MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VII

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA
Volumen 152

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de
HUBERT JEDIN

VII

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1978

HUBERT JEDIN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO SÉPTIMO

LA IGLESIA ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA RESTAURACIÓN

Por

ROGER AUBERT - JOHANNES BECKMANN
PATRICK J. CORISH - RUDOLF LILL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1978

Versión castellana de ALEJANDRO ESTEBAN LATOR ROS, de la obra publicada bajo la dirección de
HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo VI/1,
Por ROGER AUBERT, JOHANNES BECKMANN, PATRICK J. CORISH, RUDOLF LILL,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1971

© *1971 Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau (Rep. Fed. Alemana)*
© *1977 Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España)*

ISBN 84-254-0689-7 rústica, obra completa
ISBN 84-254-0690-0 tela, obra completa
ISBN 84-254-0691-9 rústica, tomo VII
ISBN 84-254-0692-7 tela, tomo VII

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 32.488-1977 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Prólogo 11
Índice de siglas 13
Bibliografía general 23

PARTE PRIMERA: LA IGLESIA CATÓLICA Y LA REVOLUCIÓN

Introducción: La Iglesia católica a fines del siglo XVIII 43
La crisis de la Iglesia del antiguo régimen 43
Pío VI 51
I. La revolución francesa y Pío VI 55
La iglesia galicana en vísperas de la revolución . . 59
La asamblea constituyente y la Iglesia 68
Las dos iglesias: constitucionales y refractarios . . 77
Persecuciones y descristianización 82
La separación de la Iglesia y del Estado 88
Repercusiones en los países vecinos 94
La destrucción de la Santa Sede 107
II. Napoleón y Pío VII 112
El Concordato de 1801 122
La reorganización de la Iglesia de Francia 130
El despertar religioso 140
El papa y el emperador 145
Europa meridional 152

PARTE SEGUNDA: LA IGLESIA CATÓLICA Y LA RESTAURACIÓN

Sección primera: La reorganización de las iglesias 166
III. La Iglesia católica después del congreso de Viena . . 166

El «orbis catholicus» en 1815 168
Problemas y posibilidades de la Iglesia Católica . 170
Los tres papas de la restauración 178
La restauración del Estado de la Iglesia 188
IV. Situación de la santa sede 194
Roma, centro de la Iglesia Universal 195
La política concordataria 197
La ofensiva ultramontana en Francia 200
Los comienzos de la evolución en Alemania . . . 204
Católicos romanos y cristianos separados 206
V. La alianza del trono y del altar en Francia . . . 209
La restauración del Estado católico 211
Consolidación de la jerarquía eclesiástica 214
Tentativa de reconquista de la sociedad y reacciones anticlericales 217
Balance de la restauración 222
VI. El antiguo régimen en el sur de Europa 224
Estados italianos 225
Península ibérica 231
VII. Reorganización eclesiástica e Iglesia nacional en los países de la confederación germánica y en Suiza . . 235
VIII. Las otras iglesias europeas 252
Los católicos en los Países Bajos 254
La emancipación política de los católicos en las Islas Británicas 261
La difícil situación de los católicos en el imperio ruso 268
Los católicos latinos en el imperio otomano . . . 275
IX. Las iglesias de América 282
Brasil 293
Estados Unidos 295
Canadá 305
X. Las iglesias de rito oriental 309
Los uniatas del próximo oriente 309
Los grupos rumanos y eslavos 317
XI. Reanudación de la labor misionera 322
La preparación de una restauración antes de Gregorio XVI 323
La restauración de la labor misionera bajo Gregorio XVI (1831-46) 329

Sección segunda: El despertar de la vitalidad católica 343
XII. El renacimiento de las antiguas órdenes y la floración de nuevas congregaciones 343
XIII. Comienzos del movimiento católico en Alemania y en Suiza 359
XIV. El movimiento católico en Francia y en Italia . . . 375

La acción católica de los seglares en Francia . . . 377
Las publicaciones católicas en Francia 381
La entrada en escena de Lamennais 384
Comienzos de la Acción Católica en Italia . . . 388
XV. La compleja vivificación de las ciencias eclesiásticas . 393
En Alemania: Entre el racionalismo y el idealismo romántico 398
En Francia: En camino hacia una nueva apologética . 407
En Italia: renacimiento de la filosofía cristiana . . 415

PARTE TERCERA: ENTRE LAS REVOLUCIONES DE 1830 Y LA CRISIS DE 1848

Introducción: Gregorio XVI 421

Sección primera: La primera fase del liberalismo católico . . . 432
XVI. Del unionismo belga a la campaña de «L'Avenir» . . 436
La opción de los católicos belgas por las libertades . 436
La evolución de Lamennais hacia el liberalismo . . 440
La constitución belga de 1831 447
XVII. La reacción romana 451
La apelación a Roma 452
La Encíclica «Mirari vos» 457
De la «Mirari vos» a la «Singulari nos» 459

Sección segunda: Iglesia y Estado en Europa de 1830 a 1848 . 466
XVIII. La pervivencia del liberalismo católico en Europa occidental 467
Francia 469
Bélgica 481
Los Países Bajos 487
XIX. Comienzo del «Risorgimento» en Italia 492
Fermentación en el Estado de la Iglesia 492
Los católicos y el problema de la unidad italiana . . 500
La múltiple variedad del liberalismo católico en Italia 507
XX. Los países de la confederación germánica y Suiza (1830-1848) 520
XXI. Gran Bretaña e Irlanda (1830-1848) 540

Sección tercera: La continuación de la renovación católica en Europa 550
XXII. Los progresos del ultramontanismo y el crecimiento de las órdenes internacionales 550
Progresos del ultramontanismo 551
Las grandes órdenes 559
XXIII. Viejo y nuevo en pastoral y en teología moral . . . 565
Modernización de las instituciones eclesiásticas . . . 566
Los caminos de la instrucción catequética 570

Teología pastoral y práctica pastoral 575
La reacción de la teología moral contra el racionalismo de la ilustración y contra el rigorismo 584
XXIV. El pensamiento católico en busca de nuevos caminos . 590
La disputa en torno al hermesianismo 591
Auge y decadencia del güntheranismo 596
Tubinga y Munich 601
La universidad católica de Lovaina 607
Iniciativas vacilantes de los intelectuales católicos en Francia 609
Auge de la prensa católica 621

Sección cuarta: Pío IX y la crisis de 1848 626
XXV. Los primeros años del pontificado de Pío IX: Del mito neogüelfo a la revolución romana 626
XXVI. Repercusión de los sucesos de 1848 en Francia . . 640
XXVII. Repercusión de los sucesos de 1848 en los territorios de la confederación germánica y en los Países Bajos 647
Los territorios de la confederación germánica . . . 647
Los Países Bajos 656

PARTE CUARTA: LA REACCIÓN CATÓLICA CONTRA EL LIBERALISMO

Introducción: Pío IX después de 1848 663

Sección primera: Mejora pasajera de la situación de la Iglesia . . 674
XXVIII. Los éxitos aparentes de la Iglesia de Francia durante el II imperio y el orden moral 675
La situación privilegiada de la Iglesia 677
Ambivalencia de la efectiva situación religiosa . . . 686
XXIX. Los estados de la confederación germánica y Suiza . 695
XXX. El auge del catolicismo en el mundo anglosajón . . 718
Gran Bretaña e Irlanda (después de 1848) 718
Inglaterra 718
Escocia 724
Irlanda 726
Estados Unidos - Canadá - Australia 731
Estados Unidos 733
Canadá 743
Australia 748
XXXI. Distensión en el mundo ibérico 750
España 752
Portugal 758
Las repúblicas hispanoamericanas 759
Brasil 765

XXXII. La Iglesia católica en el mundo ortodoxo 766
Perspectivas unionistas en Oriente 769
En el imperio ruso 774
Los eslavos en Austria-Hungría 783
Progresos del catolicismo en el sudoeste de Europa y en el próximo oriente 786
Los patriarcados orientales 791

Sección segunda: Las misiones desde 1840 hasta 1870 797
XXXIII. Se consolida la restauración gregoriana 797
El retroceso del patronato portugués y la reorganización de las misiones asiáticas 801
En los dominios británicos 801
Las misiones en zona de influencia francesa . . 811
Filipinas - Indonesia - Oceanía - África 819
XXXIV. El concilio Vaticano I y las misiones 827

Sección tercera: Luz y sombras de la vitalidad católica 838
XXXV. Religiosos y clero secular 838
Órdenes y congregaciones 838
El clero diocesano y su actividad pastoral 846
XXXVI. Desarrollo de las formas de devoción 853
XXXVII. El atraso de la ciencia eclesiástica y la controversia sobre los teólogos alemanes 865
La ciencia eclesiástica fuera de Alemania 866
Los escolásticos y los «germánicos» contra los teólogos alemanes 878

Sección cuarta: El enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo . 893
XXXVIII. La cuestión romana 894
De la restauración papal a la guerra de Italia . . . 896
De la erección del reino de Italia hasta la ocupación de Roma 899
XXXIX. La ofensiva de los gobiernos liberales fuera de los países de habla germana 904
La política de secularización en Italia 907
El anticlericalismo en Bélgica y en los Países Bajos . 915
La confusa situación en la Península Ibérica . . . 923
Liberales regalistas y francmasones en Iberoamérica . 926
XL. Primeros pasos hacia el Kulturkampf (Austria, Baviera, Baden y Suiza) 930
XLI. Controversias entre católicos con respecto al liberalismo 945
Catolicismo y liberalismo después de 1848 947
La división de los católicos en Francia 950
El catolicismo liberal fuera de Francia hacia 1860 . 954
El «Syllabus» y sus consecuencias 960
Antiliberalismo y catolicismo social 968

Índice

Sección quinta: La victoria del ultramontanismo 974
XLII. Progresos ultramontanos y últimas resistencias galicanas 974
El movimiento ultramontano hacia 1850 974
La acción sistemática de Roma 979
Los excesos del neoultramontanismo y la reacción en Alemania y Francia 986
XLIII. El concilio Vaticano I 990
La preparación 992
Infalibilistas y antiinfalibilistas 996
Los primeros debates conciliares 1.001
Agitación sobre la infalibilidad del papa 1.004
La constitución «Pastor Aeternus» 1.008
XLIV. Nacimiento de la comunidad eclesiástica de los viejos católicos 1.011

Índice analítico 1.019

PRÓLOGO

En los siglos XIX y XX viene a ser de hecho la Iglesia lo que había sido siempre *de iure*, tal como ella misma se entendía, Iglesia universal. Si bien Europa conserva la primacía del espíritu, sin embargo, las antiguas y nuevas iglesias de los otros continentes adquieren cada vez mayor importancia, de resultas, en parte, de la economía mundial y de las comunicaciones internacionales. El ritmo y la extensión de su crecimiento se hacen patentes si se compara la composición del episcopado mundial en el concilio Vaticano I con la del Vaticano II. Ahora bien, precisamente estos concilios demuestran también que en cuanto a la teología y a la espiritualidad sigue Europa yendo a la cabeza. Para tomar en la debida consideración ambos puntos de vista ha parecido necesario consagrar mayor espacio en este Manual a la exposición de los siglos XIX y XX. Por esta razón lo que se pensó que sería un solo tomo se ha dividido en dos, con lo cual ha sido posible escudriñar las raíces de nuestra actualidad eclesial en el transcurso del siglo pasado. El tomo IX seguirá la evolución hasta el concilio Vaticano II, si bien su escasa distancia en el tiempo y el estado de las fuentes no permiten formular todavía juicios definitivos.

Hemos puesto empeño en dirigir la mirada a la Iglesia universal, evitando circunscribirnos —como sucede por lo regular involuntariamente— al propio país al que pertenecen los respectivos autores. La exposición del *Kulturkampf* prusiano, cuyo origen y

punto culminante corresponde todavía propiamente a este tomo VII — que aun así ha resultado ya muy voluminoso — se ha dejado para el tomo siguiente, en el que se describe todo proceso de la disputa hasta su liquidación bajo León XIII.

Mientras que el tomo VI pudo todavía esbozar la ulterior evolución de la Reforma tratada por extenso en el tomo V, los siglos XIX y XX ofrecen un cuadro tan diferenciado de las iglesias de la reforma, que no es posible presentarlo en este volumen tal como lo exige su importancia. Así pues, en este tomo y en el siguiente sólo se tratará de estas iglesias en la medida en que sea necesario para la inteligencia de la historia de la Iglesia católica. Precisamente esta restricción desearíamos que fuese entendida como expresión de una actitud ecuménica, como la que late en el *Atlas zur Kirchengeschichte* (= Atlas de Historia de la Iglesia), en el cual se puede seguir la evolución externa de las Iglesias cristianas.

Queremos esperar que el gran número de lectores de esta obra, que tanta satisfacción nos proporciona, aprueben la idea de dedicar dos tomos a la parte postrera, aunque ello les imponga un mayor sacrificio financiero.

Al señor Walter Burkart, jefe del departamento de corrección en la editorial Herder (de Friburgo de Brisgovia), quisiéramos expresar aquí toda nuestra gratitud por la compilación del índice analítico de este tomo.

HUBERT JEDIN

ÍNDICE DE SIGLAS

ADRomana = «Archivio della Deputazione Romana di Storia Patria», Roma 1935ss (1878-1934: ASRomana).
AFP = «Archivum Fratrum Praedicatorum», Roma 1931ss.
AGKKN = «Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland», Utrecht 1959ss.
AHPont = «Archivum historiae pontificiae», Roma 1963ss.
AHR = «The American Historical Review», Nueva York 1895ss.
AHRF = «Annales historiques de la Révolution française», París 1924ss.
AHSI = «Archivum historicum Societatis Iesu», Roma 1932ss.
AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln», Colonia 1855ss.
AIA = «Archivo Ibero-Americano», Madrid 1914ss.
AkathKR = «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» (Innsbruck) Maguncia 1857ss.
Albers Herstel = P. ALBERS, *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden*, 2 vols., Nimega - La Haya 1903-04.
Albers Lib.saec. = [P. ALBERS], *Liber saecularis historiae Societatis Iesu ab anno 1814 ad annum 1914*, Roma 1914.
Ammann = A.M. AMMANN, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*, Viena 1950.
AMrhKG = «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.
Anthropos = «Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde», Mödling 1906ss.
Antonianum = «Antonianum», Roma 1926ss.
AÖG = «Archiv für österreichische Geschichte», Viena 1865ss.
AOP = «Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum», Roma 1892ss.
ArchSR = «Archives de Sociologie des religions», París 1956ss.

ArSKG = «Archiv für schlesische Kirchengeschichte», pub. por K. Engelbert, I-VI Breslau 1936-41, VIIss Hildesheim 1949ss.

ASRomana = «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», Roma 1878-1934 (desde 1935: ADRomana).

ASS = «Acta Sanctae Sedis», Roma 1865-1908.

AstIt = «Archivio storico Italiano», Florencia 1842ss.

Aubert, Pie IX = R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours,* pub. por A. FLICHE y V. MARTIN, 21), París ²1962.

Aubert, Vat = R. AUBERT, *Vaticanum I,* trad. de K. Bergner (Geschichte der ökumenischen Konzilien XII), Maguncia 1965; trad. cast.: *Vaticano I,* vol. 12 de *Historia de los Concilios Ecuménicos,* Eset, Vitoria 1971.

Aubert-Martina = R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX,* trad. de G. Martina, con notas y apéndice, Turín ²1969.

Backmund = N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense,* I-III Straubing 1949ss.

Bastgen = F. BASTGEN, *Die römische Frage,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1917-19.

Baunard = L. BAUNARD, *Un siècle de l'Église de France 1800-1900,* París ³1902.

Becqué = M. BECQUÉ, *Le cardinal Dechamps,* 2 vols., Lovaina 1956.

Bellesheim, Irland = A. BELLESHEIM, *Geschichte der Katholischen Kirche in Irland,* 3 vols., Maguncia 1890-91.

Bellesheim, Schottland = A. BELLESHEIM, *Geschichte der Katholischen Kirche in Schottland,* Maguncia 1883.

Belvederi = R. BELVEDERI, *Il papato di fronte alla Rivoluzione ed alle conseguenze del Congresso di Vienna (1775-1846): I Papi nella storia,* pub. por P. PASCHINI y P. BREZZI II, Roma 1951, 767-930.

Bernasconi = A.M. BERNASCONI, *Acta Gregorii Papae XVI, auspice card. Vanutelli recensita,* 4 vols., Roma 1901-04.

BIHBR = «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», Bruselas-Roma 1919ss.

Bihlmeyer-Tüchle = K. BIHLMEYER y H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte,* I: *Das christliche Altertum,* Paderborn ¹⁴1955, II: *Das Mittelalter,* ibid. ¹⁴1955, III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit,* ibid. ¹⁸1968.

BLE = «Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse 1899ss.

BnatBelg = «Biographie nationale. Publiée par l'Académie de Belgique», 35 vols., Bruselas 1866-1970.

Boudou = A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle,* 2 vols., París 1922-25.

Brugerette = J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine,* 3 vols., París 1933-38.

BStBiS = «Bolletino storico-bibliografico subalpino», Turín 1896ss.

BullRomCont = *Bullarii Romani Continuatio,* pub. por A. BARBERI y A. SPETIA, 19 vols., Roma 1835-58.

Burnichon = J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle,* 4 vols., París 1914-22.

Cath = «Catholica. Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie» (Paderborn) Münster 1932ss.

CathEnc = *The Catholic Encyclopedia,* pub. por CH. HERBERMANN y otros, 15 vols., Nueva York 1907-1912; además Índice de vols., 1914 y vol. supl. 1922.

Catholicisme = *Catholicisme. Hier - Aujourd'hui - Demain,* pub. por G. JACQUEMET, París 1948ss.

CH = «Church History», Nueva York - Chicago 1932ss.

CHR = «The Catholic historical Review», Washington 1915ss.

ChStato = *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri,* pub. por R. AUBERT, A.M. GHISALBERTI, E. PASSERIN D'ENTRÈVES, 2 vols., Padua 1962.

Cîteaux = «Cîteaux. Commentarii cistercienses», Westmalle (Bélg.) 1950ss.

CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-87 Florencia).

CodCanOrFonti = *S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione Canonica Orientale. Fonti,* 3.ª serie, Roma 1931ss.

Colapietra = R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich,* Brescia 1963.

ColLac = *Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum,* pub. por los jesuitas de Maria Laach, 7 vols., Friburgo de Brisgovia 1870-90.

CollFr = «Collectanea Franciscana, Roma 1931ss.

CPF = «Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide», I (1622-1866), II (1867-1906) Roma 1907.

D = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona ³²1963.

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* pub. por F. CABROL y H. LECLERCQ, 15 vols., París 1903-53.

Daniel-Rops = DANIEL-ROPS, *LÉglise des Révolutions,* 2 vols., París 1960-63.

Dansette = A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* 2 vols., París 1948-51.

DBI = *Dizionario biografico degli Italiani,* pub. por A.M. GHISALBERTI, Roma 1960ss.

DDC = *Dictionnaire de droit canonique,* pub. por R. NAZ, 7 vols., París 1935-65.

Debidour, Histoire = A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870,* 2 vols., París 1891.

Debidour, IIIe République = A. DEBIDOUR, *L'Église catholique et l'État sous la Troisième République, 870-1906,* 2 vols., París 1906.

de Clercq = CH. DE CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques (Histoire des conciles* XI), 2 vols., París 1949-52.

Delacroix = *Histoire universelle des missions catholiques,* pub. por. S. DELACROIX, 4 vols. París - Mónaco 1957-59.

de Montclos = X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église, 1846-1878*, París 1965.

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, pub. por A. BAUDRILLART y otros, París 1912ss.

DictEnglCath = *A Literary and Biographical History or Bibliographical Dictionary of the English Catholics from 1534 to the Present Time*, por J. GILLOW, 5 vols., Londres - Nueva York, s.f. (1885ss); reelaborado por H. THURSTON, Londres 1925ss.

DSAM = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, pub. por M. VILLER y otros, París 1932ss.

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, pub. por A. VACANT y E. MANGENOT, contin. por É. AMANN, 15 vols., París 1930, más tablas generales.

Dupeux = G. DUPEUX, *La société française 1789-1960* (Collection U, série «Histoire contemporaine»), París 1964.

Duroselle = J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France 1822-1870*, París 1951.

DVfLG = «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», Halle 1923ss.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica*, 12 vols., Roma 1949-54.

ED = «Euntes docete (Commentaria urbana)», Roma 1948ss.

EEAm = *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 70 vols., Barcelona 1908-1930.

Éfranc = «Études franciscaines», París 1909-40; NS 1950ss.

Ellis, AmCath = J.T. ELLIS, *American Catholicism (The Chicago History of American Civilization)*, Chicago 1956.

Ellis, Documents = *Documents of American Catholic History*, pub. por J.T. ELLIS, Milwaukee 1956.

Engel-Janosi = FR. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan*, 2 vols., Graz 1958-60.

EnI = *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, 35 vols., Roma 1929-37, vol.-supl. 1938, vol.-índice 1939, segundo vol.-supl. (1938-48) ibid. 1948-49.

ÉO = «Échos d'Orient», París 1897ss.

EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses» (Brujas), Gembloux 1924ss.

Études = «Études», París 1856ss (hasta 1896: «Études religieuses»).

Feine RG = H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I: *Die katholische Kirche*, Graz ^{4}1964.

Fliche-Martin = *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publicada bajo la dirección de A. FLICHE y V. MARTIN, París 1935ss.

FreibDiözArch = «Freiburger Diözesan-Archiv», Friburgo de Brisgovia 1865ss.

Friedrich = J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vaticanischen Conzils*, 3 vols., Nördlingen 1877-1887.

FZThPh = «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» (antes de 1914: «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie»; 1914-54: DTh), Friburgo.

Goyau = G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse au XIXe siècle*, 4 vols., París 1905-09.

Gr = «Gregorianum», Roma 1920ss.

Grabmann G = M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo de Brisgovia 1933.

GregMC = *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa* (Miscellanea historiae pontificiae XIII/XIV) 2 vols., Roma 1958.

Grimaud = L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, 6 vols., Grenoble - París 1944-54.

GRM = «Germanisch-Romanische Monatsschrift», Heidelberg 1909-42 y 1951ss.

Gurian = W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914*, Friburgo de Brisgovia 1929.

Hagen R = A. HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg*, 3 vols., I Stuttgart 1957.

HAHR = «Hispanic American Historical Review», Durham (North Carolina) 1918ss.

Hajjar = J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, París 1962.

Hales = *Pio Nono, a Study in European Politics and Religion in the 19th Century*, Londres 1954.

Heimbucher = M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3 vols., Paderborn ^{2}1907-08; ^{3}1932-34, ibid. en 2 vols.

Hermelink = H. HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, I-III Stuttgart-Tubinga 1951-55.

HistCathFr = A. LATREILLE, J.R. PALANQUE, É. DELARUELLE y R. RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France*, III *La période contemporaine*, París 1962.

HJ = «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» (Colonia 1880ss), Munich 1950ss.

Hocedez = E. HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au XIXe siècle*, Bruselas - París I 1948, II 1952, III 1947.

Hochland = «Hochland», Munich 1903ss.

Holzapfel = H. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Friburgo de Br. 1909.

HPBl = *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, pub. por F. BINDER y G. JOCHNER, 171 vols., Munich 1838-1923.

HRSt = «Historical Records and Studies of the United States Catholic Historical Society», Philadelphia 1884ss.

HS = «Hispania Sacra», Madrid 1948ss.

Hurter = H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 6 vols., Innsbruck ^{3}1903-1913; I ^{4}1926 pub. por F. PANGERL.

IER — «The Irish ecclesiastical record», Dublín 1864ss.

Irénikon = «Irénikon», Amay-Chevetogne 1926ss.

JEH = «The Journal of Ecclesiastical History», Londres 1950ss.
Jemolo = A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turín ²1963.
JLW = «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Münster 1921-41 (ahora ALW).
JP = *Jus pontificium de Propaganda fide, Pars I^a complectens Bullas, Brevia, Acta S. Sedis*, pub. por R. De Martinis, 7 vols., Roma 1888-97.
Jürgensen = K. JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jh.*, Wiesbaden 1963.
Katholik = «Der Katholik», Maguncia 1821ss (índice general para 1821-89).
KuD = «Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss.
Latourette, Christianity = K.S. LATOURETTE, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, 5 vols., Nueva York 1958-62.
Latourette, Expansion = K.S. LATOURETTE, *A. History of the Expansion of Christianity*, 7 vols., Nueva York - Londres 1937-45.
Le Bras S = G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, 2 vols., París 1955-56.
Lecanuet = E. LECANUET, *L'Église et l'État en France sous la Troisième République*, 4 vols., París 1907-30.
Leflon = J. LEFLON, *La crise révolutionnaire 1789-1846 (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, pub. por A. FLICHE y V. MARTIN, 20), París 1949.
LJ = «Liturgisches Jahrbuch», Münster 1951ss.
Lösch = ST. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz, 1823-1871*, Munich 1955.
LThK² = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia ²1957-68.
Maaß = F. MAAß, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich*, I-V Viena 1951ss (Fontes rerum Austriacarum II/71-74).
MAH = «Mélanges d'archéologie et d'histoire», París 1880ss.
Mansi = J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols., Florencia - Venecia 1757-98; reimpr. y cont. por L. PETIT y J.B. MARTIN en 60 vols., París 1899-1927.
Mathew = D. MATHEW, *Catholicism in England*, Londres 1936.
McAvoy = TH. MCAVOY, *A History of the Catholic Church in the United States*, Notre-Dame (Indiana) 1969.
MCom = «Miscelánea Comillas», Comillas/Santander 1943ss.
MD = «Maison-Dieu», París 1945ss.
Mellor = A. MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*, París 1966.
Mercati = A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, 2 vols., Roma 1919-54.
Meulemeester = M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, I-III Lovaina 1933-39.
MF = «Miscellanea francescana», Rom. 1886ss.
MH = «Missionalia Hispanica».

MIÖG = «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung (Innsbruck) Graz - Colonia 1880ss.
MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 vols., Roma 1946.
Mollat = G. MOLLAT, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI*, París 1932.
Moroni = G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 103 vols., Venecia 1840-61, y 6 vols. índice 1878s.
Mortier = A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, París 1903ss.
MÖSTA = «Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs», Viena 1948ss.
MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
NAG = «Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» hasta 1940: NGG), Gotinga 1941ss.
NDB = «Neue Deutsche Biographie», Berlín 1953ss.
NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai - Lovaina - París 1849ss.
NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.
ÖAKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», Viena 1950ss.
ÖBL = «Österreichisches Biographisches Lexikon», Graz - Colonia 1954ss.
OrChrP = Orientalia Christiana periodica», Roma 1935ss.
Pastor = L.V. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 vols., Friburgo de Brisgovia 1855ss; versión castellana: *Historia de los papas*, Gustavo Gili, Barcelona.
Pouthas = CH. POUTHAS, *L'Église catholique de l'avènement de Pie VII à l'avènement de Pie IX* (Les Cours de Sorbonne), París 1945.
PrJ = «Preußische Jahrbücher», Berlín 1858ss.
PrOrChr = «Le Proche-Orient chrétien», Jerusalén 1951ss.
QLP = «Questions liturgiques et paroissiales», Lovaina 1921ss.
RACHS = «Records of the American Catholic Historical Society», Philadelphia 1884ss.
RAM = «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss.
Rémond = R. RÉMOND, *La Droite en France, de la Première Restauration à la Ve République*, París ²1963.
RevSR = «Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RF = «Razón y Fe», Madrid 1901ss.
RGB = «Revue générale belge», Bruselas 1945ss.
RH = «Revue historique», París 1876ss.
RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHEF = «Revue d'histoire de l'Église de France», París 1910ss.
RHLR = «Revue d'histoire et de littérature religieuse», París 1896-1907.
RHM = «Revue d'histoire des missions», París 1924ss.
RHPhR = «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RhVJBll = «Rheinische Vierteljahresblätter», Bonn 1931ss.
Rigault = G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, 9 vols., París 1936-53.
Ris = «Risorgimento», Bruselas 1958ss.

ROC = «Revue de l'Orient chrétien», París 1896ss.
Rogier KG = *Geschichte der Kirche,* pub. por L. ROGIER, R. AUBERT y D. KNOWLES, IV, Einsiedeln 1966.
Rogier, KathHerleving = L. ROGIER, *Katholieke Herleving. Geschiedenis van Katholiek Nederland sinds 1851,* La Haya 1956.
RömHM = «Römische Historische Mitteilungen», Graz-Colonia 1958ss.
Roskovany = A. DE ROSKOVANY, *Romanus Pontifex tamquam Primas Ecclesiae et Princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus,* 20 vols., Nitra 1867-90.
RPol = «Review of Politics», Notre Dame (Indiana) 1939ss.
RQ = «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1887ss.
RQH = «Revue des questions historiques», París 1866ss.
RRosm = «Rivista Rosminiana», Stresa 1906ss.
RSIt = «Rivista storica Italiana», Nápoles 1884ss.
RSoc = «Recherches sociographiques», Quebec 1960ss.
RSPhTh = «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RSTI = «Rivista di storia della Chiesa in Italia», Roma 1947ss.
RStRis = «Rassegna storica del Risorgimento», Roma 1913ss.
RStT = «Rassegna storica toscana», Florencia 1955ss.
Saeculum = «Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte», Friburgo de Brisgovia 1950ss.
Salvatorelli = L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi,* Florencia 1955.
SC = «Scuola Cattolica», Milán 1873ss.
Scheffczyk = *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.,* pub. por L. Scheffczyk, Brema 1965.
Schmidlin PG = J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit,* I-IV Munich 1933-1939.
Schmitz GB = PH. SCHMITZ, *Histoire de l'orde de S. Benoît,* IV y VII (Maredsous 1948 y 1956).
Schnabel G = F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert,* Friburgo de Br. I ^{4}1948, II ^{2}1949, III ^{3}1954, IV ^{3}1955.
Scholastik = «Scholastik», Friburgo de Br. 1926ss.
Schrörs, Braun = H. SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jh., Johann Wilhelm Joseph Braun,* Bonn 1925.
Schulte = J.F. v. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts,* 3 vols. (vol. III en 2 part.), Stuttgart 1875-80.
SE = *Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen,* Brujas 1948ss.
Seppelt-Schwaiger = F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts,* I, II, IV, V Leipzig 1931-41; I Munich ^{2}1954, II ibid. ^{2}1955, III ibid. 1956, IV ibid. ^{2}1959.
Simon, Rencontres = A. SIMON, *Rencontres mennaisiennes en Belgique* (Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, LVI/3), Bruselas 1963.
Simon, Sterckx = A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps,* 2 vols., Wetteren 1950-51.
SM = «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden bzw. zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», Munich 1880ss (desde 1911, nueva serie).
Sommervogel = C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* vol. I-IX, Bruselas - París ^{2}1890-1900; vol. X (anotaciones de E.M. Rivière) Toulouse 1911ss; vol. XI (Histoire par P. Bliard) París 1932.
SourcesHist.rel.Belg. = *Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Époque contemporaine. Colloque Bruxelles 1967* (Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, Cahiers 54), Lovaina - París 1968.
SpAzLCIt = *Spiritualità e Azione del laicato cattolico italiano,* 2 vols. (Italia sacra 11/12), Padua 1969.
Spini = G. SPINI, *Risorgimento e protestanti,* Nápoles 1956.
SPM = *Sacrum Poloniae Millenium,* Roma 1954.
StdZ = «Stimmen der Zeit» (antes de 1914: «Stimmen aus Maria-Laach»), Friburgo de Brisgovia 1871ss.
StL^{5} = *Staatslexikon,* pub. por H. Sacher, Friburgo de Brisgovia ^{5}1926-32 (StL^{6}: ibid 1957ss).
StMiss = «Studia Missionalia», Roma 1943ss.
Streit = *Bibliotheca Missionum,* iniciada por R. Streit, continuada por J. Dindinger (Münster, Aquisgrán), Friburgo de Br. 1916ss, 28 vols.
StudFr = «Studi francescani», Arezzo - Florencia 1903ss.
SZG = «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», Zurich 1951ss.
ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
ThJ = «Theologische Jahrbücher», Leipzig 1842ss.
ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.
TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus»), Tréveris 1888ss.
Villoslada = R.G. VILLOSLADA, *Manual de historia de la Compañía de Jesús,* Madrid ^{2}1954.
Walz = A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum,* Roma ^{2}1948.
Weill, Cath. lib. = G. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France 1828-1908,* París 1909.
Weill, Idée laïque = G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle,* París 1929.
Winter, Byzanz = E. WINTER, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine,* Leipzig 1942.
Winter, Rußbland = E. WINTER, *Rußland und das Papsttum* II: *Von der Aufklärung bis zur Oktoberrevolution,* Berlín 1961.
WiWei = «Wissenschaft und Weisheit» Düsseldorf 1934ss.
WZ = «Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte», Münster 1838ss.

ZAGV = «Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins», Aquisgrán 1879ss.
ZBLG = «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», Munich 1928ss.
ZGObrh = «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Karlsruhe 1851ss.
ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte» (Gotha), Stuttgart 1876ss.
ZKTh = «Zeitschrift für Katholische Theologie» (Innsbruck), Viena 1877ss.
ZMR = «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 34ss Münster 1950ss («Zeitschrift für Missionswissenschaft» 1-7, ibid. 1911-27; «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 18-25 ibid. 1928-35; «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 26-27 ibid. 1935-37; «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 28-33 ibid. 1938-41, 1947-49).
ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948ss.
ZSKG = «Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte», (Stans) Friburgo 1907ss.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Historia general

a) *Historia universal*

O. Westphal, *Weltgeschichte der Neuzeit 1750-1950*, Stuttgart 1953.
F. Valjaveč (dir.), *Historia Mundi*, IX y X, Berna 1961.
G. Mann (dir.), *Propyläen-Weltgeschichte*, VII y VIII, Berlín 1960.
D.K. Fieldhouse, *Die Kolonialreiche seit dem 18. Jh.* (Fischer-Weltgeschichte, 29) Francfort del Meno 1965.

b) Europa

B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1932; trad. al.: *Geschichte Europas im 19. Jh.* Stuttgart 1950.
W. Mommsen, *Geschichte des Abendlandes von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart 1789-1945*, Munich 1951.
H. Herzfeld, *Die moderne Welt 1789-1945*, 2 vols., Brunswick ^{5}1966.
L. Salvatorelli, *Storia del novecento*, Florencia 1957.
M. Beloff y otros (dir.), *L'Europe du XIXe et du XXe siècle*, I, París 1959 (sobre 1815-70).
J.B. Duroselle, *L'Europe de 1815 à nos jours. Vie politique et relations internationales* (Nouvelle Clio 38), París 1964.
G.A. Craig, *Europe since 1815*, Londres ^{2}1966.
A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, 8 vols., París 1885-1904, ^{12}1908-11.
J.L. Godechot, *La grande nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde de 1789 à 1799*, 2 vols., París 1956.

E. NAUJOKS, *Die Französische Revolution und Europa*, Stuttgart 1969.
L. BERGERON - F. FURET - R. KOSELLECK, *Das Zeitalter der europ. Revolution 1780-1848* (Fischer-Weltgeschichte, 26), Francfort del Meno 1969.
L. SALVATORELLI, *La rivoluzione europea 1848-1849*, Milán 1949.
P. ROBERTSON, *Revolutions of 1848*, Nueva York ²1960.

c) Francia

R. RÉMOND, *La vie politique en France depuis 1789*, 2 vols., París 1965-69,
—, *La Droite en France de 1815 à nos jours*, París ²1963.
J.L. GODECHOT, *Les révolutions, 1770-1799*, París ²1965.
F. FURET - D. RICHET, *La Révolution française*, 2 vols., París 1965-66.
J.L. GODECHOT, *La contre-révolution, doctrine et action, 1789-1804*, París 1961.
—, *L'Europe et l'Amérique à l'époque napoléonienne 1800-1815*, París 1967.
B. GROETHUYSEN, *Philosophie de la Révolution française*, París 1956; trad. al.: *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied - Berlín 1971.
I. KAPLOW (dir.), *New Perspectives on the French Revolution*, Nueva York 1965.
A. GÉRARD, *La Révolution française, mythes et interprétations 1799-1970*, París 1970.
G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, París ²1963.
J. CHASTENET, *Histoire de la Troisième République*, 7 vols., París 1952-63.
G. DUPEUX, *La Société française 1789-1960*, París 1964.
J.L. GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, París ²1968.
F. PONTEIL, *Les institutions de la France de 1814 à 1870*, París 1966.
A. PROST, *L'enseignement en France 1800-1967*, París 1968.
L. DUGUIT - H. MONNIER - R. BONNARD, *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789*, París ⁷1952.
«Le Moniteur Universel» (1799/1868), y «Journal officiel», París 1869ss, sobre legislación y discursos parlamentarios.

d) Bélgica, Países Bajos, Luxemburgo

P. GERIN - S. VERVAECK - J. DE BELDER - J. HANNES, *Bibliographie de l'histoire de Belgique 1789-1914*, 3 vols., Lovaina, 1960-66.
H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, VI-VII, Bruselas 1926-32.
Algemene Geschiedenis der Nederlanden, pub. por J. VAN HOUTTE y otros VIII-XII, Amberes - Zeist 1955-58.
Histoire de la Belgique contemporaine 1830-1914, pub. por J. DEHARVENG, 3 vols., Bruselas 1928-30.

TH. LUYKX, *Politieke geschiedenis van België van 1789 tot heden*, Bruselas ²1969.
A. SIMON, *Le parti catholique belge*, Bruselas 1958.

e) España y Portugal

F.G. BRUGUERA, *Histoire contemporaine de l'Espagne*, 1789-1950, París 1953.
R. CARR, *Spain 1808-1939*, Oxford 1966; trad. cast.: *España 1808-1939*, Ariel, Barcelona ²1970.
M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Historia política de la España contemporánea*, 2 vols., Madrid 1956-59.
H.V. LIVERMORE, *A New History of Portugal*, Cambridge 1966.

f) Italia

C. SPELLANZON, *Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, 5 vols., Milán 1932-40.
W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento*, Turín 1962.
L. SALVATORELLI, *Spiriti e figure del Risorgimento*, Florencia ³1962.
D. MACK SMITH, *Italy. A modern history*, Univ. of Michigan 1959.

g) Países alemanes y Suiza

B. GEBHARDT - H. GRUNDMANN, *Handbuch der deutschen Geschichte*, II-III, Suttgart 1960.
L. JUST (dir.), *Handbuch der deutschen Geschichte*, III, Constanza 1956.
E. MARCKS, *Der Aufstieg des Reiches 1807-78*, 2 vols., Stuttgart 1936.
A.H. SPRINGER, *Geschichte Österreichs seit dem Wiener Frieden 1809*, 2 vols., Leipzig 1863-65.
G. MANN, *Deutsche Geschichte im 19. und 20. Jh.*, Francfort del Meno ²1966.
A. RAMM, *Germany, 1789 to 1919*, Londres 1967.
TH. S. HAMEROW, *Restauration, Revolution, Reaction. Economics and politics in Germany. 1815-71*. Princeton 1958.
H. HANTSCH, *Die Geschichte Österreichs*, II, Graz ³1962.
F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, 4 vols., Friburgo 1929-37.
V. VALENTIN, *Geschichte der deutschen Revolution von 1848-49*, 2 vols., Berlín 1930-31.
R. CHARMATZ, *Österreichs innere Geschichte von 1848 bis 1895*, 2 vols., Leipzig ³1918.
V. BIBL, *Der Zerfall Österreichs*, 2 vols., Viena 1922-24.
H. v. SRBIK, *Deutsche Einheit*, 4 vols., Munich 1935-42.
E. FUETER, *Die Schweiz seit 1848*, Zurich 1928.

h) Gran Bretaña

G.M. TREVELYAN, *British History in the Nineteenth Century and after*, Londres ²1937.
E. HALÉVY, *History of the English People in the Nineteenth Century*, 6 vols., Londres ²1949-52.

i) Estados Unidos de América

H.G. DAHMS, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, Munich 1953.
E. SAMHABER, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Munich 1954.
E. ANGERMANN, *Die Vereinigten Staaten von Amerika*, en *Historia Mundi*, X, Berna 1961, 253-331 (bibliografía).

j) Iberoamérica

S. DE MADARIAGA, *Auge y ocaso del imperio español en América*, Espasa Calpe, Madrid 1977.
H.V. LIVERMORE (dir.), *Portugal and Brazil*, Oxford 1953.
A.P. WHITAKER, *Die iberoamerikanische Welt von 1825-1920*, en *Historia Mundi*, X, 1961, 332-357 (bibliografía).

II. HISTORIA DE LA IGLESIA

1. *General*

L.A. VEIF, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, II: *1800 bis zur Gegenwart*, Friburgo de Brisgovia 1933.
A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, vol. 20: J. LEFLON, *La crise révolutionnaire*, 1789-1846, París 1949; vol. 21: R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX, 1846-1878*, París ²1964, trad. ital. con apéndices de G. MARTINA, Roma ²1970; trad. cast. Edicep, Madrid 1976.
L. ROGIER - R. AUBERT - D. KNOWLES, *Geschichte der Kirche*, IV, Einsiedeln 1966.
E.E. Y. HALES, *The Catholic Church in the Modern World. A Survey from the French Revolution to the present*, Londres 1958.
K.S. LATOURETTE, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the 19th and 20th Centuries*, 5 vols., Nueva York 1958-62 (prot.).
K. BIHLMEYER - H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, III, Paderborn ¹⁸1968.

J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, II, Münster ²1964.
L. GIRARD, *Le catholisme en Europe de 1814 à 1878* (Les Cours de Sorbonne), París 1962.
DANIEL-ROPS, *L'Église des Révolutions*, 2 vols., París 1960-63.
H. HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, 3 vols., Stuttgart 1951-55 (prot.).
K.D. SCHMITT, *Grundriß der Kirchengeschichte*, IV: *Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus und des Säkularismus*, Gotinga ³1960 (prot.).
K.D. SCHMITT - E. WOLF, *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, IV, 1.ª parte: F. HEYER, *Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil*, Gotinga 1963 (prot.).

2. *El papado*

J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 4 vols., Munich 1933-39.
F.X. SEPPELT - G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste*, Munich 1964.
P. PASCHINI - P. BREZZI, *I papi nella storia*, II, Roma 1961.
CH. LEDRÉ, *Un siècle sous la tiare. De Pie IX à Pie XII*, París 1955.
G. MOLLAT, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI*, París 1932.
V. DEL GIUDICE, *La Questione romana*, Roma 1948.
C. BERTHELET, *Conclavi pontifici e cardinali nel secolo XIX*, Roma 1903.
E. DE MARCHI, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957.
«Notizie dell'anno» (corresp. al 1860); «Annuario pontificio» (1861-70 1912ss); «La Gerarchia cattolica» (1872-1911).

3. *La historia de la Iglesia en los distintos países*

a) Alemania

H. BRÜCK, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jh.*, Maguncia 1902-03, 1-273.
G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme*, 4 vols., París 1905-09.
F. HEYER, *Die katholische Kirche von 1648 bis 1870*, Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, pub. por K.D. SCHMIDT - E. WOLF, vol. 4, entrega N, 1.ª parte, Gotinga 1963.
PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik*, Munich 1925.
F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, IV: *Die religiösen Kräfte*, Friburgo de Brisgovia 1937.
H. SCHRÖRS, *Die Kölner Wirren. Studien zu ihrer Geschichte*, Berlín-Bonn 1927.

H. BASTGEN, *Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof u. dem Hl. Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen*, Paderborn 1936.
H. (B.) BASTGEN, *Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jh.*, 2.ª parte, Paderborn 1941.
R. LILL, *Die Beilegung der Kölner Wirren*, Düsseldorf 1962.
J.-B. KIßLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, 3 vols., Münster 1920-21.
R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Friburgo de Brisgovia 1964.
A.K. HUBER, *Kirche und deutsche Einheit im 19. Jh.*, Königstein 1966.
K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jh.*, Munich 1963.
K. BACHEM, *Vorgeschichte, Gesch. und Politik der deutschen Zentrumspartei*, I, Colonia 1927, reimpr. Aalen 1967.
F. HANUS, *Die preußische Vatikangesandtschaft, 1747-1920*, Munich 1954.
G. FRANZ-WILLING, *Die bayerische Vatikangesandtschaft, 1803-1934*, Munich 1965.
F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, I, Graz - Viena - Colonia 1958, cap. 1 y 2.
R. HACKER, *Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Heiligen Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs* I, Tubinga 1967.
H. SCHIEL, *J.M. Sailer*, 2 vols., Ratisbona 1948-52.
W. SCHELLBERG, *J. Görres*, Colonia ²1926.
J. JANSSEN, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, Friburgo de Brisgovia 1877 (⁴1910, reelaborado por L. v. PASTOR).
E. HOSP, *Hofbauer*, Viena 1951.
R. TILL, *Hofbauer und sein Kreis*, Viena 1951.
O. PFÜLF, *Kardinal Joh. von Geissel*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1895-1896.
L. LENHART, *Bischof Ketteler*, 3 vols., Maguncia 1966-68.
L. v. PASTOR, *August Reichensperger*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1899.
F. SCHMIDT, *Peter Reichensperger*, M.-Gladbach 1913.
S.J. SCHÄFFER - J. DAHL, *A. Kolping*, Colonia ⁸1961.
J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger*, 3 vols., Munich 1899-1901.

b) Austria

F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan*, 2 vols., Graz 1958-60.
—, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804 bis 1918*, Viena 1964.
J. GRISAR, *De historia Ecclesiae catholicae austriacae saeculi XIX*, Roma 1936.
A. HUDAL, *Die österreichische Vatikanbotschaft 1806-1918*, Munich 1952.
C. WOLFSGRUBER, *J.O. Rauscher*, Viena 1888.
—, *Kardinal Schwarzenberg*, 3 vols., Viena 1905-17.

c) Francia

G. BOURGIN, *Les sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France moderne*, RHEF 10 (1924) 27-66 172-206 333-358 466-492.
J. GADILLE, *Les sources privées de l'histoire contemporaine du catholicisme en France*, RH 238 (1967) 333-346.
G. WEILL, *Le catholicisme français au XIXe siècle*, «Revue de synthèse historique» 15 (1907) 319-356 (con fuentes y bibliografía antigua).
A. LATREILLE - J.-R. PALANQUE - É. DELARUELLE - R. RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France, III*, París 1962.
W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789 bis 1914*, Friburgo de Brisgovia 1929.
A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vols., París 1948-51.
A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, 2 vols., París 1891.
—, *L'Église catholique et l'État sous la IIIe Republique, 1870-1906*, 2 vols., París 1906.
A. RIVET, *Traité du culte catholique et des lois civiles d'ordre religieux*, París 1947.
J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, 3 vols., París 1933-38.
F. BOULARD, *Essor ou déclin du clergé français*, París 1950.
L. BAUNARD, *L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation*, París 1907.
—, *Un siècle de l'Église de France, 1800-1900*, París 1901.
L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, 6 vols., Grenoble-París 1944-54.
P. NOURISSON, *Histoire légale des congrégations religieuses en France depuis 1789*, 2 vols., París 1928.
G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, 2 vols., París 1955-56; pueden encontrar aquí varios capítulos de *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 vols., París 1942-45.
G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, París 1929.
A. MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*, París 1966.
P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d'Astros*, París 1954.
E. SEVRIN, *Un évêque militant et gallican au XIXe siècle, Mgr. Clausel de Montals*, 2 vols., París 1955.
F. LAGRANGE, *Vie de Mgr. Dupanloup*, 3 vols., París 1883-84; también DHGE XIV, 1070-1122.
A. DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, 2 vols., París 1888; por contra, E. VEUILLOT, *Le comte de Falloux et ses Mémoires*, París 1888; también DHGE XVI, 1499-1513.
C. DE LADOUE, *Mgr. Gerbert, sa vie, ses oeuvres*, 3 vols., París 1870.

F. GOUSSET, *Le cardinal Gousset*, Besançon 1903.
(P. DELATTE), *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, 2 vols., París 1909-10.
J. PAGUELLE DE FOLLENAY, *Vie du cardinal Guibert*, 2 vols., París 1896.
TH. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, 2 vols., París 1870.
L. BAUNARD, *Le cardinal Lavigerie*, 2 vols., París 1896.
X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église, 1846-78*, París 1965.
G. BAZIN, *Vie de Mgr. Maret*, 3 vols., París 1891-92.
F. BESSON, *Vie de S. É. le cardinal Mathieu*, 2 vols., París 1882.
J. LEFLON, *Eugène de Mazenod*, 3 vols., París 1957-65.
A. D'ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité, Armand de Melun*, París 1962.
E. LECANUET, *Montalembert*, 3 vols., París 1896-1902.
CH. GUILLEMANT, *P.-L. Parisis*, 3 vols., París 1916-25.
L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, 2 vols., París 1893.
C.-J. DESTOMBES, *Vie de S. É. le cardinal Régnier*, 2 vols., París 1885.
M. DE HÉDOUVILLE, *Mgr. de Ségur, sa vie, son action*, París 1957.
F. POUJOULAT, *Vie de Mgr. Sibour*, París 1857.
M.J. ROUËT DE JOURNEL, *Une russe catholique. La vie de Mme Swetchine*, París ²1953.
E. y F. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, 4 vols., París 1902-13.

d) Italia

«Archiva Ecclesiae» 3-4 (1960-61) 87-179 y 223-287.
SILVINO DA NADRO OFMCAP, *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa, 1574-1878*, Ciudad del Vaticano 1960.
A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turín ⁵1963.
P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall' Unità alla Repubblica*, Bari 1967.
—, *Dal Neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Roma 1957.
A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Milán 1912.
G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, 2 vols., Bari 1966.
I cattolici italiani dall'800 ad oggi, Brescia 1964.
T. CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, 4 vols., Turín 1888.
T. SALVEMINI, *La statistica ecclesiastica con especiale riguardo al clero in Italia*, Ferrara 1941.
G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Nápoles 1956.
C. CASTIGLIONI, *Gaysruck e Romilli, arcivescovi di Milano*, Milán 1938.
—, *Mons. Nazari di Calabiana*, Milán 1942.
E. FEDERICI, *Sisto Riario Sforza*, Roma 1945; también G. RUSSO, *Il Card. S. Riari Sforza e l'unità d'Italia*, Nápoles 1962.
J.E. BORREL, *Vie de Mgr. Charvaz*, Chambéry 1909.
P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vols., Zurich 1968-69.
A. CASTELLANI, *Il b. Leonardo Murialdo*, 2 vols., Roma 1966-68.

e) España

J. DEL BURGO, *Fuentes de la Historia de España. Bibliografía de las guerras carlistas y de las luchas políticas del siglo XIX*, 4 vols., Pamplona 1954-60.
V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España*, VI, Barcelona 1875.
P. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, III/2, Ratisbona 1872; reimpresión Graz 1956.
E.A. PEERS, *The Church in Spain 1737-1937*, Londres 1938.
—, *Spain, the Church and the Orders*, Londres 1939.
J.M. CUENCA, *La Iglesia española ante la Revolución liberal*, Madrid 1971.
J. BECKER, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX*, Madrid 1909.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, VII, Madrid ²1932.

f) Bélgica

Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Époque contemporaine. Colloque de Bruxelles 1967, Lovaina 1968.
A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique. Procès-verbaux, 1830-83*, 2 vols., Lovaina 1960-61.
—, *Instructions aux nonces de Bruxelles, 1835-89*, Bruselas 1961.
R. AUBERT, *Kirche und Staat in Belgien im 19. Jh.*, en *Beiträge zur deutschen und belgischen Verfassungsgeschichte im 19 Jh.*, pub. por W. CONZE, Stuttgart 1967.
V. MALLISON, *Power and Politics in Belgian Education, 1815-1961*, Londres 1963.
A. TIHON, *Le clergé et l'enseignement moyen pour garçons dans le diocèse de Malines, 1802-1914* (tesis mecanografiada), Lovaina 1970.
Prêtres de Belgique, 1838-1930, NRTh 57 (1930) 617-744.
150 jaar katholieke arbeidersbeweging in België, 1789-1939, pub. por. S. SCHOLL, 3 vols., Bruselas 1963-66.
N. PIEPERS, *La «Revue générale» de 1865 à 1940*, Lovaina 1968.

g) Portugal

F. DE ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal*, IV, 1-4, Coimbra 1917-23.
M. DE OLIVEIRA, *Historia eclesiástica de Portugal*, Lisboa 1940.

h) Gran Bretaña e Irlanda

J.H. WHYTE, *Historians of XIXth-cent. English Catholicism*, «Clergy Review» 52 (1967) 791-801.

The English Catholics 1850-1950, pub. por G.A. BECK, Londres 1950.

D. MATHEW, *Catholicism in England*, Londres 1936.

A History of Irish Catholicism, pub. por P.J. CORISH IV-V, Dublín 1968ss.

A. BELLESHEIM, *Geschichte der katholischen Kirche in Schottland*, Maguncia 1883.

P. THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vols., París 1899-1906.

O. CHADWICK, *The Victorian Church*, 2 vols., Londres 1966-1970.

C. BUTLER, *The Life and Times of Bishop Ullathorne*, 2 vols, Londres 1926.

W. WARD, *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, 2 vols., Londres 1897.

—, *The Life of J.H. Cardinal Newman*, 2 vols., Londres 1912.

E. PURCELL, *Life of Cardinal Manning*, 2 vols., Londres 1895.

i) Países Bajos

L.J. ROGIER - N. DE ROOY, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853-1953*, La Haya 1957.

P. ALBERS, *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden*, 2 vols., Nimega - La Haya 1903-04.

A. COMMISSARIS, *Van toen wij vrij werden 1795-1903*, 2 vols., Groningen 1929.

J. WITLOX, *De Katholieke Staatspartij*, 2 vols., 's-Hertogenbosch 1919-27.

J.A. DE KOK, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie. Numerieke aspecten van protestantisering en katholieke herleving in de Noordelijke Nederlanden 1580-1880*, Assen 1964.

j) Suiza

A. BÜCHI, *Die katholische Kirche in der Schweiz*, Munich 1902.

T. SCHWEGLER, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz*, Stans 1945.

K. MÜLLER, *Die katholische Kirche in der Schweiz seit dem Ausgang des 18. Jh.*, Einsiedeln 1928.

F. STROBEL, *Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jh.*, Olten 1954.

k) Escandinavia

A. PALMQVIST, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, 2 vols., Uppsala 1954-58.

K. KJELSTRUP, *Norvegia catholica 1843-1943*, Roma 1947.

J. METZLER, *Die apostolischen Vikariate des Nordens*, Paderborn 1919.

l) Rusia y Polonia

A.M. AMMANN, *Abriß der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Viena 1950.

A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie*, 2 vols., París 1922-25.

E. WINTER, *Rußland und das Papstum*, II: *Von der Aufklärung bis zur Oktoberrevolution*, Berlín 1961.

W. URBAN, *Ostatni etap dziejów Kościola w Polsce przed nowym tysiacleciem 1815-1965*, Roma 1966.

O. BEIERSDORF, *Papietswo wobec sprawy polskiej w latach 1772-1864 wybor źródel*, Breslau 1960.

J. WASILEWSKI, *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji Mohylowskiej*, Pinsk 1930.

J.A. MALINOWSKI, *Die deutschen katholischen Kolonien am Schwarzen Meere*, Stuttgart 1927.

ST. ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, V, Cracovia 1907.

J. BJELOGOLOVOV, *Akten und Dokumente in bezug auf die Organisation und Verwaltung der römisch-katholischen Kirche in Rußland*, San Petersburgo 1915.

A. WELYKYJ, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ukrainiae illustrantia*, II, Roma 1954.

S. OLSZAMOWSKA-SKOWRONSKA, *La correspondance des papes et des empereurs de Russie (1814-78) selon les documents authentiques*, Roma 1970.

m) Europa suroriental y oriente próximo

G.G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente cristiano*, 8 vols., Quaracchi 1906-30.

E. VON MÜLINEN, *Die lateinische Kirche im Türkischen Reiche*, Berlín 1903.

F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols., Oxford 1929.

A. SCHOPOFF, *Les Réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673-1904*, París 1904.

G. GOYAU, *Le protectorat de la France sur les chrétiens de l'Empire ottoman*, París 1895.

J. FRIEDRICH, *Die christlichen Balkanstaaten in Vergangenheit und Gegenwart*, Munich 1916.

B. RUPČIČ, *Entstehung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und Herzegowina und ihre Entwicklung b. z. J. 1878*, Breslau 1937.
I. SIMRAK, *Graeco-catholica Ecclesia in Jugoslavia*, Zagreb 1931.
P. TOCANEL, *Storia della Chiesa cattolica in Romania*, III: *Il Vicariato apostolico e le missioni dei Frati Minori Conventuali in Moldavia*, 2 vols., Padua 1960-65.
K. LÜBECK, *Die katholische Orientmission in ihrer Entwicklung dargestellt*, Colonia 1917.
HILAIRE DE BARENTON OFMCAP, *La France catholique en Orient durant les trois derniers siècles*, París 1912.
Les jésuites en Syrie 1831-1931, París 1931.
A. POSSETO, *Il patriarcato latino di Gerusalemme*, Milán 1938.
F. DE PORTU, *Notice sur le diocèse de Smyrne et le vicariat apostolique de l'Asie Mineure*, Esmirna 1908.
Sobre las Iglesias de rito oriental, v. cap. III.

n) Estados Unidos

J.T. ELLIS, *A Guide to American Catholic History*, Milwaukee 1959.
C.R. FISH, *Guide to the Materials for American History in Roman and other Italian Archives*, Washington 1911.
TH. MCAVOY, *Catholic Archives and Manuscript Collections*, «The American Archivist» 24 (1961) 409-414.
P. CADDEN, *The Historiography of the American Catholic Church 1785-1943*, Washington 1944.
H.J. BROWNE, *American Catholic History, a Progress Report, Research and Study*, CH 26 (1957) 372-380.
J.G. SHEA, *History of the Catholic Church in the United States*, 4 vols., Nueva York 1886-1892.
TH. MCAVOY, *A History of the Catholic Church in the United States*, Notre-Dame-Indiana 1969.
J.T. ELLIS, *American Catholicism*, Chicago 1956.
L. HERTLING, *Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten*, Berlín 1954.
R.F. MCNAMARA, *Etats-Unis*, DHGE XV, 1109-47.
A. GREELEY, *The Catholic Experience. An Interpretation of the History of American Catholicism*, Garden City 1968.
F. KENNEALLY, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives*, 2 vols., Washington 1966-68.
J.T. ELLIS, *Documents of American Catholic History*, Milwaukee 1956.
D. SHEARER, *Pontificia Americana. A Documentary History of the Catholic Church in the United States, 1784-1884*, Washington 1933.
P. GUILDAY, *The National Pastorals of the American Hierarchy, 1792-1910*, Washington 1923.
—, *A History of the Councils of Baltimore*, Nueva York 1932.

E. SHAUGHNESSY, *Has the Immigrant kept the Faith? A Study of Immigration and Catholic Growth in the United States*, Nueva York 1925.
J.A. BURNS, *The Growth and Development of the Catholic School System in the United States*, Nueva York 1912.
— - J. KOHLBRENNER, *A History of Catholic Education in the United States*, Nueva York 1937.
D. TH MCCOLGAN, *A Century of Charity: the first one hundred Years of the Society of St. Vincent de Paul in the United States*, 2 vols., Milwaukee 1951.
P.J. DIGNAN, *A History of the Legal Incorporation of Catholic Property in the United States, 1784-1932*, Washington 1933.
F. MCDONALD, *The Catholic Church and the Secret Societies in the United States*, Nueva York 1946.
R. CORRIGAN, *Die Propaganda-Kongregation und ihre Tätigkeit in Nord-Amerika*, Munich 1928.
TH. ROEMER, *The Ludwig-Missionsverein and the Catholic Church in the United States, 1838-1918*, Washington 1933.
R. CLARKE, *Lives of Deceased Bishops of the Catholic Church in the United States*, 3 vols., Nueva York 1888.
J.B. CODE, *Dictionary of the American Hierarchy*, Nueva York 1940.
R. BAUDIER, *The Catholic Church in Louisiana*, Nueva Orleáns 1939.
W. CASPER, *History of the Catholic Church in Nebraska*, 3 vols., Milwaukee 1960-66.
R. TRISCO, *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States*, Roma 1962.
W. SCHOENBERG, *A Chronicle of the Catholic Historiography of the Pacific Northwest, 1743-1960*, Spokane 1962.
E.V. O'HARA, *Pioneer Catholic History of Oregon*, Portland 1907.
CH. BLANCHARD, *History of the Catholic Church in Indiana*, 2 vols., Logansport 1898.
H.H. HEMING, *The Catholic Church in Wisconsin*, Milwaukee 1895-98.
J.F. KEMPKER, *History of the Catholic Church in Iowa*, Iowa City 1887.
R.F. SAXTON - E. HARRINGTON, *History of the Archdiocese of Boston*, Nueva York 1944.
J.H. LAMOTT, *History of the Archdiocese of Cincinnati*, Nueva York 1921.
M.J. HYNES, *History of the Diocese of Cleveland*, Cleveland 1953.
G. GARRAGHAN, *The Catholic Church in Chicago*, Chicago 1921.
G. PARÉ, *The Catholic Church in Detroit*, Detroit 1951.
J. SMITH, *The Catholic Church in New York*, 2 vols., Nueva York 1905.
L.J. KIRLIN, *Catholicity in Philadelphia*, Filadelfia 1909.
F.J. MAGRI, *The Catholic Church in the City and Diocese of Richmond*, Richmond 1906; también J.H. BAILEY, *A History of the Diocese of Richmond, the Formative Years*, Richmond 1956.
J.E. ROTHENSTEINER, *History of the Archdiocese of St. Louis*, 2 vols., St. Louis 1928.
J.M. REARDON, *The Catholic Church in the Diocese of St. Paul*, St. Paul 1952.

F. PARKMAN, *The Jesuits in North America*, Boston 1963.
V. O'DANIEL, *The Dominican Province of St. Joseph*, Nueva York 1942.
G. HERBERMANN, *The Sulpicians in the United States*, Nueva York 1916.
BR. ANGELUS GABRIEL, *The Christian Brothers in the United States*, Nueva York 1948.
M. DE L. WALSH, *The Sisters of Charity of New York, 1809-1959*, 3 vols., Nueva York 1960.
TH.P. MCCARTY, *Guide to the Catholic Sisterhoods of the United States*, Washington 1964.

o) Canadá

M. SHEEHAN, *A Current Bibliography of Canadian Church History*; «Canadian Historical Association Report» (desde 1964).
DOMINIQUE DE ST-DENIS OFMCAP, *L'Église catholique au Canada. Précis historique et statistique*, Montreal 1956.
H.H. WALSH, *The Christian Church in Canada*, Toronto 1956.
J.S. MOIR, *Church and State in Canada 1627-1867. Basic documents*, Toronto 1967.
L. POULIOT, *Canada*, DHGE XI, 675-698.
ALEXIS DE BARBÉZIEUX OFMCAP, *Histoire de la province ecclésiastique d'Ottawa*, 2 vols., París 1925.
W.P. BULL, *From MacDonnell to McGuigan. The History of the Growth of the Roman Catholic Church in Upper Canada*, Toronto 1939.
A. MORICE, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien*, III-IV, Winnipeg ^{4}1928.
A.A. JOHNSTON, *A History of the Catholic Church in Eastern Nova Scotia*, Antigonish 1963.
H. TÊTU, *Les évêques de Québec. Notices biographiques*, Quebec 1889.
MGR. TANGAY, *Répertoire général du clergé canadien*, Montreal 1893.
L.E. HAMELIN, *Évolution numérique du clergé catholique dans le Québec*, «Recherches sociographiques» 2 (1961) 189-243.
Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, 9 vols., Quebec 1887-98; — *publiés dans le diocèse de Montréal*, 13 vols., Montreal 1887-1926.

p) Australia

P.F. MORAN, *History of the Catholic Church in Australasia*, 2 vols., Sydney 1896.
P. O'FARRELL, *The Catholic Church in Australia, 1788-1967*, Londres 1968.
Documents in Australian Catholic History, pub. por P. O'FARRELL, 2 vols., Londres 1969.

q) América Latina

R. SREIT - J. DINDINGER, *Bibliotheca Missionum*, III, Friburgo de Brisgovia 1927.
J.L. MECHAN, *Church and State in Latin America*, Chapell Hill ^{2}1966.
E. RYAN, *The Church in the South American Republics*, Nueva York 1932.
The Conflict between Church and State in Latin America, pub. por. F.B. PIKE, Nueva York 1964.
J.J. KENNEDY, *Catholicism, Nationalism and Democracy in Argentina*, Notre-Dame/Indiana 1958.
J.S. CAMPOBASSI, *Laicismo y catolicismo en la educación pública argentina*, Buenos Aires 1961.
F. LÓPEZ MENÉNDEZ, *Compendio de la historia eclesiástica de Bolivia*, La Paz 1965.
P.F. DA SILVERIA CAMARGO, *Historia eclesiástica do Brasil*, Petrópolis 1955.
J. DORNAS FILHO, *O padroado e la Igreja brasileira*, São Paulo 1939.
JULIO MARIA, *A Religião: Livro do Centenario*, I, Río de Janeiro 1900; sobre las órdenes, congregaciones y asociaciones piadosas.
C SILVA COTAPOS, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago de Chile 1925.
M. CRUCHAGA MONTT, *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Chile*, Madrid ^{2}1929.
J.M. GROOT, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, 4 vols., Bogotá, 1889-93.
J.P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Londres 1885.
B.E. HADDOX, *Sociedad y religión en Colombia*, Bogotá 1965.
J. MARAMILLO, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá 1964.
J.T. DONOSO, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, 2 vol., Quito 1934-36.
M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, V, México ^{3}1928.
J. BRAVO UGARTE, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939*, México 1941.
J. RAMÍREZ CABAÑAS, *Las relaciones entre México y el Vaticano*, México 1928.
G. DECORME, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, 2 vols., Guadalajara 1914-21.
R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, V, Burgos 1962.
A. WATTERS, *A History of the Church in Venezuela 1819-1930*, Chapell Hill 1933.
F.B. PIKE. *The Catholic Church in Central America*, RPol 21 (1959) 83-113.

3. *Las Iglesias católicas de rito oriental*

J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, París 1962.
—, *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines*, Jerusalén 1956.

S. SIDAROUS, *Les patriarcats dans l'Empire ottoman et spécialement en Égypte*, París 1907.
Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale, Ciudad del Vaticano 1932.
C. DE CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques* (= *Histoire des conciles*, pub. por HEFELE-LECLERCQ XI), 2 vols., París 1949-52.
S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti, 3.ª serie, Roma 1931ss.
C. CHARON (= C. Korolewski), *Histoire des patriarcats melkites*, II-III Roma - París 1910-11.
A. D'AVRIL, ROC 3 (1898) 1-30 265-281.
T. ANAISSI, *Bullarium Maronitarum*, Roma 1911.
G. BELTRAMI, *La Chiesa caldea nel secolo dell'unione*, Roma 1933.
M. CRAMER, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute. Eine Orientierung*, Wiesbaden 1959.
V. INGLISIAN, *Hundertfünfzig Jahre Mechitaristen in Wien 1811-1961*, Viena 1961.
E. LIKOWSKI, *Dzieje Kosciola unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, 2 vols., Varsovia ²1906.
Los artículos Maronites, Nestorienne (Église), Roumanie, Syrienne (Église) en DThC; Alep, Antioche, Antonins, Arménie, Audo, Beyrouth, Constantinople, Égypte en DHGE.
A. KORCZOK, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien*, Leipzig 1921.
N. NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae in terris Coronae S. Stephani*, 2 vols., Innsbruck 1885.
I. RADU, *Istoria diocezei romane-unite a Orazü-Mari*, Oradea Mare 1930.
Véase también A.M. AMMANN, l.c. (sub 2.1).

4. *Historia de las misiones*

Bibliotheca Missionum, iniciada por R. STREIT, continuada por J. DINDINGER, Münster - Aquisgrán; Friburgo de Brisgovia 1916ss), VIII, XII-XIV, XVII-XXI, XXVII.
«Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide» I (1622-1866) II (1867-1906), Roma 1907.
S. DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, III: *Les Missions Contemporaines (1800-1957)*, París 1958.
K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, IV/VI: *The Great Century*, Nueva York 1941.
A. LAUNAY, *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères*, 3 vols., París 1894.
F. SCHWAGER, *Die katholische Heidenmission der Gegenwart*, I-IV, Steyl 1907.

5. *Órdenes y congregaciones*

M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 2 vols., Paderborn ³1932-34.
Ordini e Congregazioni religiose, pub. por M. ESCOBAR, 2 vols., Turín 1951-53.
CH. TYCK, *Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses et les instituts missionnaires du XIXe siècle*, Lovaina 1892.
H.C. WENDLANDT, *Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918*, Paderborn 1924.
S. HILPISCH, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Friburgo de Brisgovia 1929.
PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, VI y VII, Maredsous 1948 y 1956.
P. WEISSENBERGER, *Das benediktinische Mönche im. 19./20. Jh.*, Beuron 1958.
L.F. LEKAI, *Geschichte und Wirken der Weißen Mönche. Der Orden der Cisterzienser*, Colonia 1958.
N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense*, 3 vols., Straubing 1949-56.
A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma ²1948.
A. MORTIER, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, VII, París 1914.
H. HOLZAPFEL, *Manuale historiae Ordinis FF. Minorum*, Friburgo de Brisgovia 1909.
M. DE POBLADURA, *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum capucinorum*, III, Roma 1951.
R. VILLOSLADA, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Madrid ²1954.
P. ALBERS, *Liber saecularis historiae Societatis Iesu ab anno 1814 ad annum 1914*, Roma 1914.
H. AZZOLINI, AHSI 2 (1933) 88-92 (estadísticas 1814-1932).
J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle. 1814-1914*, 4 vols., París 1914-22.
L. FRÍAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia moderna de España*, 2 vols., Madrid 1923-44.
B. BASSET, *The English Jesuits*, Nueva York 1968.
P. GALLETTI, *Memorie storiche intorno alla Provincia Romana della Compagnia di Gesú 1814-1914*, Prato 1914.
A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia torinese*, V, Chieri 1920.
A. ALDEGHERI, *Breve storia della Provincia veneta della Compagnia di Gesù 1814-1914*, Venecia 1914.
VOLPE, *I Gesuiti nel Napoletano 1804-1914*, 3 vols., Nápoles 1914-15.
F. STROBEL, *Die Jesuiten und die Schweiz*, Olten 1955.
G. DECORME, *Historia de la Compañía de Jesús en la República mejicana durante el siglo XIX*, Guadalajara 1914.

T HUGUES, *History of the Society of Jesus in North America,* II-IV, Nueva York 1908-13.
A. BROU, *Cent ans de missions 1815-1934. Les jésuites missionnaires au XIXe et XXe siècle,* París 1935.
E. HOSP, *Die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers,* Graz 1924.
M. DE MEULEMEESTER, *Histoire sommaire de la Congrégation du T.S. Rédempteur,* Lovaina ²1958.
G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes,* 9 vols., París 1936-53.
K. ZÄHRINGER, *Die Schulbrüder,* Friburgo de Brisgovia 1962.
H. NEUFELD, *Die Gesellschaft Mariens,* Munich 1962.
P. COSTE - G. GOYAU, *Les Filles de la Charité,* París 1933.
J.F. DEVAUX, *Les Filles de la Sagesse,* II, Cholet 1955.
L. ZIEGLER, *Die Armen Schulschwestern von U.L.F.,* Munich 1935.
A. HILLENGASS, *Die Gesellschaft vom hl. Herz Jesu,* Stuttgart 1917.

6. *Historia de la teología*

E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIXe siècle,* 3 vols., Bruselas 1947-1952.
M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Friburgo de Brisgovia 1933; trad. ital. *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai nostri tempi,* Vita e Pensiero, Milán 1937.
L SCHEFFCZYK, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.,* Brema 1965.

Parte primera

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA REVOLUCIÓN

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

INSTITUTO DIOCESANO DE ... PASTORAL BILBAO BIBLIOTECA
OBISPADO DE BILBAO BIBLIOTECA

Introducción

La Iglesia católica a fines del siglo XVIII

La crisis de la Iglesia del antiguo régimen

Hoy día, por un lado, se va comprendiendo cada vez más que «la crisis del espíritu europeo entre 1680 y 1715», de la que ya en 1935 hablaba en su obra el historiador francés de la literatura, Paul Hazard, era en realidad una crisis de crecimiento (cf. tomo VI, cap. XVIII), en la que muchos elementos positivos y preñados de futuro pugnaban por hallar expresión y cobrar forma en el plano intelectual y en la esfera de las instituciones. Por otro lado, no se puede negar el hecho de que el siglo XVIII fue un período sumamente difícil para todas las iglesias cristianas, pero para la Iglesia romana en particular fue un período con muchos más fenómenos de decadencia que indicios de renovación. Es verdad que externamente se conservó el poder de esta Iglesia, que se sabía en posesión de incalculables riquezas, gozaba de numerosos privilegios y estaba sostenida por el Estado, al parecer considerablemente, aunque en realidad su prestigio se tambaleaba. Año tras año se producían nuevas discordancias. Hasta que al fin se puso plenamente de manifiesto la discrepancia entre un mundo que se hallaba en plena evolución económica, social y cultural por un lado, y por otro una jerarquía eclesiástica que sencillamente no era capaz de distinguir entre las verdaderas exigencias de la fe y los accesorios intrascendentes con que la Iglesia y la teología se habían

cargado en el transcurso de los siglos y que, como consecuencia de ello, se aferraba a posiciones totalmente superadas.

Esto se acusaba con especial claridad en la santa sede. El galicanismo y el febronianismo no encarnaban meramente las tesis de una escuela determinada. Ambas ideologías eran más bien la expresión doctrinal de una actitud anticurial que en la entera Europa católica se iba convirtiendo más y más en patrimonio común. Numerosos miembros del clero, de la alta burocracia, de la justicia, etc., estimaban como cosa natural que la suprema potestad espiritual del papa no era más que un mero título honorífico. Esta desvalorización de la autoridad del papa vino reforzada todavía por lo equívoco de su posición de pequeño soberano italiano. En la Europa del despotismo ilustrado los gobiernos se esforzaban por mejorar la situación económica de sus estados, por reformar las instituciones en un sentido más racional y por promover la instrucción pública. En aquella Europa, la administración anticuada y retrógrada del Estado de la Iglesia suscitó naturalmente críticas y comentarios sarcásticos. A ello hay que añadir que aquel Estado tan vulnerable se hallaba en una situación internacional verdaderamente difícil. Era objeto de las rivalidades entre Viena, París y Madrid, y así forzaba a su soberano a navegar constantemente entre dos aguas y a concluir nuevos y nuevos compromisos. Así, el padre común de todos los fieles se hallaba en la imposibilidad de elevarse por encima de los partidos y de hacer valer una autoridad realmente supranacional. El poder temporal, que se reivindicaba como prerrequisito irrenunciable de la independencia del pontificado con respecto al mundo, en realidad se había convertido en causa de una nueva debilidad de esta institución. Existían, no obstante, cosas todavía más graves. No se puede menos de dar la razón al profesor Rogier cuando, tocante al entero siglo XVIII —con la excepción del pontificado de Benedicto XIV—, hace las siguientes observaciones: «En general, el influjo efectivo de Roma sobre el acontecer mundial fue sumamente exiguo; hasta sus relaciones con el desarrollo del pensamiento se redujeron a meras protestas estereotipadas y estériles. Si se da una ojeada de conjunto a la historia de la cultura del siglo XVIII, se echa constantemente de menos la participación de la Iglesia y de su dirección suprema en las discusiones sobre cuestiones candentes del tiempo. Si alguna vez intervenía Roma de alguna manera, era en forma totalmente negativa: con un *monitum*, un anatema, o imponiendo el precepto del silencio. Desgraciadamente, Roma descuidó el diálogo con una generación, como la del siglo XVIII, tan dominada por la corriente del tiempo»[1]. En vísperas de las subversiones de 1789 se verificó como nunca lo que el presidente Charles de Brosses había formulado ya en 1740 en los términos siguentes: «Si en Europa va disminuyendo de día en día el crédito de la santa sede, ello depende de que cada vez se va perdiendo más la comprensión de su modo anticuado de expresarse.»

No cabe duda de que la gran multitud de la población cumplía todavía exteriormente sus deberes religiosos. Sin embargo, la práctica religiosa era debida con frecuencia, más que a verdadera convicción, a adaptación a una estructura global de tradiciones de la sociedad. Sobre todo la nobleza y la burguesía culta se emanciparon cada vez más bajo el influjo de la ilustración. La filosofía se vio espoleada por los progresos de las ciencias experimentales, como también por la desilusión a que dieron lugar las interminables y estériles controversias en torno al jansenismo. Consecuencia de ello fue el que la filosofía acabara por ocupar como modelo de pensamiento el puesto que hasta entonces había ocupado la teología. Este proceso fue fomentado notablemente por el hecho de que la mayor parte de la Iglesia oficial se obstinaba en formar paladines de una concepción global del mundo, de la ciencia, de la sociedad y de la educación, en la que todo estaba fijado de antemano inamoviblemente, de modo que no quedaba en realidad ya el menor campo de acción para el progreso, tanto en la esfera del pensamiento como en el sector de las realidades prácticas. En un mundo apasionado por la modernidad era inevitable la reacción contra tales pretensiones cada vez más anacrónicas. Más y más se fueron intensificando los empeños por organizar la vida social sobre una base secularizada, por exaltar la autonomía del individuo frente a todas las autoridades políticas y eclesiásticas y por reclamar una religión natural que respondiera a lo que está encerrado en el corazón humano,

1. ROGIER KG 29

una religión que tolerara todas las opiniones, que reemplazara no sólo ridículos ejercicios devotos, en los que se veían manifestaciones de la superstición, sino incluso los dogmas, los sacramentos y la entera organización eclesiástica.

Este movimiento partió de Inglaterra y no tardó en extenderse a Francia y también a Alemania. Y en Alemania, donde desde la guerra de los treinta años se habían apiñado en el sur católico los centros culturales, el norte protestante recuperó rápidamente su retraso. Desde mediados del siglo apareció incluso como portador de los valores realmente prometedores de futuro, y ello en contraste con el estancamiento intelectual de los más importantes centros católicos de formación, para los que se fue convirtiendo más y más en una argolla la *ratio studiorum* de los jesuitas, que a partir de entonces vino a ser completamente inmoderna. A pesar de todo, la ilustración católica trató todavía de hacer frente al desafío protestante y a la propagación de la indiferencia religiosa y hasta de la incredulidad, así como de combatir la esclerosis de la Iglesia de la contrarreforma y de agrupar todas las fuerzas vivas con el fin de contribuir al triunfo de una mística de la salvación que respondiera al desarrollo de las ciencias profanas y asignara un puesto adecuado al empeño de la humanidad por mejorar las condiciones de vida en la tierra[2]. Sin embargo, el número de sus adeptos era relativamente pequeño. Además, en Francia y en Italia se vio con frecuencia comprometida por sus relaciones con los jansenistas. Pero su esfuerzo de búsqueda, si bien abundaba en intuiciones que apuntaban al futuro, era ante todo un mero avanzar a tientas con gran timidez, que en muchos — exactamente como en la fermentación que ha seguido al concilio Vaticano II — causó una impresión de desconcierto y confusión doctrinal y de desintegración del catolicismo tradicional. Todo esto debía reforzar todavía en los contemporáneos la impresión de que el catolicismo tenía que hacer frente a una crisis doblemente seria, ya que a los ataques venidos de fuera se añadía una grave desazón interna.

Los dirigentes responsables de la Iglesia católica carecieron

2. V. las interesantes e instructivas exposiciones de B. PLONGERON en su artículo *L'«Aufklärung» catholique en Europe occidentale, 1770-1830* «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 16 (1969) 557-605.

de la perspicacia que habría sido necesaria para elaborar una nueva antropología de la religión que respondiera tanto al mensaje de la revelación como a la nueva orientación intelectual de la época. Ni tampoco lograron acabar con la confusión — que se remontaba hasta la edad media — entre las auténticas estructuras eclesiales y las estructuras aristocráticas del *ancien régime* que no tenían nada que ver con el Evangelio, como era el caso del sistema de prebendas. Desde el concilio de Trento no se había logrado nunca corregir o abolir este sistema de prebendas, por oponerse al mismo los soberanos, que lo aprovechaban para contentar a su nobleza, situando así a sus vástagos. Lo intolerable de este sistema se fue revelando cada vez con más claridad, tanto en el plano pastoral como en el social. Se podía prever que a la primera ocasión sería barrido por el espíritu del tiempo en la mayor parte de Europa, lo cual entrañaba desde luego el peligro de que tal reforma de las estructuras, de suyo saludable, apareciera a muchos como el preludio de la desaparición de la Iglesia en cuanto tal, dado que dicha reforma se llevó a cabo contra la voluntad de las autoridades eclesiásticas, ya que éstas se vieron totalmente sorprendidas por lo repentino de un derrumbamiento que no habían previsto.

En todo caso, muchas instituciones eclesiásticas estaban taradas hacia fines del antiguo régimen. Muy en particular estaba debilitado el entero sector monástico. Cierto que casi en todas partes había monjes de fe ardiente, e incluso en mayor número de lo que permiten conjeturar insulsas generalizaciones. Con todo, hacía ya tiempo que el claustro, en cuanto institución, no aparecía ya a los ojos del mundo como lugar especialmente convincente por la práctica de las virtudes evangélicas. Es verdad que los conventos no eran centros de corrupción, como los presentaba cierto tipo de literatura.

Con todo, dentro de sus muros el tono religioso general era bastante mediocre. Prescindiendo de algunas órdenes especialmente severas, como los cartujos, los trapenses o los carmelitas y toda una serie de eruditos en otros monasterios, sus moradores no eran con frecuencia a los ojos del mundo más que holgazanes con pingües rentas, que administraban extensas posesiones y mantenían edificios extraordinariamente costosos.

Por lo demás, muchos de aquellos monasterios, fundados en la edad media, estaban hacía bastante tiempo medio vacíos, lo cual era también un argumento contra ellos. Las órdenes mendicantes, ciertamente, provocaban menos con sus escasas riquezas, pero sus miembros sufrían una crisis de tibieza en la fe, a la que se asociaba, sobre todo en los países meridionales, una crisis de la disciplina. Si bien las órdenes mendicantes tenían casi en todas partes celosos predicadores y apóstoles del amor al prójimo, una parte considerable de sus miembros formaba una *plebe eclesiástica* poco edificante que ofrecía fácil blanco a los denigradores de los votos religiosos. Ahora bien, los adversarios de la vida monástica no criticaban solamente el frecuente languidecimiento y las demasiadas flaquezas de esta institución, sino que además afirmaban que las órdenes eran totalmente inútiles para la sociedad. Sólo hallaban gracia ante sus ojos las órdenes que se consagraban exclusivamente a la enseñanza o al cuidado de los enfermos.

Así no era de extrañar que los gobiernos, estimulados por la opinión pública, durante la segunda mitad del siglo XVIII secularizaran parte de los conventos y destinaran sus bienes a la fundación de nuevas parroquias, necesarias desde hacía tiempo debido al crecimiento demográfico, al sostenimiento de las escuelas o de centros de asistencia a los pobres, aunque, por lo demás, se habría preferido ver transformados aquellos establecimientos en oficinas del Estado. Desde este punto de vista, las medidas radicales adoptadas por los revolucionarios franceses sólo representaban en último término el coronamiento de una política que, desde hacía un cuarto de siglo, se había ido desarrollando en todos los países católicos y contra la cual las autoridades eclesiásticas, perfectamente conscientes de la situación nada recomendable, protestaban con poca convicción. Así en la república de Venecia, sólo de 1748 a 1797, fueron cerrados no menos de 127 conventos.

Análogas medidas se adoptaron, como quedó ya expuesto en el volumen precedente, en Toscana, en el ducado de Parma, en Lombardía, en España y — de forma especialmente sistemática — entre 1780 y 1790 en las diferentes provincias de la monarquía austríaca. En Francia, una acción semejante fue promovida y organizada por el mismo clero, no obstante las protestas del papa.

Una *Commission des réguliers*[3] — cuyo promotor fue el arzobispo de Toulouse Loménie de Brienne, administrador competente y hombre solícito del buen nombre de la Iglesia en la sociedad, pero que «estaba más cerca de los filósofos que del cristianismo» — propuso al rey en 1768 una serie de medidas que tenían por objeto elevar la edad de la profesión religiosa a fin de garantizar mejor la libertad de la misma, reformar las constituciones de las órdenes antiguas a fin de tener en cuenta la evolución de la actitud religiosa desde su fundación, reforzar el control de los obispos sobre las órdenes no sujetas a su jurisdicción, y prescribir un número mínimo de monjes por convento. Esto condujo a la supresión de 426 conventos, cuyos bienes fueron puestos a la disposición de las diócesis, y a la desaparición de toda una serie de congregaciones menores que reconocidamente constituían «la parte verdaderamente ruinosa del monaquismo» (Chevallier). Dicha *Commission des réguliers* pretendía sin duda alguna la reforma de los religiosos más bien que la abolición de las órdenes. Sin embargo, recurrió a la autoridad del Estado, ignoró sistemáticamente todos los reparos puestos por la santa sede y adoptó un punto de vista mucho más utilitarista que religioso. Y precisamente este modo de proceder creó «un precedente que la Constituyente recordaría veinte años más tarde» (Latreille).

Si bien la crisis se manifestaba en forma especialmente grave entre los religiosos, se dejaba sentir también en el clero secular, aunque con muy grandes diferencias de un país a otro. Así, por ejemplo, en las provincias belgas y en la región del Rin la situación era relativamente satisfactoria, mientras que en el reino de Nápoles y en algunas regiones de España era muy lastimosa. El hecho de que un grandísimo número de sacerdotes viviera de las rentas de un beneficio o incluso de otras fuentes bastante turbias, sin ejercer ningún género de función pastoral, proyecta la luz sobre una de las lacras más manifiestas de la Iglesia a fines del antiguo régimen. Cierto que en el transcurso del siglo XVIII se pudo observar en diferentes regiones que se ponía empeño en mejorar la educación intelectual y espiritual del bajo clero, y hacia fines del siglo eran con frecuencia más numerosos que un siglo antes los

3. Cf. P. CHEVALLIER, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique, 1776-89*, 2 vols., París 1959.

sacerdotes cultos y los pastores sacrificados por su grey. Esto, sin embargo, no excluye la existencia de numerosos abusos, que la opinión pública ilustrada cada vez tenía mayor dificultad en aceptar.

En este terreno, como también en otros, las constataciones objetivas no deben hacer olvidar al historiador que también las reacciones psicológicas desempeñan un papel considerable. Por otro lado se podía observar una tendencia a elevar el nivel cultural del clero bajo; aunque buena parte de este clero, no sólo en Francia, sino también en Italia y en la parte occidental de Alemania, se dejó ganar para las doctrinas richerianas que apuntaban a la restricción de la autoridad del papa y de los obispos y prepararon el camino a las ideas democráticas, traducidas luego en la constitución civil del clero, lo cual fue además facilitado por el hecho de que muchos párrocos creyeran tener razón de quejarse del despotismo episcopal, y se consideraran víctimas de una mala repartición de las rentas de los bienes eclesiásticos. A esto hay que añadir que la recaudación de los diezmos en el campo originaba un creciente descontento, que fue intensificado en algunos países, como por ejemplo Francia, por una *reacción feudal* de los beneficiarios de los diezmos. Hay que añadir también que la ya antigua opinión, sostenida por muchos funcionarios del gobierno, de que el clero es únicamente depositario de sus inmensas tierras y que sus privilegios dependen exclusivamente de la decisión del soberano, fue ganando cada vez más terreno en los círculos interesados por la modernización de las instituciones.

De modo que no sólo se estigmatizaron abusos, sino que cada vez se pusieron más sistemáticamente en cuestión los fundamentos del poder de la Iglesia del antiguo régimen, su riqueza, su prestigio, su misma autoridad moral. Así en vísperas de las tempestades de la revolución, la Iglesia católica hacía realmente una muy flaca impresión, y ello aun a pesar de tales o cuales empeños esporádicos, al principio todavía en germen, y a pesar de todas las energías espirituales existentes, cuya fuerza se manifestó después en el transcurso de las atribuladas circunstancias. Dichas energías explican también que la Iglesia volviese a levantar cabeza tan rápidamente. El desconcierto reinante en las opiniones y en las ideas, en conexión con el hecho de estar el alto clero y las clases dirigentes acostumbrados desde hacía mucho tiempo a intervenciones

del gobierno en los asuntos eclesiásticos, dificultó todavía más la resistencia católica, con el agravante de faltar una dirección coherente y firme. De hecho, precisamente cuando estalló repentinamente en Francia la tempestad, que luego se fue extendiendo hasta arrastrar la mayor parte de la Europa católica, se habría necesitado urgentemente en la dirección de la Iglesia un hombre genial dotado de una energía nada común. En aquel momento, sin embargo, ocupaba la sede de Pedro un papa de conciencia, sí, pero que carecía de las dotes que, en tan difíciles circunstancias, eran absolutamente necesarias.

Pío VI

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR XVI, 3 (bibl.); V. GENDRY, *Pie VI*, 2 vols., París 1942; DThC XII, 1653-69; SEPPELT-SCHWAIGER V, Munich ²1959, 484-490, 547 (bibl.). Además: I. RINIERI, *Relazioni storiche tra Pio VI e la corte di Napoli negli anni 1776-1799*, Turín 1910; G. SORANZO, *Peregrinus Apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna*, Milán 1937. Sobre las relaciones con la Francia revolucionaria, cf. cap. I.

Sobre el conclave, cf. sobre todo. E. PACHECO Y DE LEYVA, *El conclave de 1774-1775*, Madrid 1915. Además, J. GENDRY, «Revue des questions historiques» 51 (1892) 424-485; F. MASSON, *Le cardinal de Bernis*, París 1903, 300-318; también E. HARDER, *Der Einfluss Portugals bei der Wahl Pius' VI*, Königsberg 1882, por razón de los documentos.

Sobre la administración del Estado de la Iglesia: C. DE CUPIS, *Le vicende dell'agricoltura e della pastorizia nell'agro romano*, Roma 1911, 330-347 367; E. PISCITELLI, *La riforma di Pio VI e gli scrittori economici italiani*, Milán 1958; sobre esto F. VENTURI, RSIt 71 (1959) 135-142; L. DEL PANE, *Lo Stato pontificio e il movimento riformatore del Settecento*, Milán 1959.

La cuestión de la más o menos radical aplicación del breve de disolución de la Compañía de Jesús se cernía como una pesadilla sobre el conclave reunido después de la muerte de Clemente XIV y que se prolongó durante más de cuatro meses (5 octubre 1774-15 febrero 1775). Los cardenales de la corona, que por lo demás ni siquiera estaban de acuerdo entre sí — Austria y Francia deseaban una aplicación moderada del breve, mientras que España y

Portugal optaban por una ejecución radical —, tropezaron con el grupo de los *zelanti* *, que lamentaban la capitulación de Clemente XIV ante las grandes potencias, pero por su parte estaban indecisos entre varios candidatos. Después de numerosas e inútiles tentativas, Zelada, que hacía de mediador, logró que todos los *zelanti* se pusieran de acuerdo en la candidatura de Braschi, el cual, si bien pasaba por ser amigo de los jesuitas, bajo los dos pontificados anteriores se había mantenido al margen de todas las controversias político-religiosas. Esta candidatura fue apoyada ahincadamente por el cardenal de Bernis, legado francés, que logró hábilmente eliminar los últimos reparos de los austríacos y españoles, de modo que al fin fue elegido Braschi por unanimidad.

Gianangelo Braschi, que por veneración hacia Pío V asumió el nombre de Pío VI, había visto la luz el 25 de diciembre de 1717 en Cesena, al norte de los estados pontificios. Había estudiado leyes y en 1758 había sido ordenado sacerdote. La protección del cardenal T. Ruffo, legado en Ferrara, y sus dotes personales le habían facilitado un rápido ascenso en la curia. En 1766 había sido nombrado por Clemente XIII tesorero de la Cámara Apostólica, es decir, ministro de hacienda, y había logrado sanear un tanto la situación financiera del Estado de la Iglesia. El infortunio que le persiguió en los últimos años de su vida lo idealizó, presentándolo como un papa mártir. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre el mito y la realidad. El nuevo papa era, sí, piadoso, recto e irreprochable e incluso mostró verdadera fortaleza en la tribulación. Era, sin embargo, una personalidad poco destacada, vanidoso y mundano, se enorgullecía de su bella y magnífica presencia y tenía empeño en imitar a León X, protector de las letras y de las artes. Gastó no poco dinero en el embellecimiento de la Ciudad Eterna, promovió las excavaciones arqueológicas y se rodeó de cardenales eruditos, como Garampi y Gerdil. Hizo además revivir el nepotismo, practicándolo en un grado superior al de cualquier otro papa del siglo XVIII, en primer lugar en favor del hijo de su hermana, Luigi, para quien hizo construir en Roma un suntuoso palacio. En el transcurso de su pontificado, que duró

* Así se designaba a los prelados que defendían (s. XVIII y principios del XIX) los intereses de la Iglesia frente a las concesiones y puntos de vista políticos. Nota del traductor.

más de un cuarto de siglo, demostró repetidas veces que carecía de energía y de perspicacia: vacilaba al tomar una decisión ante las diferentes propuestas de sus consejeros y se dejó absorber por cuestiones de prestigio totalmente secundarias como, por ejemplo, la ridícula disputa que mantuvo durante largos años con el rey de Nápoles sobre el tributo del palafrén (los reyes de Nápoles debían enviar cada año al papa, señor feudal de su reino, un palafrén blanco en calidad de tributo). Sabía también, sin embargo, actuar con independencia y por iniciativa propia. Aunque había sido en el conclave el candidato de los *zelanti*, abandonó inmediatamente el punto de vista de éstos y practicó una política elástica y moderada a fin de no atacar de frente y ofender a las cortes europeas. Con ello, sin embargo, no dejó prácticamente la menor iniciativa al cardenal Pallavicini, que le había sido impuesto por los soberanos. Igualmente solícito del bienestar de sus súbditos y de la defensa de los derechos de la Iglesia, se dedicó a conciencia a su doble tarea de soberano secular y de *pontifex maximus*.

Dado que en el momento de su elección era todavía relativamente joven, abrigaba grandes proyectos. En la administración de los estados pontificios mostró proyectos de reforma inspirados en parte por las teorías mercantilistas. Sus empresas, sin embargo, estaban con frecuencia mal planeadas o eran mal ejecutadas. No obstante, algunas de ellas no carecían de interés: así, por ejemplo, la creación del catastro, emprendida con la ayuda del cardenal Boncompagni Ludovisi [4], que, sin embargo, fracasó ante la re-resistencia de los aristócratas terratenientes; la mejora de las vías de comunicación, la modernización de los puertos de Anzio y Terracina; el desagüe de gran parte de los pantanos pontinos. Estos trabajos exigían recursos financieros que no estaban a su disposición y así, juntamente con los enormes gastos destinados a perpetuar la memoria del papa en Roma, dieron lugar a una imponente elevación del gravamen público incluso antes de la invasión francesa. Por otro lado, Pío VI vacilaba constantemente entre una política de mejora de la situación en la *campagna* romana y una política proteccionista en el sector de la fabricación y del comercio. Aparte de esto, le perjudicó la desacertada elección de sus colabora-

4. Cf. U. COLDAGELLI, DBI XI, 712-719.

dores y la indiferencia de los círculos romanos, aun cuando el espíritu de reforma iba penetrando poco a poco en una parte de la clase dirigente.

Pío VI desde un principio tuvo que hacer frente, en calidad de pontífice, a una situación especialmente difícil. Esto no cambiaba lo más mínimo ni siquiera por el hecho de poderse registrar en Francia y Portugal un cierto mejoramiento de la situación general: en Francia, el nuevo monarca, Luis XVI, se mostró bastante bien intencionado, y en Portugal, tras la elevación al trono de la piadosa reina María I, *el año* 1777, cayó en desgracia Pombal y fue licenciado. La santa sede, sin embargo, tropezó con la hostilidad anticurial de la opinión pública y de los gobiernos, que ponían empeño en ir retirando al papa una concesión tras otra con el fin de reforzar su propia influencia en el clero nacional. En el volumen precedente se trató ya de la inútil lucha defensiva de Pío VI contra la política eclesiástica del emperador austríaco José II. También se hizo referencia al conflicto del papa con los príncipes alemanes en la disputa de la nunciatura de Munich y tocante a la Declaración de Ems, así como a los grandes desvelos que le ocasionaban las reformas del gran duque de Toscana precisamente a las puertas de los estados pontificios, y a las tensiones constantemente reiteradas con Rusia por causa de la incorporación de los católicos polacos en base a las anexiones de 1772, 1793 y 1795. Pío VI, consciente de su debilidad, procuró ganar tiempo en la medida de lo posible. En cambio, procedió con más energía contra la infiltraciones del reformismo jansenista en Roma, logró la dimisión del obispo Scipione de Ricci, y tras ocho años de rémoras condenó por fin en la bula *Auctorem fidei*, de 28 de agosto de 1794, los decretos principales del sínodo de Pistoya. En la cuestión de los jesuitas maniobró con extraordinaria cautela a fin de no enfrentarse abiertamente con las cortes borbónicas, aunque al fin aceptó tácitamente que se fuera reconstituyendo secretamente la orden en torno al núcleo que había perdurado en la parte occidental del imperio ruso.

El estallido de la revolución francesa, el año 1789, y sus repercusiones en el transcurso de los años siguientes iniciaron un período todavía mucho más amenazador para la Iglesia católica en general y para la santa sede en particular. Sin embargo, Pío VI

se mostró en sus últimos años más vacilante que nunca tocante a la actitud que convenía adoptar y se vio arrastrado de acá para allá entre los consejos opuestos de su corte. Mostró, en frase de Godechot, «más animosa terquedad que verdadero olfato político», como veremos más en detalle.

I. La revolución francesa y Pío VI

FUENTES: Orientación, sobre todo tocante a las fuentes todavía inéditas: *P. Caron, Manuel pratique pour l'étude de la Révolution française*, París ²1947; L. Le Grand, *Les sources de l'histoire religieuse de la Révolution aux Archives Nationales*, París 1914, a completar con G. Bourgin, *Les sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France moderne*, París 1929, 97-115; E. Audard, *Histoire religieuse de la Révolution française aux Archives Vaticanes*, RHEF 4 (1913) 516-545; E. Sevestre, *Étude critique des sources de l'histoire religieuse de la Révolution en Normandie*, París 1916; B. Plongeron, *Conscience religieuse* (infra) 305-317.

A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790-1800*, 2 vols., París 1857; *Collection générale des brefs et instruction du Pape Pie VI relatifs à la Révolution française*, ed. dir. por J. Guillon, París 1798; G. Bourgin, *La France et Rome de 1788 à 1797. Regeste des dépêches du cardinal secrétaire d'État*, París 1909; *Correspondance secrète de l'abbé de Salamon, chargé d'affaires du Saint-Siège pendant la Révolution*, ed. dir. por De Richemont, París 1898, completado por MAH 18 (1898) 419-450; A. Barruel, *Collection ecclésiastique*, 14 vols., París 1791-92; S. Viviani, *Témoignage de l'Église de France sur la Constitution civile du clergé*, 16 vols., Roma 1791-94; J. Maury, *Correspondance diplomatique et mémoires inédits*, ed. dir. por A. Ricard, 2 vols., Lille 1891; *Archives parlementaires*, 1.ª serie: 1787-99, 87 vols., París 1867-1968; *Actes du Directoire exécutif*, ed. dir. por A. Debidour, 4 vols., París 1910-17; A. Aulard, *La Révolution française et les congrégations*, París 1903.

Sobre la actitud del clero en los Estados generales y en la Asamblea Constituyente: los diarios de Jallet, ed. dir. por J.J. Brethé, Fontenay-le-Comte 1871, y de Thibault y Coster, ed. dir. por A. Houtin, París 1916; Durand de Maillane, *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale*, París 1791.

Sobre la Iglesia constitucional: Mémoires de Grégoire, ed. dir. por H. Carnot, 2 vols., París 1840; la correspondencia de Grégoire con Ricci y con Defraisse, ed. dir. por M. Vaussard, Florencia 1963, París 1962, con Le Coz, ed. dir. por L. Pingaud, Besançon 1906, con Grappin, ed. dir. por

B. PLONGERON, París 1969; la correspondencia de Le Coz, ed. dir. por A. ROUSSEL, París 1900; *Annales de la Religion* (1795-1803).

BIBLIOGRAFÍA: Repertorio: A. MARTIN - G. WALTER, *Catalogue de l'histoire de la Révolution française*, 5 vols., París 1936-43.

Obras generales: A. LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française* I, París 1946; LEFLON 7-158; K.D. ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche*, Colonia 1949; CH. LEDRÉ, *L'Église de France sous la Révolution*, París 1949; HERMELINK I, 1-95; DANIEL-ROPS I, 7-116; H. MAIER, *Revolution und Kirche*, Friburgo de Brisgovia ²1965. J. GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, París ²1968, 250-270, 421-432, 526-535. De las obras más antiguas: A. GAZIER, *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution*, París 1887; A. SICARD, *Les évêques pendant la Révolution*, París 1894; id., *Le clergé de France pendant la Révolution*, 2 vols., París 1912-27; GIOBBIO, *La Chiesa e lo Stato in Francia durante la Rivoluzione*, Roma 1905; P. DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution*, 5 vols., París 1909-23; A. MATHIEZ, *La Révolution et l'Église*, París 1910; J. LACOUTRE, *La politique religieuse de la Révolution*, París 1924. Importante para la nueva problemática: B. PLONGERON, *Conscience religieuse et Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, París 1969.

Sobre la situación de la Iglesia francesa en vísperas de la revolución: A. SICARD, *L'ancien clergé de France* I, París ⁵1912; E. SEVESTRE, *Les idées gallicanes et royalistes du haut-clergé à la fin de l'Ancien Régime*, París 1917; id., *L'organisation du clergé paroissial à la veille de la Révolution*, París 1911; P. DE VAISSIÈRE, *Curés de campagne de l'ancienne France*, París 1933 (v. también nota 8); CH. GÉRIN: RQH 19 (1876) 449-491, 21 (1877) 35-99 (benedictinos, agustinos y dominicos); L. CHEVALIER, l.c. 7, nota 3; P. LECARPENTIER, *La propriété foncière du clergé sous l'Ancien Régime*, París 1902; H. MARION, *La dîme ecclésiastique en France au XVIIIe siècle et sa suppression*, París 1912; E. PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé*, París 1929; J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París 1971.

Sobre la constitución civil del clero y la Iglesia constitucional: L. SCIOUT, *Histoire de la constitution civile du clergé 1790-1801*, 4 vols., 1872-81; A. MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante*, París 1910; H. LECLERCQ, *L'Église constitutionnelle 1790-1791*, París 1934; J. HAAK, *De discussie over de Constitution civile du clergé, 1790*, Groninga 1964; DThC III, 1537-1604; E. PRÉCLIN, l.c., 463-540. Todavía no existe ningún trabajo complexivo sobre la organización de la Iglesia constitucional, pero sí un buen *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, de P. PISANI, París 1907. Entre las monografías son dignas de notarse, sobre todo: J. LEFLON, *N. Philibert, évêque constitutionnel des Ardennes*, Mézières 1954;

H. LACAPE, *P. Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne*, Burdeos 1962; CH. GRELIER, «Bulletin de la Société archéologique et historique de Nantes» 99 (1960) 177-188 (sobre la Vendée); A. SABATHÈS, BLE 62 (1961) 245-274 (la elección de los párrocos en la Aude); E. SEVESTRE, *L'acceptation de la Constitution civile du clergé en Normandie*, Laval 1922; C. CONSTANTIN, *L'évêché du département de la Meurthe*, Nancy 1935; R. REUSS, *La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace*, 2 vols., Estrasburgo 1922-23; P. MESPLE, «Mémoire de l'Académie de Toulouse» 128 (1966) 73-83; M. CHARTIER, «Revue du Nord» 45 (1963) 307-316; P. TARTAT, AHRF 22 (1950) 221-246; W. EDINGTON, «Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie» 54 (1957-58) 492-501. Un modelo de repertorio regional: J. CAMELIN, *Les prêtres de la Révolution*, Lyón 1944; sobre la diócesis de Rhône-et-Loire).

Sobre los cultos revolucionarios: A. AULARD, *Le culte de la Raison et de l'Être suprême*, París 1901; A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, París ⁵1904; id., *La Théophilanthropie et le culte décadaire*, ibid. 1904; A. SOBOUL, AHRF 29 (1957) 193-213; M. DOMMANGET, *Le symbolisme et le prosélytisme révolutionnaire à Beauvais et dans l'Oise*, Beauvais 1932. Además, la bibliografía en J. GODECHOT, l.c. 423-424, 427.

Sobre la política religiosa del directorio: L. SÉCHÉ, *Les origines du concordat* I, París 1894; E. SOL, *Sous le régime de la séparation*, ibid. 1931; V. PIERRE, *La déportation ecclésiastique sous le Directoire*, ibid. 1896; A. C. SABATIÉ, *La déportation révolutionnaire du clergé français*, ibid. 1916.

Sobre las órdenes religiosas durante la revolución: P. NOURISSON, *Histoire légale des congrégations religieuses en France depuis 1789* I, París 1928; B. PLONGERON, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel*, ibid. 1964 (bibliografía 534-538); J. BOUSSOULADE, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire*, ibid. 1962 (sobre el obispado de París); A. LESTRA, *Le P. Coudrin, fondateur de Picpus* I, Lyón 1952; J. LETORT, «Cahiers L. Delisle» 15 (1966) 107-131 (sobre el obispado de Évreux); CL. SCHMITT, «Mémoires de l'Académie de Metz» 5.ª serie, 10 (1964-65) 21-61 (clarisas). También ARMEL D'ETEL, *Les historiens et la question des réguliers*, Éfranc (1925) 355-379, 601-616 (1926) 57-77.

Monografías regionales: Muchas de ellas se restringen al ámbito de los sucesos y anécdotas y con frecuencia están escritas con un enfoque anticuado. Merecen tenerse en cuenta, sobre todo: J. GALLERAND, *Les cultes sous la Terreur en Loir-et-Cher*, Blois 1929; P. CLÉMENDOT, *Le département de la Meurthe à l'époque du Directoire*, Nancy 1966. También CH. AIMOND, *Histoire religieuse de la Révolution dans le département de la Meuse*, París 1949; J. ANNAT, *Le clergé du diocèse de Lescar pendant la Révolution*, ibid. 1954; P. BOIS, *Paysans de l'Ouest*, ibid. 1959; E. BOUCHEZ, *Le clergé du pays rémois pendant la Révolution*, Reims 1913; C. BRELOT, *Besançon*

révolutionnaire, «Cahiers d'Études comtoises» 9 (1966) 33-212 (bibl.); F. BRIDOUX, *Hitoire religieuse du département de Seine-et-Marne pendant la Révolution,* 2 vols., París 1953-55; J. EICH, *Histoire religieuse du département de la Moselle pendant la Révolution,* Metz 1964; id., *Les prêtres mosellans pendant la Révolution,* 2 vols., ibid. 1959-64; M. GIRAUD, *Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe de 1789 à l'an IV,* La Flêche 1920; J. HÉRISSAY, *La vie catholique à Paris sous la Terreur,* París 1952 (v. también J. BOUSSOULADE, *L'Église de Paris du 9 thermidor au Concordat,* ibid. 1950); CH. LEDRÉ, *Le diocèse de Rouen et la législation révolutionnaire de 1793 à 1800,* ibid. 1939; J. NICOLAS, *Annecy sous la Révolution,* «Annesci» 13 (1966) 11-148; J. PETER - CH. POULET, *Histoire religieuse du département du Nord pendant la Révolution,* 2 vols., Lille 1930; A. PREVOST, *Histoire du diocèse de Troyes pendant la Révolution,* 3 vols., Troyes 1908-09, más su *Répertoire biographique,* ibid. 1914; M. REINHARD, *Le département de la Sarthe sous le régime directorial,* St-Brieuc 1935; M. DE ROUX, *Histoire religieuse de la Révolution dans la Vienne,* París 1952; E. SEVESTRE, *La vie religieuse dans les principales villes normandes pendant la Révolution,* 2 vols., ibid. 1945; CH. TILLY, *The Vendée,* Londres 1964, 100-112; 227-262. Cf. E. LAVAQUERY, *L'histoire religieuse de la Révolution dans le cadre diocésain,* RHEF 20 (1934) 216-230.

Biografías: J. LEFLON, *M. Émery* I, París 1944 («una de las claves de la historia de la Iglesia de la Revolución» según Godechot); id., *É.A. Bernier* I, París 1938; F. MASSON, *Le cardinal de Bernis,* ibid. 1903; 449-560 (v. también J. SUDREAU, *Un cardinal diplomate F.J. de Pierre de Bernis,* París 1969); CH. LEDRÉ, *L'abbé de Salamon,* ibid. 1966; E. LAVAQUERY, *Le cardinal de Boisgelin,* II, ibid. 1920; L. MAHIEU, *Mgr. L. Belmas,* I, París 1934; sobre Grégoire, v. nota 23.

Sobre los cultos no católicos: B.C. POLAND, *French Protestantism and the French Revolution,* Princeton 1957 (cf. D. LIGOU, «Bull. de la Société d'hist. du protestantisme français» 103 [1957] 25-52); M.A. WEMYSS, «Annales du Midi» 69 (1957) 307-322; Z. SZAKOWSKY, *The Attitude of the French Jacobine toward Jewish Religion,* «Historia Judaica» 18 (1956) 107-120.

Desde hace algunos años se propende, sobre todo en Los Estados Unidos, aunque también en Francia, a considerar la revolución francesa, no ya simplemente como un acontecimiento nacional muy especial, sino más bien como el período más importante de una gran revolución que originó convulsiones en todo el Occidente, una *revolución atlántica* que habría comenzado ya hacia 1770[1]. Este modo de ver está ciertamente justificado desde

1. Cf. R. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution,* Princeton 1959; J. GODECHOT, *Les Révolutions, 1770-99,* París 1963

el punto de vista social y político. Esto, sin embargo, no modifica lo más mínimo el hecho de que, en la perspectiva de la Iglesia católica, los acontecimientos que se desarrollaron en Francia entre 1789 y 1801 tienen francamente una importancia preponderante. Francia no era sólo el mayor país católico en cuanto a la población, ni era tampoco solamente el país en que las órdenes religiosas poseían mayor número de casas, el país cuya irradiación teológica y espiritual a toda Europa y hasta a América era extraordinaria, sino que fue además el epicentro del gran terremoto que en pocos años hizo que se desplomaran las estructuras envejecidas de la Iglesia católica en gran parte de Europa y aquí y allá, por ejemplo en Alemania y en los Países Bajos unidos, modificó profundamente la postura de los católicos frente a las Iglesias protestantes establecidas. Además de esto, la política de la Francia revolucionaria tuvo en Italia considerables repercusiones sobre la situación del pontificado. Y las nuevas soluciones que, tras un conflicto de diez años, fueron elaboradas en común por Nápoleón y Pío VII influenciaron y determinaron en forma duradera las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el transcurso del siglo XIX. En vista de tal situación es conveniente dedicar los dos primeros capítulos de este tomo VII exclusivamente al desarrollo de la crisis religiosa en Francia.

La Iglesia galicana en vísperas de la revolución

A primera vista la Iglesia de Francia en 1789 da todavía francamente la sensación de fuerza y de poder. En realidad, sin embargo, y pese a su omnipotencia, su prestigio había sufrido merma en los círculos ilustrados. La Iglesia estaba debilitada por discordias internas, y mientras había agitación en las cabezas, en el plano de las instituciones eran cada vez más visibles los síntomas de esclerosis.

La Iglesia católica era en Francia, como en los demás países católicos de Europa, una institución oficial que estaba fundida con el Estado y gozaba de notables privilegios políticos, jurídicos y financieros. El catolicismo romano era en Francia religión del Estado, protegida por el poder secular. La idea de tolerancia, que

desde hacía varios decenios había progresado constantemente en los países anglosajones y germánicos, apenas si tenía la menor repercusión en las instituciones civiles en Francia: todo culto público de las otras confesiones no católicas seguía todavía prohibido. Si bien los protestantes, desde el edicto de 1787, habían logrado por fin que sus matrimonios fueran válidos aun cuando se celebraran sin asistencia del párroco católico, sin embargo, esta reglamentación siguió tropezando con la resistencia de todos aquellos —eclesiásticos y seglares— que seguían profesando el viejo principio de la unidad de la fe en todo el reino y no hacían distinción entre tolerancia y ateísmo. Todavía más molesta era la situación de los judíos, no obstante ciertas concesiones hechas en 1784, aunque únicamente para Alsacia.

Las relaciones entre la Iglesia de Francia y la santa sede seguían reglamentadas por el concordato de 1516, cuya aplicación no daba pie a ningún género de reclamaciones. Al rey, coronado en Reims, el concordato le reconocía importantes derechos, entre otros, el de distribuir la mayor parte de las prebendas, y aun cuando en el caso de la colación de obispados y abadías había que solicitar la aprobación del papa, sin embargo, la elección del rey era siempre decisiva. Con ello se aseguraba el rey la lealtad del clero. A esto se añadía la tradicional adhesión a la casa reinante y el recelo igualmente tradicional frente a todas las exigencias ultramontanas, y no digamos las frecuentes discrepancias entre Roma y Versalles en el terreno de la política internacional. Todos estos factores reunidos explican las simpatías, tan propagadas, hacia las doctrinas galicanas. Pos otro lado se había establecido —como puede observarse— un cierto equilibrio bajo este respecto entre los derechos de la santa sede y los de la corona, y el clero y los fieles profesaban al papa, con todo, mayor devoción de lo que podría creerse a primera vista.

El clero disfrutaba en todos los sentidos de una posición privilegiada. Constituía en el reino, al lado de la nobleza y del estado llano, un estado propio, que por lo demás era el único que poseía una organización en regla, la cual aspiraba más y más a actuar como *grupo* aristocrático *de presión*. Los delegados de este estado se reunían en asamblea general cada cinco años. En París estaba representado por una *agence générale*. Más tarde Talleyrand, entre

1780 y 1785, logró transformar esta *agence* en una especie de ministerio permanente del estado clerical[2]. El clero conservaba el privilegio del foro eclesiástico, aunque el fiscal, en su calidad de representante del Estado, intervenía cada vez con más frecuencia, incluso en asuntos puramente religiosos. La Iglesia francesa se dividía en 135 diócesis, sorprendentemente heterogéneas, con circunscripciones antiguas e inadecuadas[3].

El clero contaba con unos 50 000 sacerdotes al servicio de las parroquias, junto con 15 000-18 000 beneficiados, que prácticamente no tenían nada que hacer. Había además de 20 000 a 25 000 religiosos y de 30 000 a 40 000 religiosas. En total, el clero francés estaba formado por unas 120 000 personas. A esto se añadía todavía numeroso personal de sacritanes, coristas, etc., así como de hombres de negocio y apoderados encargados de evacuar asuntos temporales. Este clero secular y regular gozaba de considerable poder económico. Poseía numerosos edificios en las ciudades, pero todavía mayores eran los bienes raíces de la Iglesia en el campo, aunque variaban no poco de región a región. Estas posesiones representaban del 4 al 6 por ciento del suelo en el sur, el 3,5 por ciento en Auvergne, a veces todavía menos; en cambio, el 20 por ciento en Brie o en Picardía, y hasta dos tercios del suelo en la región de Cambrésis. En conjunto, el clero poseía en Francia el 10 por ciento del territorio, lo que le proporcionaba unos ingresos de más de 100 millones de libras. El diezmo, también variable según las regiones, que desde 1770 había dado origen a auténticas sublevaciones locales entre los campesinos, aportaba todavía la misma suma. Allí donde eran escasas las posesiones de la Iglesia podía elevarse hasta al 80 por ciento de los ingresos del clero pa-

2. Cf. L.S. GREENBAUM, *Talleyrand, Statesman Priest. The Agent-General of the Clergy and the Church of France at the End of the Old Regime* (Washington 1970). También M. PÉRONNET, AHRF 34 (1962) 8-35.

3. En la Provenza y también en el Languedoc existían numerosas diócesis diminutas, que se remontaban a los antiguos asentamientos galo-romanos. Varias diócesis se extendían a los dos lados de la frontera, como, por ejemplo, la diócesis de Glandève, que contaba 34 parroquias en Francia y 25 en el reino de Cerdeña. Siete diócesis tenían incluso su sede en el extranjero, como, por ejemplo, Tournai y Basilea. La diócesis de Estrasburgo seguía perteneciendo a la provincia eclesiástica de Maguncia, mientras que las diócesis de Metz, Toul y Verdún pertenecían a la provincia eclesiástica de Tréveris. También tocante a los ingresos había enorme diferencia entre las diócesis miserables, en el sur (con ingresos de 7000 a 14 000 libras) y algunas grandes diócesis en el norte o en el este (la diócesis de Estrasburgo, con 400 000 libras, la de Cambrai, con 200 000, y la de Beauvais, con 96 000).

rroquial. Y estos ingresos estaban casi totalmente exentos de impuestos, pues el clero se limitaba a contribuir con una aportación voluntaria a los gastos del Estado, aportación que a fines del *ancien régime* se cifraba por término medio en 4 millones de libras, es decir, apenas el 2 por ciento. Cierto que estos privilegios tributarios estaban contrapesados con graves cargas, entre otras los gastos para la asistencia a los pobres y para la enseñanza; pero estas actividades aseguraban al clero en la sociedad francesa una influencia considerable, cuya pérdida no cesó de lamentar durante más de un siglo.

Esta influencia era grande sobre todo en el campo. Aunque los monjes y los canónigos, que pasaban por *terratenientes molestos*, eran mirados frecuentemente con malos ojos, el clero parroquial, en cambio, que representaba en la aldea la cultura y llevaba el registro civil, era en general respetado, y con frecuencia incluso querido, pues se ocupaba en la asistencia a los pobres. Sin embargo, en diferentes regiones los campesinos se fueron alejando poco a poco de la Iglesia, por ejemplo en el Bordelais y sobre todo en la Saintonge y en la provincia de Aunis, donde la conversión forzada de los protestantes en el siglo anterior, había llevado a muchos habitantes a la indiferencia en las cosas religiosas. En muchos estratos dc la sociedad no faltaban librepensadores; por ejemplo, en la burguesía rural, entre los funcionarios locales, entre los taberneros y los viejos soldados. Naturalmente, fue sobre todo la población urbana la que comenzó verdaderamente a distanciarse de la Iglesia. Así, en ciudades como Auxerre, Rouen o Burdeos, buena parte de la población no cumplía ya con el precepto pascual[4]. La corriente *filosófica* ganó principalmente a las clases instruidas, aunque se extendió también a otros sectores de la población. No obstante, viajeros extranjeros tenían todavía hacia 1780 la sensación de que en Francia el pueblo era adicto a la religión tradicional y, por cierto, mucho más que por mera acomodación. Les impresionaba profundamente la seriedad y la piedad que mostraban los fieles en los actos del culto, incluso en París. Ni siquiera entre los funcionarios faltaban familias muy piadosas, y hasta entre la nobleza apenas si formaban la mayoría los grandes señores *filosóficos*, según

4. Y. Hilaire, «L'information historique» 25 (1963) 57-58.

observa D. Mornet. Tampoco los éxitos que se apuntaba la francmasonería deben inducirnos a sacar falsas conclusiones. Es cierto que la francmasonería creó un clima favorable para la idea de la *religión natural* que dispensa al hombre de la sumisión a la Iglesia; sin embargo, no habrá historiador serio que sostenga todavía hoy la tesis de que en las logias del siglo XVIII existía una conjura sistemática contra la Iglesia[5]. Hemos creído necesario formular estas reservas porque contribuyen a hacer comprensible la capacidad de resistencia de la vieja religión en medio de todos los vendavales de la revolución. Por otro lado, hay que reconocer que — aun prescindiendo del ya antiguo anticlericalismo de los *compagnonnages* — en la clase media que iba surgiendo la influencia de los *filósofos* hacía cada vez más la competencia al influjo del clero[6]. Este proceso fue favorecido por la circunstancia de que las numerosas refutaciones de la ilustración por los apologetas católicos, eran, por lo regular, de una calidad bastante mediocre, y de que las autoridades responsables preferían en general recurrir a la ayuda del poder secular y a la censura de las publicaciones, en lugar de reconocer que en muchas materias se imponía urgentemente un serio *aggiornamento*.

Esto saltaba a la vista — en Francia como en otras partes — principalmente entre los religiosos. En la literatura de la época era ya un procedimiento socorrido el de estigmatizar la holgazanería, la codicia y la inmoralidad de los monjes. En realidad, muchos miembros de órdenes religiosas habían sido destinados por sus familias a la vida del claustro, y así en el convento llevaban una vida frívola y a veces hasta escandalosa, leían las obras más atrevidas de los *filósofos* y algunos años más tarde suministraron incluso

5. Sobre la masonería en Francia en vísperas de la revolución, cf. AHRF 197 (1969) y, como ejemplo de monografía, A. Le Bihay, *Francs-maçons parisiens du Grand Orient de France à la fin du XVIIIe siècle*, 3 vols, París 1966-72. V. también las indicaciones bibliográficas en *Hdb. der europäischen Geschichte*, IV, edic. dir. por F. Wagner, 297-298, notas 29-33. Sobre la tesis del presunto complot contra la Iglesia, lanzada en 1791 por el eudista Lefranc y propagada luego en forma popular por el ex-jesuita Barruel en sus *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 3 vols., Hamburgo 1797-99, cf. A. Gérard, *La Révolution française, mythes et interpretations*, París 1970, 22-24; M. Defourneaux, AHRF 37 (1965) 170-186; J. Droz, RH 226 (1961) 313-338.

6. Es conveniente matizar un tanto la obra de R.R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in XVIIIth-century France* (Princeton 1940) mediante los análisis de L. Trenard y Y. Hilaire, *Idées, croyances et sensibilité religieuse du XVIII au XIXe siècle* «Bulletin de la section d'histoire moderne du Comité des travaux historiques» 5 (1964) 7-27.

parte de los dirigentes a la revolución. Así tal o cual convento había abandonado completamente el espíritu de pobreza y consumía sus mejores energías en discusiones con los deudores, sin cuidarse ya de las obras de caridad ni del culto divino. Esto se verificaba principalmente en los numerosos monasterios cuyos abades habían sido nombrados por el rey y se habían convertido en sinecuras eclesiásticas que se repartían entre favoritos de la corte, la mayoría de los cuales ni siquiera cumplían el deber de residencia. En 1789, de 740 abadías, no menos de 625 estaban dadas en encomienda; sus titulares disfrutaban de las rentas de las prebendas, dispensados de las obligaciones del cargo, es decir, sin desempeñar el oficio eclesiástico. Es, pues, indiscutible que numerosos abusos e inconvenientes reclamaban urgentemente una reforma, que de 1766 a 1768 había sido proyectada por la *Commission des réguliers*. Sin embargo, no se puede ya admitir sin más la simple afirmación de que en vísperas de 1789 se registraba una decadencia general. Por de pronto, en los monasterios femeninos — excluidos los cabildos de canonesas — el languidecimiento espiritual era más bien una excepción. Las órdenes contemplativas femeninas, pese al espíritu del tiempo, registraban constantemente nuevas vocaciones. Y la opinión pública, tan hostil a las antiguas órdenes, cuyos votos solemnes se interpretaban en el sentido de la novela *La religieuse*, de Diderot, apreciaba los servicios que las numerosas nuevas congregaciones con votos simples o sin votos — como, por ejemplo, las hermanas de la caridad — prestaban en el campo de la caridad y de la enseñanza. Tocante a los conventos masculinos, todos los historiadores señalan la baja del número de monjes en los años 1768-1789 [7]. Sin embargo, esta despoblación de los conventos variaba notablemente de orden a orden y de región a región. Todavía es más de notar que en órdenes tan diferentes como los benedictinos, los dominicos y los canónicos regulares de Sainte-Geneviève, a partir de 1780 comenzó a ascender de nuevo la curva de las vocaciones, lo cual, por lo demás — como sucede siempre que tras larga decadencia comienza un nuevo ascenso —, hacía problemáticas las relaciones entre los jóvenes con apertura al futuro y los antiguos,

7. Entre 1768 y 1789, el número de monjes descendió en Cluny de 671 a 301. Entre los franciscanos, de 2385 a 1544, entre los capuchinos, de 4937 a 2674, y entre los dominicos, de 1432 a 1006.

que no pueden comprender sus empeños de reforma. Si bien había también monjes sin asomo de vocación para la vida religiosa, que se alegraban de poder recobarar su libertad de resultas de las decisiones de la Constituyente, sin embargo, B. Plongeron ha podido constatar por otro lado «la persistencia de sentimientos verdaderamente religiosos y sacerdotales», y en algunos casos hasta un verdadero fervor religioso, con lo que se confirma que no se puede decir a la ligera que la entera historia espiritual del siglo XVIII se reduce a la «retirada de los místicos», de la que hablaba Bremond. Plongeron ha señalado el hecho — que explica en parte las generalizaciones precipitadas de antiguos historiadores —, de que incluso «bajo actitudes totalmente irreligiosas» se pueden hallar «convicciones religiosas sólidamente fundadas». No había, pues, únicamente inconvenientes y abusos, aunque su existencia tangible inducía fácilmente a concluir con excesiva rapidez una decadencia general. Nunca se insistirá suficientemente en el hecho de que la indiscutible crisis de los monasterios no debe identificarse siempre con decadencia. Podía más bien tratarse de una crisis de adaptación, lo cual es de suyo signo de vitalidad. Sin embargo, la aspiración de numerosos religiosos hacia una profunda reforma de la vida monástica, inmediatamente antes de los acontecimientos de 1789, era apenas realizable ante la actitud del clero alto en el marco de la Iglesia del *ancien régime*.

Ahora bien, tampoco al alto clero, que tenía gran parte de la responsabilidad, se le puede condenar sencilla y globalmente. La vida escandalosa, el escepticismo, la incredulidad incluso de algunos obispos y el talante mundano de otros muchos, que preferían vivir en la corte y dejar la administración de sus diócesis a clérigos auxiliares, hace olvidar fácilmente que los obispos franceses de la segunda mitad del siglo XVIII en su inmensa mayoría llevaban una vida digna y ponían empeño en cumplir a conciencia los deberes de su cargo. No faltaban auténticos pastores de almas, piadosos y virtuosos, como Lefranc de Pompignan. Otros actuaban más «como administradores de provincias que como administradores de los sacramentos» (Gurian), y se ocupaban sobre todo de reformas económicas y sociales. Sin embargo, su comportamiento estaba motivado por el hecho de que, penetrados del espíritu del tiempo, estaban convencidos de que la fidelidad al evangelio impone ante

todo trabajar por el mejoramiento de la suerte de las pobres gentes.

Este episcopado se reclutaba, desde hacía algunos años, exclusivamente entre la aristocracia, e incluso entre la alta nobleza, y así tenía las buenas y las malas cualidades de su clase social. Recibía de su ambiente extensa cultura, magnanimidad, pundonor; pero aquellos obispos, que debían su nombramiento más al nacimiento y a sus relaciones que a su aptitud personal, tenían sólo una formación teológica superficial, cuyas lagunas serían tanto más de lamentar en unos momentos en que la Iglesia de Francia tenía necesidad de una guía firme y segura. Ellos defendían celosamente sus privilegios y tenían como lo más natural acumular beneficios, pues lo consideraban necesario para facilitarles una apariencia y un porte correspondiente a su posición; y aquellos *grand seigneurs* —excepto una pequeña minoría— sólo tenían contacto con colegas o seglares de su mismo medio. A los ojos del clero medio de los capitulares, profesores de seminario o sacerdotes eruditos, procedentes de la burguesía acomodada y cuyo papel e influjo cultural en el medio local eran considerables, aparecían como una auténtica casta. También el clero parroquial, que en general provenía de la burguesía media, soportaba con tanta mayor dificultad la arrogancia de los obispos de la nobleza, cuanto que comparaba con exasperación la ostentación de fastos de muchos de ellos con sus propios ingresos, frecuentemente bastante exiguos.

Ingresos exiguos no quería decir en muchos casos precisamente miseria, pues también en este punto las monografías sobre diócesis particulares imponen una corrección de las opiniones globales corrientes sobre la situación del clero rural [8] y demuestran que en muchas diócesis los párrocos disfrutaban de auténtico bienestar, sobre todo allí donde los ingresos oficiales venían completados con generosos donativos de los parroquianos. Aunque tal no era el caso en todas partes, y en más de una región la recaudación anticipada de los diezmos hacía insuficiente el *sueldo anual*, tanto más cuanto que los párrocos, que por lo regular procedían de la burguesía urbana media, querían aparecer como personas de su estado. Hay que dejar sentado que, si bien los párrocos en algunos

8. Cf., por ejemplo, el artículo de D. JULIA sobre la diócesis de Reims («Revue d'histoire moderne et contemporaine» 13 [1966] 195-216) y el de CH. GIRAULT sobre el departamento de Sarthe («La Province du Maine» 33 [1953] 69-88).

casos, por ejemplo en 1779 en el Delfinado y en la Provenza, suscitaron, pese a la prohibición, una acción de índole sindical a fin de lograr un mejoramiento de sus ingresos, las quejas del clero inferior en vísperas de los acontecimientos de 1789 no afectaban en primera línea a la situación económica, sino más bien a la social, pastoral y teológica. Como hijos de ciudadanos medios pugnaban con todas sus fuerzas por conservar una posición de *élite*, que se creía amenazada, y se sentían fuertemente exasperados por la presunción aristocrática de que, frente a ellos, hacían alarde los obispos. Siguiendo a Richer, que veía en los párrocos a los sucesores de los 72 discípulos, sostenían el punto de vista eclesiológico de que «el auténtico cuerpo eclesiástico es solamente el cuerpo de los pastores en ejercicio, meramente presidido por el obispo, y que todo lo demás: beneficios capitulares, abadías, mesa o colegios que poseen el diezmo, es resultado de una historia secular». Puesto que no eran consultados, exigían a los obispos que se restablecieran los sínodos diocesanos para poder en ellos discutir en común los medios para una reforma de la Iglesia en el sentido de una espiritualización y de una mayor igualdad. La indiferencia con que la jerarquía miró este movimiento, y que revolucionó al clero bajo de un extremo a otro de Francia, contribuyó a ahondar todavía más el foso que separaba a obispos y párrocos. Aunque no se llegara en todas partes a una «verdadera lucha de clases» (Eich), como sucedió en Nancy, consta, sin embargo, que muchos sacerdotes estaban dispuestos a recibir con aplauso profundas transformaciones de la posición de oligarquía que había convertido en su propio monopolio la dirección de la Iglesia galicana [9]. Así hay que dar la razón a A. Latreille cuando dice: «Entre las causas de la revolución se ha señalado a menudo con insistencia el resentimiento de una burguesía que tenía conciencia de su función económica y social y se revelaba contra el hecho de que las clases privilegiadas quisieran seguir oprimiéndola: de manera análoga hay que hacerse cargo de que todo un sector del clero estaba convencido de la injusticia del orden establecido y se vio llevado espontáneamente a alzarse contra él» [10]. La asamblea de los estados generales puso en-

9. Cf. M.G. HUTT, *The Curés and the Third Estate. The ideas of reform in the pamphlets of the french lower clergy in the period 1787-1789*, JEH 8 (1957) 74-92.

10. HistCathFr III, 51.

tonces plenamente de manifiesto que en Francia el clero formaba un estado propio en el Estado, pero no una unidad socialmente homogénea.

La Asamblea Constituyente y la Iglesia

En el verano de 1789 nada hacía prever que la revolución que se estaba fraguando había de representar para la Iglesia francesa el período más dramático de su historia. En los cuadernos de reclamaciones compuestos para los estados generales se hallaban, con bastante frecuencia quejas contra los privilegios y los abusos del clero, contra el diezmo y contra la degeneración del monaquismo, pero nunca se enfocó la supresión de las órdenes religiosas y mucho menos se puso en cuestión la posición oficial de la Iglesia y su función dirigente en el campo de la enseñanza y de la asistencia. En general se deseaba llevar a cabo las reformas absolutamente necesarias, recurriendo para ello al consejo y a la colaboración de los círculos correspondientes. Por lo demás éstos, bajo la presión de los párrocos, hicieron con frecuencia por sí mismos toda una serie de propuestas en dicho sentido y apoyaron diferentes exigencias del tercer estado, es decir, del de los burgueses y labradores, en los terrenos político, jurídico y fiscal [11]. Durante el período en el que los estados generales habían ido evolucionando hasta formar la asamblea constituyente, se pudo comprobar claramente que el clero, después de haber vacilado en un principio, estaba de nuevo dispuesto a colaborar. Es cierto que primeramente una parte muy considerable del clero bajo —y no sólo el clero alto, como con frecuencia se había afirmado— no se mostró en absoluto inclinada a aceptar en la asamblea constituyente la votación individual, como lo exigía el tercer estado partidario de la reforma, en lugar de la votación por estados, con lo cual se habría asegurado a éste una posición de primer rango frente a los dos estados privilegiados. Al final, sin embargo, el pequeño grupo de los párrocos favorables al

11. Fuera de la obra anticuada de L. CHASSIN, *Les cahiers des curés de 1789*, París 1882, cf. B. HYSLOP, *A Guide to the General Cahiers of 1789*, Nueva York 1936; J. RICHARD, *L'élaboration d'un cahier de doléances. P. Cl. Perrot, curé de Brazey*, Dijon 1961; A. DUPRONT, *Cahiers de doléances et mentalités collectives*, Actes du 89e Congrès des Sociétés savantes, París 1969, 375ss.

progreso logró que dos tercios de sus colegas aprobaran tal solución. Y cuando luego, el 23 de junio, el rey quiso salvar la situación y hacer desalojar el local, se negaron a dispersarse, y juntamente con los representantes del tercer estado permanecieron allí también ochenta párrocos, que contribuyeron así al éxito de la revolución.

Cuando luego, algunas semanas después, en la célebre noche del 4 de agosto, se decidió la abolición del sistema feudal, con todas las consecuencias que de ello se seguían para la organización de la Iglesia, y sobre todo la abolición del diezmo, el clero votó esta resolución no sólo por mayoría, sino casi por unanimidad. Y por su parte la asamblea declaró la semana siguiente que no se tenía animosidad contra el clero en cuanto tal y que se procuraría «cubrir de otra manera los gastos destinados al culto, al mantenimiento de los ministros del altar, a la asistencia a los pobres». Ya el 12 de agosto se constituyó un comité eclesiástico para la solución de dichos problemas.

Una medida mucho más radical se había de adoptar el 2 de noviembre. La dramática agravación de la crisis financiera obligó a incluir de nuevo en el orden del día un problema que desde hacía muchos años se había discutido por jurisconsultos y economistas: el problema del embargo de los bienes raíces de la Iglesia en provecho del Estado. Esta vez hicieron resistencia muchos miembros del clero, incluso párrocos inclinados a la reforma, como Henri Grégoire. Consideraban peligroso que los miembros del clero quedaran convertidos en asalariados y en funcionarios del Estado. También muchos de los diputados laicos se mostraron reacios ante tan flagrante ruptura con una tradición secular. Finalmente, una hábil alocución del obispo de Autún, Charles-Maurice de Talleyrand, que estaba desilusionado por la incoherencia de la política del rey y quería dar una garantía al nuevo orden, fue la que dio la decisión. El debate mismo se prolongó más de tres semanas, y durante el mismo Maury propugnó enérgicamente la tesis jurídica de la inviolabilidad de los derechos de la Iglesia, mientras que algunos grupos moderados reunidos en torno al venerable obispo Boisgelin, de Aix, propusieron en vano una solución de compromiso. Finalmente la asamblea, movida más por el espectro de la bancarrota del Estado que por el ideal de la secularización, aprobó por 510

votos contra 346 la nacionalización de los bienes de la Iglesia, con el gravamen de pagar a los párrocos un sueldo mínimo de 1200 libras — aunque muchos de ellos no habían percibido anteriormente ni siquiera la mitad —, y de asumir la asistencia pública a los pobres. El mes siguiente comenzó ya la venta de los bienes de la Iglesia [12]. En un principio los obispos no impusieron en conciencia a los fieles la obligación de abstenerse de comprar tales bienes; sin embargo, muy pronto se ejerció presión a nivel local a fin de retraerlos de actuar como solicitantes, y ya en 1790 se podía observar muchas regiones de Francia cómo buenos católicos vacilaban en pujar en la venta. En los años siguientes el clero, sobre todo el clero de la emigración, se pronunció cada vez más contra la compra de los *biens noirs*, que entonces fue estigmatizada como sacrílega, lo cual desencadenó en muchos compradores un encarnizado anticlericalismo.

Paralelamente a la cuestión de los bienes de la Iglesia abordó también la asamblea constituyente la relativa a las comunidades religiosas: el embargo de sus bienes incluía la secularización de las personas, y muchos estaban además convencidos de que los votos religiosos no eran compatibles con los derechos del hombre. Un decreto de 13 de febrero de 1790 prohibió dichos votos en el futuro; al mismo tiempo fueron suprimidas todas las órdenes y congregaciones de votos solemnes que no se dedicaban al cuidado de los enfermos o a la enseñanza. Religiosos y religiosas podían optar entre dos posibilidades: volver a la vida civil y percibir una pensión del Estado, o bien volver a reunirse hasta la muerte en cierto número de casas que quedaron todavía a su disposición. Algunos obispos protestaron contra tal intervención del poder secular en una esfera ajena a su competencia. En efecto, si bien hasta entonces había determinado ya la ley civil los efectos jurídicos de los votos religiosos, esta vez se iba mucho más lejos. La nueva disposición, que provisionalmente permitía seguir actuando a los miembros de

12. Numerosas monografías tratan de estos traspasos en masa de bienes raíces (que durante diez años proporcionaron a la república una parte importante de sus ingresos, sea lo que fuere de los despilfarros a que dieran lugar) y de sus consecuencias sociales (la burguesía sacó los mayores beneficios, aunque también tuvieron ventajas los labradores acomodados; en cambio, la situación de los labradores pobres se agravó frecuentemente con estas medidas, puesto que los antiguos derechos colectivos quedaron suprimidos en favor del derecho de propiedad en el sentido estricto de la palabra). Cf. un primer balance en G. LEFEBVRE, «Revue d'histoire moderne» 3 (1958) 189-219.

las órdenes «más provechosas», apenas si excitó los ánimos en el país, tanto más cuanto que en principio se aplicó de forma relativamente benévola. Mientras que en las órdenes de varones se registraron numerosas deserciones, la mayoría de las religiosas, en cambio, declararon que querían mantenerse fieles a su regla; así podían permanecer en sus conventos, que fueron únicamente secuestrados. Sólo en agosto de 1792 llevó a cabo la asamblea constituyente la supresión definitiva de todas las congregaciones, incluidas las comunidades religiosas que se dedicaban al servicio de los pobres, con lo cual consumó la dispersión de los religiosos.

Como es obvio, muchos miembros del clero habían seguido con inquietud la destrucción progresiva de las estructuras tradicionales de la Iglesia galicana, tanto más cuanto que en París, durante el otoño, la agitación de las masas había dado lugar a diferentes manifestaciones anticlericales. Cierto número de obispos o de sacerdotes aristócratas se habían distanciado explícitamente de las medidas adoptadas, aunque la mayoría de los eclesiásticos — en parte con entusiasmo y en parte con resignación —, habían confirmado en un principio la política religiosa de la asamblea nacional. Y ésta, por su parte, no sólo distaba mucho de perseguir la separación de la Iglesia y del Estado, sino que, muy al contrario, ponía el mayor empeño en vincular estrechamente a la Iglesia con la revolución. Esto se demostró, por ejemplo, con el decreto de 23 de febrero de 1790, en el que se disponía que las decisiones de la asamblea debían leerse y comentarse desde el púlpito en todas las parroquias. Sin embargo, los hechos mostraron luego — como ha probado M.G. Hutt — que la alianza entre el clero y el tercer estado había surgido en parte, debido a confusiones por ambos lados. La primera ruptura se produjo en abril de 1790 con el problema de la situación jurídica de los acatólicos. Cuando en agosto del año precedente se había puesto a votación la declaración de los derechos generales del hombre y del ciudadano, contra la que no se había formulado ningún reparo por parte católica, y el pequeño grupo de los diputados protestantes, apoyados por los aristócratas liberales, había reclamado la perfecta igualdad de cultos, la asamblea no aceptó la propuesta y se había limitado a una fórmula negativa, que decía: «Nadie será molestado por razón de sus convicciones, incluso religiosas.» En el sur, sin embargo, las fuerzas de la contra-

revolución explotaron el fanatismo de los párrocos y de las grandes masas populares, que se dirigía contra los ricos hugonotes, los cuales eran partidarios declarados del nuevo orden de cosas. Así los católicos del sur exigieron un reconocimiento del catolicismo como religión del Estado, consagrado por la constitución. Cuando el 12 de abril fue rechazada una ponencia presentada a este objeto por el cartujo Gerle, muchos católicos vieron en ello una apostasía nacional de la fe, lo cual, en aquel momento histórico, era ciertamente muy exagerado, ya que se trataba más de un acto de razón política, y porque aquella negativa dio pie a muchos párrocos para desligarse del ala progresista de la revolución. Mucha mayor gravedad revistió, en cambio —como ha podido verificar claramente J. Haak basándose en una utilización sistemática de la prensa—, la circunstancia de que la inquietud suscitada con esto en los católicos coincidía con los esfuerzos de varios obispos por organizar en provincias una resistencia contra la política eclesiástica de la asamblea nacional, lo cual daba a la izquierda la sensación de una conjura aristocrática y clerical. En este deteriorado clima político-religioso tuvieron lugar las discusiones sobre el nuevo estatuto de la Iglesia de Francia, que finalmente condujeron a la ruptura abierta.

La reforma de la organización eclesiástica apareció a la asamble constituyente como la consecuencia de la refundición general de todas las instituciones y de la radical transformación de los fundamentos económicos de la Iglesia de Francia. Los obispos habrían preferido confiar a un concilio nacional la ejecución de esta reforma. Se abrigaba sin embargo el temor de que dicho concilio, compuesto únicamente de aristócratas, podría ser un caballo de batalla al servicio de la reacción. Así los juristas, partiendo de un principio corriente en el siglo XVIII, declaraban que «la Iglesia se halla dentro del Estado», y numerosos párrocos, que en sus estudios de derecho canónico habían aprendido a distinguir entre dogma y disciplina, afirmaban que la asamblea constituyente, con tal que dejara intacta la doctrina, tenía derecho a reformar las instituciones eclesiásticas exactamente igual que las otras, tanto más cuanto que el Estado se había comprometido a satisfacer emolumentos a los eclesiásticos, por lo cual debía controlar su número y su reclutamiento. Así se vino a pensar en una *constitución civil del clero*. La elaboración de esta constitución fue confiada al comité eclesiástico de la asamblea nacional, cuya composición personal se varió en favor de los galicano-jansenistas a fin de asegurar la mayoría. Se consideró absolutamente necesario, por un lado, disminuir de manera considerable la plantilla de la Iglesia, tanto en atención a las restricciones impuestas por razones económicas, como en base al principio de la *utilidad social*, que no justificaba la conservación de los cabildos de catedrales y colegiatas, o de los conventos. Por otro lado se quería volver en cuanto fuera posible a las usanzas de la Iglesia primitiva: la antigüedad estaba de nuevo de moda y todos se veían seducidos por principios diferentes en cada caso: los *filósofos* por el retorno a una edad de oro bajo el signo de la igualdad y de la fraternidad; los galicanos, por la perspectiva de una Iglesia menos dependiente de Roma; los jansenistas, por la perspectiva de una vida más fiel al Evangelio, y los richerianos, por la perspectiva de la restauración de la colegialidad presbiterial. Tras dos meses de debates, en parte muy animados[13], por fin el 12 de julio de 1790 aprobó la asamblea constituyente la constitución civil del clero, que contenía tres series de disposiciones importantes: una nueva división de las diócesis, según la cual sólo habría 83 obispados, correspondientes al número de departamentos, lo cual implicaba la desaparición de 52 diócesis, y una fuerte reducción del número de las parroquias; la retribución de los obispos, párrocos y coadjutores por el Estado, con la obligación de prestar gratuitamente todos los servicios religiosos propios del ministerio; la elección de los obispos y párrocos por cuerpos electorales a nivel de departamentos o distritos y la institución canónica de los obispos por el metropolitano, sin previa confirmación por parte del papa (los obispos quedaban autorizados para informar al papa de su elección *en témoignage de l'unité de foi et de communion);* finalmente, una fuerte restricción de la potestad episcopal por un *conseil de prêtres* que tenía participación en la gestión de los asuntos del cargo.

Tales disposiciones, sin embargo, como formuló acertadamente Leflon, no tenían, «pese a las apariencias, contenido alguno revolucionario; son sencillamente un legado del pasado y pertenecen más

13. Paralelamente a los debates en el seno de la asamblea constituyente (cf *Archives parlementaires*, 1ª serie, vols XV-XVII), también en la prensa surgieron acaloradas polémicas (analizadas por J. HAAK, l c)

al *ancien régime* que al nuevo» [14]. Sólo muy poco debían a una filosofía de inspiración laicista, sino que, muy al contrario, querían subrayar la íntima asociación de Iglesia y Estado, y en su parte más esencial eran expresión del galicanismo del siglo XVIII, del galicanismo eclesiástico, que exigía la autonomía de los párrocos frente a los obispos y la autonomía de los obispos frente al *pontifex maximus*, pero sobre todo del galicanismo político de los juristas y de los parlamentarios que, independientemente del dogma, consideraba la autoridad del Estado competente en todos los sectores de la vida eclesiástica. Y precisamente éste era el error substancial de la constitución. Muchas disposiciones eran de suyo aceptables (sobre todo enfocadas en la perspectiva de la eclesiología galicana y no en razón de las posteriores concepciones dominantes en el Vaticano I), y algunas eran incluso excelentes, sea lo que fuere de algunas modalidades concretas (así, por ejemplo, la presencia, entre los electores de los obispos y de los párrocos, de algunos acatólicos). La constitución, sin embargo, se adjudicaba el derecho «de llevar a cabo modificaciones en el ámbito de la religión sin la cooperación de la Iglesia», como se decía en el folleto [15], en el que compilaron sus objeciones los 30 obispos que todavía participaban en las sesiones de la asamblea constituyente (a excepción de Talleyrand y Gobel).

Aun admitiendo que circunstancias muy especiales justificaran la denuncia unilateral del concordato de 1516, en un asunto que afectaba tan de cerca a la vida y a las estructuras fundamentales de la Iglesia se habría debido por lo menos consultar a la autoridad de la Iglesia en las formas canónicas, tal como en el transcurso de la entera discusión fue subrayado una y otra vez por casi todos los obispos, incluso por los más oportunistas y conciliantes [16]. Dado que la asamblea constituyente no quería saber nada de un concilio nacional, sólo el papa habría sido competente para *bautizar* la constitución civil. Sin embargo, la asamblea se negó a dirigirse a

14. LEFLON 59.

15. *Exposition des principes de la constitution civile*, publicada el 30 de octubre de 1790.

16. De hecho, por lo que hace al problema crucial, había división de opiniones entre los obispos: mientras que muchos obispos, y no sólo los que habían emigrado ya a fines de 1789, sino también parte de los que habían permanecido en Francia, se expresaron más o menos claramente contra el proyecto de la constitución civil, otros, en cambio, la creían apropiada para mejorar la situación de la Iglesia.

él y se limitó a permitir tácitamente que lo hicieran el rey y los obispos. El 1.° de agosto Luis XVI dio al cardenal de Bernis, embajador francés en Roma, el encargo de conseguir la aprobación de Pío VI.

En Roma, aun antes de la llegada de los primeros emigrados — que habían formado allí un grupo poderoso y como tales ejercían una correspondiente presión en sentido antirrevolucionario — se había reaccionado ya de forma muy negativa a los acontecimientos que se habían desarrollado en Francia desde el verano de 1789, aun prescindiendo del sesgo deprimente que tomaban los asuntos en Aviñón. Habían escandalizado, sobre todo, por un lado, la abolición de las *annatas* satisfechas al papa, la nacionalización de los bienes de la Iglesia, la disolución de los conventos, y por otro, la proclamación de libertades políticas y religiosas tenidas por incompatibles con el orden social querido por Dios.

Si bien los enemigos de la revolución habían intentado inducir al papa a dar un golpe sensacional, Pío VI, atento a no empeorar todavía más la situación de Luis XVI, en el que tenía confianza, había creído más conveniente adoptar una actitud de expectativa, limitándose a censurar en secreto, en una alocución ante el consistorio, la declaración de los derechos del hombre. Mantuvo todavía su actitud de expectativa incluso cuando fue requerido a hacer una declaración sobre la constitución civil del clero. Dio el encargo de examinar esta cuestión a una comisión cardenalicia especial [17]. Los cardenales de la misma estaban desconcertados por las convulsiones que se sucedían cada vez más rápidamente y ponían cuidado en no comprometer sin motivos a la santa sede. Esto los indujo a examinar circunstanciadamente los problemas, en realidad muy complejos y de múltiples aspectos, y a proceder en esta materia con la mayor circunspección posible. A esto se añadían aprensiones de índole tanto política como religiosa. En el terreno político se quería evitar irritar abiertamente a la asamblea francesa y dar lugar, como reacción, a la súbita anexión del condado de Aviñón, cuyos habitantes reclamaban la incorporación a Francia. En el terreno religioso no se quería excitar a los susceptibles galicanos ni, por consiguiente, dictar comportamientos al episcopado francés, tan celoso

17. Sobre la creación de esta *Congrégation pour les affaires ecclésiastiques de France*, cf. L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 193.

de la conservación de sus privilegios, pues se temía que con tal imposición la poderosísima Iglesia nacional pudiera inclinarse al cisma, cuyo peligro se sobreestimaba. Y finalmente estaba muy extendida la idea de que la revolución era un acceso de fiebre que no tardaría en pasar y que, por consiguiente, era mejor no comprometerse y dejar que acabaran por agotarse las fuerzas subversivas. La consecuencia fue «una dilación irreparable de ocho meses» (Latreille), en el transcurso de los cuales el fatal encadenamiento de los hechos dio lugar —aunque de manera imprevista— precisamente al cisma que se había querido evitar.

Los obispos franceses habían exigido que se aguardase hasta haber obtenido el consentimiento del papa a la constitución civil, y que sólo después se pusiera en vigor. Entre tanto, el 30 de septiembre murió el obispo de Quimper. Su desaparición obligó a que la asamblea constituyente tomara una decisión, que consistió en ordenar que su sucesor fuera elegido conforme a las disposiciones establecidas por la constitución. Así, el 31 de octubre, Expilly, párroco y diputado, que además había dirigido el comité de la Iglesia, fue designado por el colegio electoral del departamento de Finistère [18].

La intención, así manifestada, de ignorar sistemáticamente al papa y de introducir inmediatamente innovaciones que estigmatizaban como adversarios incluso a eclesiásticos que en modo alguno estaban ligados con la oposición aristocrática, reforzó la agitación, que comenzaba a propagarse en el país, dirigida contra las otras medidas de la asamblea nacional y en particular, sobre todo en Alsacia y en el sur, contra la venta de los bienes de la Iglesia. La asamblea nacional, alarmada por las autoridades locales, quiso imponerse rápidamente y con los decretos de 27 de noviembre y 26 de diciembre exigió a todos los eclesiásticos que estaban investidos de un cargo público —es decir, a los obispos, párrocos y coadjutores—, que prestasen el mismo juramento que los funcionarios civiles: debían jurar «ser fieles al Estado, a la ley y al rey, y mantener en vigor la constitución con todas sus fuerzas». Este juramento implicaba la aprobación de la nueva reglamentación de los asuntos eclesiásticos consagrada en la constitución.

18. Cf. DHGE XVI, 257-261.

La negativa a prestar el juramento significaría renuncia al cargo, y los perturbadores deberían comparecer ante los tribunales.

Las dos Iglesias: constitucionales y refractarios

Con sorpresa general, dos tercios de los eclesiásticos diputados de la asamblea constituyente y todos los obispos, menos siete —cuatro de los cuales, aun independientemente de esto, habían caído en descrédito por su incredulidad o por su vida nada recomendable—, se negaron a prestar el juramento. A ello se negó también casi la mitad del clero parroquial. En algunas regiones, en el norte, en el oeste (desde Calvados hasta la Vendée), en Alsacia hubo incluso del 80 al 90 por ciento del clero bajo, y en otras del 60 al 70, que se negaron a prestar el juramento. Y si en la región de París, en el centro y sobre todo en el sudeste fueron mayoría, e incluso en algunos casos gran mayoría, los que prestaron el juramento [19], con frecuencia lo hicieron con reservas (como, por ejemplo: *sous réserve du spirituel)*, que las autoridades locales acogieron tácitamente, sin contar las numerosas revocaciones que se iniciaron con bastante rapidez. Dado que la asamblea nacional, pese a este resultado decepcionante, no quería invalidar sus decisiones, y dado que al mismo tiempo estaba movida por el ansia de una unidad política apoyada en la religión, así como por el deseo cada vez más vivo de eliminar toda oposición, destituyó de su cargo a los refractarios y cuidó de remplazarlos por eclesiásticos que hubiesen prestado el juramento. En numerosas diócesis, por lo menos al principio esto fue relativamente fácil con respecto al clero parroquial, ya que se podía recurrir también a antiguos religiosos, entre los cuales no faltaban quienes estaban dispuestos a prestar el juramento, por lo menos provisionalmente [20].

19. Aquí se trata de cifras muy aproximativas, ya que la investigación estadística de PH. SAGNAC en «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 8 (1906-1907) 97-115, así como las numerosas monografías que han tratado posteriormente de completarla, están desvirtuadas por presupuestos metodológicos que ha señalado B. PLONGERON en un artículo fundamental, AHRF 39 (1967) 145-198 (desarrollado en *Conscience religieuse en Révolution* 17-100).

20. También aquí se deben matizar más, entre otros puntos relativos a las motivaciones, los juicios demasiado simplificados de la vieja historiografía. Cf. sobre todo la tesis de B. PLONGERON, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel. Sens*

Otra era la situación allí donde se registraron negativas en masa: pese a la reducción del número de las parroquias —que por lo demás fue enérgicamente desaprobada por la población rural— había que proveer centenares de puestos, mientras que el número de los aspirantes era muy escaso, y ello a pesar del decreto de 7 de enero de 1791 que aligeró las condiciones exigidas para asumir el puesto de párroco. Así hubo a veces que consentir en dejar provisionalmente en el cargo a los refractarios, que no podían ser remplazados. La reestructuración del episcopado suscitó otros problemas, pues casi en ninguna parte había un metropolitano que pudiera instituir canónicamente y consagrar a los nuevos elegidos. La asamblea constituyente había dispuesto ya el 15 de noviembre de 1790 que en tales casos los nuevos elegidos deberían dirigirse a las autoridades de los departamentos, las cuales les indicarían un obispo francés que tuviera el encargo de conferirles la consagración episcopal. Ahora bien, seis de los siete prelados que habían prestado el juramento se eximieron de esta obligación. Finalmente Talleyrand, que según asegura Pioro [21] desempeñó en la colocación del episcopado constitucional un papel mucho más importante de lo que se había supuesto hasta ahora, se prestó a consagrar a dos obispos el 24 de febrero de 1791. Durante los dos meses siguientes, Gobel, que entre tanto había sido elevado al solio arzobispal de París, consagró a otros 36 obispos.

Esta vez se vio el papa obligado a pronunciarse. El 10 de marzo de 1791, con el breve *Quot aliquantum* [22], condenó la constitución civil del clero, pues con sus disposiciones relativas a la institución canónica de los obispos, a la elección de los pastores de almas y a la institución de los consejeros episcopales hería de muerte la constitución divina de la Iglesia. Y en un segundo breve, *Caritas*, de 13 de abril, declaraba sacrílegas las consagraciones de

et conséquences d'une option, París 1964, completada con sus artículos, «Notre vie eudiste» 9 (1962) 68-80 (sobre los eudistas), y «Oratoriana» 4 (1964) 34-65 (sobre los oratorianos). Tocante a la situación en París, especialmente representativa por su alcance, variedad y vinculación con toda Francia, B. Plongeron llega a la conclusión de que el número de los religiosos que prefirieron prestar juramento fue muy reducido, contrariamente a opiniones muy propagadas, y que en muchos casos se trataba de hombres cuyo valor religioso y cuya sinceridad no podían ponerse en duda.

21. *Institution canonique et consécration des premiers évêques constitutionnels*, AHRF 28 (1956) 346-380.

22. A. THEINER, l.c., I, 32-71. El breve, de 13 abril 1971, ibid. I, 75-88.

los nuevos obispos, prohibía a éstos toda acción propia del cargo y amenazaba con suspensión a todos los sacerdotes que hubiesen prestado el juramento y no se retractasen. Aprovechaba también esta oportunidad para una severa condena de la declaración de los derechos del hombre por estar sus principios en contradicción con la doctrina católica sobre el origen de la autoridad civil, la libertad religiosa y las desigualdades sociales.

La asamblea constituyente quedó decepcionada y replicó extendiendo a nuevos grupos de eclesiásticos el precepto de prestar juramento. Y mientras que, por un lado, los obispos constitucionales negaban la autenticidad de los decretos pontificios o invocaban las libertades galicanas para afirmar que el papa no podía fulminar ninguna clase de penas canónicas contra el clero francés, por otro lado en el transcurso del verano vinieron a retractarse buen número de sacerdotes que habían creído sinceramente poder prestar el juramento. Así, el clero que año y medio antes había estado tan unido, quedaba ahora profundamente dividido y la división vino a ser cada vez más profunda por razones religiosas, socioculturales y políticas. La controversia entre dos eclesiologías, que disputaban sobre los derechos que poseían por un lado el papa y por otro la autoridad civil, para intervenir en la vida de las Iglesias nacionales, se complicó todavía más con una profunda divergencia de opiniones en el terreno de la teología política. Una parte del clero sostenía que los derechos del hombre se derivan de un principio cristiano, que el cristianismo es una religión de la libertad y de la fraternidad y que la revolución aportaría una renovación evangélica. Uno de los exponentes más representativos de este grupo era Henri Grégoire, párroco y diputado en la asamblea constituyente, que a principios de 1791 había sido elegido obispo constitucional de Blois [23]. Otra parte del clero abrigaba la convicción de que el principio de la igualdad llevaría necesariamente a una *republicanización* de la Iglesia, minando sus fundamentos jerárquicos, y que el principio de libertad no de-

23. Sobre Henri Grégoire (1750-1831), cuya acción y cuyas ideas se han presentado durante largo tiempo bajo una luz sumamente partidista, falta todavía la exposición exhaustiva que se merece. Véase provisionalmente: J. TILD, *L'abbé Grégoire*, París 1946; L. POUGET, *Les idées religieuses et réformatrices de Grégoire*, París 1905; N. RAVITCH, CH 36 (1967) 419-439; y sobre todo la obra colectiva *L'abbé Grégoire*, «Europe» 34 (París 1956) n. 128-129.

jaría a los hombres sencillos la menor posibilidad de defenderse contra el error religioso. Para estos clérigos, los principios políticos y sociales del *ancien régime* constituían los presupuestos necesarios para la defensa del catolicismo. Por esta razón, según ellos, no era posible pensar en otra filosofía social que pudiese poner la fe católica más en armonía con los empeños democráticos. También la oposición fue cada vez más enconada, porque el descontento de muchos fieles, que eran exhortados por los sacerdotes fieles a Roma a rechazar a los sacerdotes no reconocidos por Roma que querían imponerles las autoridades revolucionarias, fue explotado por los legitimistas en favor de sus planes contrarevolucionarios. Esto dio pronto como resultado que el clero fiel a las instrucciones de Roma fuera identificado burdamente con la reacción aristocrática, lo cual contribuyó a descargar la conciencia de todos los que nuevamente se habían reunido en la Iglesia constitucional.

La historiografía católica tradicional ha condenado severamente durante largo tiempo al clero constitucional. Hoy día, en cambio, se va comprendiendo más y más que este clero no era una mezcolanza de renegados y de apóstatas, sino que en él se contaban muchos sacerdotes dignos y algunas importantes personalidades. No cabe duda de que en más de una diócesis se ocuparon algunas veces las vacantes con ordenaciones precipitadas o utilizando elementos poco de fiar, lo cual, al agudizarse la situación, dio lugar a numerosas apostasías. Sin embargo, muchos obispos y párrocos constitucionales eran sacerdotes irreprochables y pastores celosos, como pudieron luego demostrar en la hora del peligro. Por lo demás, tampoco se debe olvidar que las razones que los habían movido a prestar el juramento eran de diversa índole y en algunos casos muy honrosas. Algunos querían subrayar claramente su ruptura con una organización eclesiástica de la que los había liberado la revolución, o evitar el tener que llevar en los umbrales de la ancianidad una vida errante o de todos modos difícil. Hubo también otros que habían aceptado el juramento porque algún consejero piadoso y culto les había explicado que era lícito y no había inconveniente en prestarlo, o porque sus principios eclesiásticos les permitían enjuiciar la constitución civil menos severamente, o también porque estaban convencidos de que podían servir mejor a la Iglesia si no dejaban a sus fieles en la estacada, lo cual hacía que el juramento apareciese a sus ojos como un mal justificado. Algunos, finalmente, no sólo distaban mucho de considerar como un mal menor su elección por corporaciones políticas, sino que la tenían por perfectamente justificada, incluso doctrinalmente, y ello en nombre de una eclesiología y de una teología política que fue condenada a bulto por los ultramontanos y los contrarrevolucionarios del siglo XIX, pero cuya importancia y seriedad vuelven a reconocerse hoy día[24].

Los dos partidos antagónicos estaban convencidos de tener razón, y así se combatían con el apasionamiento usual en las polémicas religiosas. Mientras que la mayoría de los obispos anteriores habían preferido —sobre todo por motivos religiosos— dejar el puesto en favor de su competidor constitucional para ir a reunirse en el extranjero con los primeros emigrantes, hechos iguales no se repitieron precisamente en todas las parroquias: con frecuencia se quedaba en su puesto el *non-jureur*, celebraba misa en un oratorio o discutía el derecho del nuevo párroco a la iglesia, lo cual desorientaba totalmente a los fieles, puesto que muchos de ellos, sobre todo en el campo, no entendían gran cosa de disputas de jurisdicción. En muchas regiones sólo les importaba que fuera desempeñado el cargo de párroco y no significaba nada para ellos el que el párroco fuese un *jureur*, pues no podían comprender que un juramento de índole evidentemente política pudiera convertirlo de repente en cismático. Ahora bien, las acusaciones de los *non-jureurs* contra los sacerdotes constitucionales, los *jureurs*, y el hecho de que en ocasiones algunos de éstos se tomaran excesivas libertades —no faltaban quienes llegaron poco a poco a exigir el matrimonio de los sacerdotes— dieron lugar en otras partes a que parte de los fieles dudaran del valor de los sacramentos administrados por los *jureurs*. Entonces tales fieles rompían cualquier relación con ellos, les hacían la vida a veces completamente imposible y exigían de nuevo *buenos* sacerdotes. Sobre todo en las ciudades, donde se comprendía mejor de qué se trataba en realidad, era especialmente áspera la competencia entre las dos iglesias. La asamblea constituyente procuró en un

24. Véase el capítulo muy nuevo sobre las dos eclesiologías contrapuestas, en B PLONGERON, *Conscience religieuse* 179-290.

principio poner término a las polémicas interviniendo de manera tajante. Pronto se comprendió, sin embargo, que era sencillamente imposible imponer a toda Francia la Iglesia constitucional. Por ello se intentó dar una cierta legitimidad al culto no conformista: los sacerdotes que se negaban a prestar el juramento conservarían el derecho de celebrar, incluso en la iglesia parroquial, aunque con la prohibición de predicar, bautizar o presidir la celebración de matrimonios. Ahora bien, esta medida no satisfizo a los constitucionales ni a los refractarios, ya que ambos partidos querían que su propia Iglesia fuera la reconocida como única del Estado. Bajo la presión del club del pueblo, que en base a un «error detestable» (G. Lefebvre), estigmatizaba cada vez más desenfrenadamente como adversarios de la revolución a los sacerdotes refractarios, se vieron finalmente las autoridades forzadas a tomar medidas administrativas de persecución.

Persecuciones y descristianización

Con la asamblea legislativa, que el día 1.º de octubre de 1791 remplazó a la constituyente, tomó las riendas del gobierno un sector que se hallaba todavía más a la izquierda tanto en el terreno político como en el religioso: los girondinos —la fuerza motriz— eran ciudadanos que estaban totalmente imbuidos por la filosofía de la época, se habían desentendido de la Iglesia y en ocasiones eran incluso irreligiosos. A tales personas ni siquiera podía pasarles por el pensamiento tomar en consideración los escrúpulos de conciencia de los refractarios y de sus adeptos. La asamblea constituyente había reconocido que las agitaciones religiosas que se propagaban en diferentes provincias de Francia, sobre todo en el oeste, significaban una señal de alarma y eran una amenaza contra la unidad nacional. Por esto, todavía poco antes de finalizar el encargo que se le había confiado, había querido procurar una cierta distensión mediante la proclamación de una amnistía general. La asamblea legislativa, en cambio, dio una vuelta completa bajo la presión de la prensa y del club del pueblo en las grandes ciudades, que seguían presentando cada vez con más fuerza a los refractarios como malos ciudadanos y agentes de la contrarrevolución. A partir del otoño se inició la persecución, no obstante las protestas de diferentes diputados que reclamaban la libertad de conciencia en base a la declaración de los derechos del hombre. Con el decreto de 29 de noviembre de 1791 dispuso que los eclesiásticos —investidos o no del cargo de párrocos— que en el plazo de ocho días no hubiesen prestado el juramento, serían tenidos «por sospechosos de rebelión contra la ley y de abrigar malas intenciones contra la patria», quedarían privados de toda pensión y serían expulsados de su domicilio. El veto interpuesto simultáneamente por Luis XVI a esta medida y a las paralelamente dictadas contra los emigrados en la ley respectiva, comprometió a los sacerdotes fieles a Roma, por cuanto que ligaba directamente su causa religiosa con la reacción política de los aristócratas. Y bajo la presión de una campaña dirigida desde el centro por el club de los jacobinos y asumida a nivel local, muchas autoridades emprendieron inmediatamente la persecución y encerraron a los eclesiásticos que no habían prestado el juramento.

En mayo de 1792 había estallado la guerra con Austria y Prusia. Cuando el papa envió a Alemania como legado cerca del *kaiser* a Maury, eclesiástico francés emigrado, notorio por su actitud antirrevolucionaria, este gesto fue naturalmente interpretado como una provocación en toda regla. Consecuencia de ello fue que los eclesiásticos que por razón de su fidelidad al papa se habían negado a prestar el juramento, no fueron ya únicamente considerados como cómplices de la reacción, sino que fueron mirados también como quinta columna dispuesta a ayudar al intruso. La segunda revolución, de 10 de agosto de 1792, y la toma del poder por los *sans culottes* aceleraron los acontecimientos: supresión de las congregaciones que se dedicaban a la enseñanza o al cuidado de los enfermos, las cuales en el decreto de 1790, consideradas útiles, habían sido eximidas de la supresión; clasura de los últimos conventos que quedaban; venta de los bienes de las administraciones eclesiásticas; prohibición de llevar hábitos clericales; prohibición de las procesiones en París; y, después de que con la deposición del rey habían quedado sin vigor todos los juramentos anteriores, obligación de prestar un nuevo juramento, el llamado *juramento de libertad y de igualdad*, cuyo tenor pa-

recía carecer de significado religioso — por lo cual Jacques-André Émery, superior general de la congregación de San Sulpicio, teólogo altamente considerado en general, lo juzgó lícito —, pero que volvía a plantear problemas de conciencia a muchos, que se preguntaban si era lícito jurar por la libertad y la igualdad una vez que el papa había condenado la declaración de los derechos del hombre[25]. El 26 de agosto fue dictada la orden general de deportación de todos los sacerdotes fieles a Roma. A estas medidas siguieron algunos días después (2-4 de septiembre) la llamadas matanzas de septiembre, de las que fueron víctimas 300 sacerdotes recluidos en las prisiones de París, entre ellos tres obispos[26].

Durante los meses siguientes marcharon al extranjero más de 30 000 eclesiásticos. Tras la primera emigración voluntaria del alto clero, durante los primeros meses de la revolución, ahora era enviado al destierro, por disposiciones de la ley, el clero bajo[27]. El 23 de julio de 1793, dos nuevos decretos de la convención nacional agudizaron todavía más la situación general. En ellos se preveían los castigos más duros: pena de muerte aplicable en el término de 24 horas a todos los eclesiásticos que no hubiesen observado el decreto de 26 de agosto y todavía no hubiesen abandonado Francia, y deportación a la Guayana de los sacerdotes que no se hallasen en funciones y se hubiesen negado a prestar el *juramento de libertad e igualdad*. A pesar de todo, millares de sacerdotes prefirieron exponer su vida, permaneciendo ocultos en Francia, a fin de poder seguir administrando secretamente los sacramentos a sus fieles.

25. Bibliografía sobre este juramento, acerca del cual Pío VI no efectuó ninguna declaración oficial, no obstante el parecer contrario de una congregación romana de cardenales y de la mayoría de los obispos emigrados, en LEFLON 86, y 99, nota 3.

26. Las obras de P. CARON, *Les massacres de septembre*, París 1935, y de J. HÉRISSAY, *Les journées de septembre*, París 1946, necesitan ser matizadas y completadas por B. PLONGERON, *Conscience religieuse* 36-74, quien aduce las pruebas de que esta carnicería, desencadenada por la excitación del populacho al anuncio del avance de las huestes prusianas, fue esencialmente de carácter político.

27. Acerca del clero emigrado o deportado remitimos a la abundante bibliografía recogida en G. BOURGIN, *La France et Rome*, p. XIII, nota 6, y en LEFLON 88. Para completarla: T. DE RAEMY, *L'émigration française dans le canton de Fribourg*, Friburgo 1935; R. PICHELOUP, *Les ecclésiastiques français émigrés dans l'État pontifical* (tesis), Toulouse 1968; L. SIERRA, *La inmigración del clero francés en España*, «Hispania» 28 (1968) 393-422. Sin embargo, estos trabajos se ocupan casi exclusivamente de las estadísticas y de la acogida, pero poco de la mentalidad o actividad de los inmigrantes.

A fines de 1792 aparecía casi desesperada la situación del clero fiel a Roma, perseguido y privado de toda infraestructura, no obstante sus ánimos y su ingenio, y a pesar del apoyo que le prestaban parte de los feligreses en algunas regiones[28] e incluso, a veces, de la ayuda de las mismas autoridades. Pero también la Iglesia constitucional, que de una manera o de otra había logrado establecerse en la mayor parte de Francia y a veces incluso se había alegrado de las medidas draconianas que se adoptaban contra sus rivales, vino a hallarse pronto en una situación no menos dramática. Por de pronto tuvo que ver cómo también ella iba siendo despojada gradualmente de su carácter oficial. Ya el 20 de septiembre de 1792 la asamblea legislativa le había retirado la prerrogativa de llevar el registro civil, que había traspasado a las autoridades del Estado, entrando así por el camino de la separación de la Iglesia y del Estado. Luego, la autorización legal del matrimonio de los divorciados y de los sacerdotes había situado a los constitucionales ante un problema de conciencia análogo al de los refractarios de 1791, con lo cual los desintegraba desde dentro, pues se veían en el dilema de optar por la observancia de la ley o por la de sus principios teológicos, dividiéndose así en dos campos. Por un lado, cierto número de sacerdotes y algunos obispos llevaron la lógica revolucionaria hasta el extremo de contraer ellos mismos matrimonio, naturalmente con gran escándalo de sus colegas, según los cuales la intromisión del Estado en la esfera de lo espiritual traspasaba esta vez verdaderamente todos los límites. Por otro lado, parte del clero constitucional deploraba la evolución política que había conducido de la monarquía constitucional a la república. En numerosos lugares la Iglesia constitucional apoyó el movimiento federalista, que en julio de 1793 sublevó a unos 60 departamentos, lo cual hizo que los constitucionales fueran tan sospechosos para los revolucionarios como sus contrarios no juramentados. Así, en adelante también los constitucionales vinieron a ser estigmatizados como enemigos del pueblo. La imponente oleada de des-

28. Las razones de este apoyo eran muy variadas. Los móviles eran a veces convicciones católicas superficiales, aunque sinceras; a veces también el apego a las viejas tradiciones o el gusto de jugar una treta a los representantes de la autoridad del Estado, y alguna que otra vez también el antagonismo social que impulsaba los campesinos a enfrentarse con los burgueses revolucionarios que iban acaparando las tierras.

cristianización que se extendió por el país desde el verano de 1793 hasta el de 1794 consumó definitivamente la desintegración de la Iglesia constitucional, relegándola también a las catacumbas.

Cierto que no hay que exagerar el papel que jugó el fenómeno de la descristianización[29] en la historia eclesiástica de la revolución, como se ha hecho con frecuencia. No sólo hay que afirmar con A. Soboul que el impulso para la campaña de descristianización partió de los departamentos y no de París, sino que además hay que reconocer con R. Cobb que este fenómeno revistió aspectos sumamente variados en las diferentes regiones[30]. La región entre Saône y Loire fue la «zona ideal de la descristianización revolucionaria», donde a ojos vistas las aldeas fueron más afectadas que las ciudades. Sobre todo, hay que hacerse cargo de que este concepto de *descristianización*, absolutamente inadecuado a la mentalidad del siglo XVIII, recubre varias realidades radicalmente diferentes, y de que en numerosísimos casos hay que hablar, con Reinhard, más bien de anticlericalismo o de secularización. A fin de cuentas, y pese a todos los esfuerzos, sólo en muy exigua medida se produjo una auténtica descristianización, excepto allí donde este fenómeno se había desarrollado ya desde mediados del siglo. En todo caso, en la corriente de las convulsiones revolucionarias se trataba con gran frecuencia de una reacción más o menos violenta contra la exagerada intervención del clero en la vida cotidiana de la población, reacción que fue todavía agudizada por el hecho de que el clero entero —es decir, tanto el constitucional como el que se mantenía fiel a Roma—, era considerado como una clase social de sentimientos políticos hostiles a la ideología jacobina. Si bien no sólo la convención,

29. Una buena compilación de las teorías sobre la descristianización a partir de Aulard se halla en LEFLON 104-106. La cuestión ha vuelto a ser tratada con un nuevo enfoque, que presta mucha mayor atención a los aspectos sociológicos y al análisis de las diferentes actitudes del espíritu, por B. PLONGERON, AHRF 40(1968) 145-205 (y una vez más en *Conscience religieuse en Révolution* 101-177).

30. A. SOBOUL, *Les sans-culottes parisiens de l'an II*, París 1958, 290-291; R. COBB, *Les armées révolutionnaires, instrument de la Terreur dans les départements*, 2 vols., París 1961-63. Esta obra aporta numerosos detalles precisos sobre la acción antirreligiosa de las formaciones de policía política que fueron utilizadas para la lucha contra el enemigo en el interior, y en las p. 690-694 presenta un calendario muy útil, aunque son discutidas diversas interpretaciones de esta obra (cf., entre otros, J. GODECHOT, RH 232 [1964] 502, y sobre todo B. PLONGERON, artículo citado en la nota 29). Acerca de un caso particular, del sudeste, cf. M. VOVELLE, «Annales du Midi» 76 (1964) 529-542.

sino también la mayoría del *Comité de salut publique* estaba contra las exageraciones hostiles a la religión —cosa que hoy consta inconcusamente—, bajo la presión de extremistas como Hébert vinieron a tomarse una serie de medidas radicales que, con toda evidencia, trataban de borrar toda memoria del pasado cristiano del país. El antiguo calendario fue sustituido por el republicano; se suprimió el domingo, remplazado por el *décadi*, día décimo de una década; se organizaron fiestas puramente laicas, se introdujo además un propio culto revolucionario de la diosa *Razón*, que por lo demás no tardó en desaparecer, sumido en el ridículo; Robespierre mismo, que era espiritualista, le contrapuso el culto del *Ser Supremo*. Pero sobre todo, durante varios meses resultó perturbado radicalmente el ejercicio del culto —a veces también el del culto protestante y judaico—; se intensificó la caza de eclesiásticos sospechosos; se hizo presión —con frecuencia acompañada de amenazas— con el fin de lograr abjuraciones de sacerdotes, que realmente fueron bastante numerosas, aunque hay que matizar la extensión del fenómeno mucho más de lo que se ha hecho hasta ahora en la historiografía tradicional[31]; fueron cerradas la mayoría de las iglesias, a veces incluso derribadas, y su ajuar litúrgico fue saqueado[32]. Cuando los fieles intentaban organizar funciones religiosas fuera de las iglesias, eran también prohibidas, con el pretexto de que en ellas se ocultaban maquinaciones contrarrevolucionarias (ni siquiera fueron respetadas las logias masónicas, lo cual prueba una vez más la prioridad de los motivos políticos). Pero estas medidas se tomaban sin plan de conjunto y, con frecuencia, tampoco de manera continuada,

31. Ya el 17 de noviembre de 1793 fueron forzados a ello por los *sans-culottes* el arzobispo de París, Gobel, y su vicario general. Las *déprêtrisations* —declaraciones de renuncia al ministerio sacerdotal— fueron numerosas, sobre todo entre el clero constitucional, aunque aquí hay que tener en cuenta el hecho de que a la sazón los refractarios, en su gran mayoría, habían abandonado ya Francia. La cuestión ha vuelto a plantearse con las estadísticas regionales llevadas a cabo bajo la dirección del profesor M. REINHARD y reunidas bajo el título: *Les prêtres abdicataires pendant la Révolution française*, París 1965. Éstas confirman la diversidad regional del fenómeno y subrayan su variedad de formas. Las renuncias eran a veces manifestación de apostasía militante, a veces resultado de un pánico colectivo, y a veces también una formalidad sin trascendencia, que no impedía a los sujetos seguir celebrando la misa.

32. Cf. S.J. IDZERDA, *Iconoclasm during the French Revolution*, AHR 60 (1954) 13-26. Acerca de los esfuerzos por salvar el patrimonio artístico y literario de las instituciones eclesiásticas, cf. también P. RIBERETTE, *Les bibliothèques françaises pendant la révolution*, París 1970.

y además tenían éxito meramente pasajero allí donde la fe estaba todavía viva y donde las instancias eclesiásticas podían organizar eficazmente la resistencia, lo cual era más frecuente de lo que se había supuesto hasta ahora [33], como también a veces en regiones en las que el conformismo religioso fue sacudido por los excesos de régimen del terror y en las que se asistió a auténticos *revivals* religiosos [34]. Sin embargo, se produjeron profundas devastaciones, cuyas huellas pudieron advertirse todavía por mucho tiempo, en regiones que anteriormente estaban ya minadas por la incredulidad, o —como en la cuenca parisina o en la *Vendée bleue*— en los distritos que fueron trabajados sistemáticamente por los extremistas de grandes ciudades vecinas.

La separación de la Iglesia y del Estado

En vista del creciente descontento de la población, la Convención nacional se vio obligada, de buen o mal grado, a iniciar la marcha atrás. Por de pronto puso empeño, no siempre con resultado, en poner fin a las tentativas de extirpar el catolicismo. Luego, más bajo la presión de las circunstancias que por razón de preferencias filosóficas, emprendió el rumbo hacia la separación de la Iglesia y del Estado. Ya en abril de 1794 se había suspendido el pago de los sueldos a los sacerdotes constitucionales, y el 18 de septiembre se canceló oficialmente el presupuesto del culto público. Por otro lado, pese a la hostilidad contra la Iglesia de los termidorianos, desde el 27 de julio de 1794 hacía progresos el espíritu de tolerancia: mientras que el gobierno francés, en el transcurso de sus negociaciones con España y con Toscana, se comprometía a tratar con consideraciones el catolicismo, en Francia misma se exigía la libertad de cultos, y ello tanto por parte de Grégoire, que hablaba en nombre del clero constitucional, como también por la de los insurrectos en la Vendée, los cuales exigían el reconocimiento de la libertad de cultos como *conditio sine qua non* del restablecimiento del orden en el país. Fue reconocida por decreto de 21 de febrero de 1795, aunque con importantes restricciones: así se prohibió a los católicos la utilización de las iglesias. Ahora bien, inmediatamente después de la caída de Robespierre, que en las provincias se interpretó sin razón como el fin del sistema de opresión, volvieron a abrirse con toda espontaneidad muchas iglesias, y muchos sacerdotes fieles a Roma, en número no inferior al de los constitucionales, reanudaron su ministerio pastoral [35]. La Convención se vio forzada, de buen o mal grado, a aceptar el hecho consumado, y un nuevo decreto de 30 de mayo de 1795 liberalizó el precedente. La Convención, sin embargo, exigió a los sacerdotes, como contraprestación por esta concesión, una declaración de «someterse a las leyes de la república y prestarles obediencia». En teoría, también los antiguos sacerdotes fieles a Roma estaban autorizados a prestar esta declaración, como los constitucionales.

Y una vez más volvió a dividirse el clero acerca de la licitud de este juramento: algunos opinaban, con Jacques-André Émery, que el juramento sólo tenía significado político, mientras que otros declaraban que una sumisión global a una legislación que contenía disposiciones en absoluta contradicción con los principios de la Iglesia, era totalmente inadmisible. Las discordancias se acentuaron todavía más a causa del problema de la reconciliación de los sacerdotes constitucionales, de los sacerdotes que habían renunciado a su cargo y de los sacerdotes casados arrepentidos: los unos se dejaban guiar por Émery y por los once obispos que habían permanecido en Francia, que habían sobrevivido al régimen del terror, y eran partidarios de la indulgencia, justificada según su convicción por razón de las circunstancias extraordinarias (Pisani llamaba a esto el *método parisino*, y a su contrario el *método lionés*), mientras que los otros, siguiendo el consejo de los obispos emigrados que habían perdido todo contacto con el país, exigían a los *lapsi* humillantes retractaciones y

33. No faltan anécdotas sobre la vitalidad del culto durante estos años sombríos. En cambio, se está mucho menos bien informado sobre la administración clandestina de las diócesis durante este período. Como ejemplo citaremos: J.-B. LECHAT, «Annales de Normandie» 17 (1957) 263-279.

34. Un ejemplo en B. PLONGERON, *Autopsie d'une Église constitutionnelle, l'Indre-et-Loire de 1793 à 1802:* Actes du 93e Congrès des Sociétés savantes, París 1971, II, 134-190.

35. Se hallan numerosos ejemplos en E. SOREAU, *La résurrection religieuse après la Terreur*, «Revue des études historiques» 100 (1933) 557-574, y L. MIROT, ibid. 101 (1934) 193-206.

largas penitencias[36]. El mismo contraste —respaldado por el viejo conflicto entre los partidarios de los jesuitas y los de los jansenistas en el terreno de la moral— surgió en la cuestión relativa a la actitud que había que adoptar con los fieles. Aquí se produjo una confrontación «entre los sacerdotes activos, según los cuales la salvación de las almas podía compensar ciertas acomodaciones relativas al rigor doctrinal, y los puros entre los puros, que ponían la pureza incluso por encima de la evangelización»[37].

Estas disensiones dificultaron de manera muy especial el restablecimiento del culto católico, tanto más cuanto la circunstancia de que la mayoría de los obispos legítimos permanecían en el extranjero, llevó en muchos casos a situaciones extraordinariamente confusas. Sin embargo, en 1797 se había logrado ya reorganizar convenientemente la Iglesia. En cierta medida esta reorganización fue apoyada por el regreso a Francia de muchos sacerdotes emigrados, aun cuando a estos sacerdotes les creaba a veces ciertas dificultades adaptarse a una situación totalmente cambiada desde su partida.

Paralelamente a esto, también la Iglesia constitucional, que se presentaba ahora como la *Iglesia galicana*, se esforzaba de manera notable por una renovación, a cuyos aspectos positivos se ha prestado hasta ahora demasiado poca atención. El promotor de esta renovación fue Grégoire, quien colaboró con colegas inteligentes y profundamente religiosos, como Le Coz, entre otros, que había hecho frente a todas las tempestades. Agrupados en el *Comité des évêques réunis*, que era expresión de una colegialidad episcopal y se contraponía totalmente a cualquier tipo de democracia religiosa, lograron reunir en agosto de 1797 un concilio nacional, que había sido preparado mediante la consulta a los presbiterios diocesanos[38]. Estos hombres, que tenían la mira

36. Sobre el *método parisino* cf. P. PISANI, *L'Église de Paris et la Révolution* IV, cap. 3; sobre el *método lionés*, cf. CH. LEDRÉ, *Le culte caché sous la Révolution. Les missions de l'abbé Linsolas*, París 1949. Hay que reconocer que la Iglesia constitucional —bajo el influjo del rigorismo jansenista— mostró con frecuencia todavía más rigor con los sacerdotes *abdicataires* y los casados.

37. J.R. SURATTEAU, *Le département du Mont-Terrible sous le régime du Directoire*, París 1965, 250.

38. J. LEFLON, *La reconstitution de l'épiscopat constitutionnel après Thermidor*, en *Actes du 81e Congrès National des Sociétés savantes*, París 1956, 475-481. Acerca del concilio de 1797, cf., por ejemplo, la correspondencia de Grégoire con Dufraisse y con Ricci, publicada por M. VAUSSARD.

puesta en la calidad más que en la cantidad y en implantar en Francia una Iglesia fiel a la vez a la tradición católica y al ideal republicano, elaboraron conjuntamente un amplio programa de recristianización que estaba orientado menos exclusivamente hacia el retorno al pasado que el programa que consiguió ulteriormente la aprobación de Roma, y que «tenía el mérito de atender a las transformaciones psicológicas y estructurales, al anhelo general y al cambio de mentalidad que los sacerdotes permanecidos en Francia no cesaban de explorar»[39]. Este empeño por una reforma tropezó, sin embargo, con muchas dificultades: Primeramente se echaba de menos el necesario material humano, pues el episcopado y el clero estaban diezmados por las deserciones, los matrimonios de sacerdotes, las defunciones y en aquella sazón por el número constantemente creciente de retractaciones. A esto se añadían las disensiones internas que contraponían a presbiterianos y episcopalistas, a partidarios y adversarios de la celebración de la liturgia en la lengua del país[40].

Al comienzo del directorio, los católicos de ambas obediencias gozaban de relativa libertad, como lo muestra el hecho de habérseles permitido publicaciones: los *constitucionales* publicaban los «Annales de la religion», los *romanos*, los «Annales religieuses, politiques et littéraires» (= «Annales catholiques»). Sin embargo, a fines del verano de 1797, una crisis política que condujo luego al golpe de Estado del 18 de Fructidor, puso de nuevo en cuestión la precaria mejora de los dos últimos años. No sin razón reprochaba el directorio al clero católico el seguir apoyando la oposición legitimista, que en las provincias volvía a dejarse sentir más marcadamente, y así volvió a una política fuertemente anticlerical.

La Revellière, miembro del directorio, quería hacer de la *teofilantropía* una nueva religión revolucionaria, lanzada a fines de 1796, un culto oficial, al que, por lo demás, desde 1798 le hizo competencia el *culto decadario* que había instaurado Merlin de Douai. Los propugnadores de estos cultos, protegidos por el gobierno, ocuparon las iglesias en varios lugares, sobre todo en las ciudades; sin embargo, en ningún momento representaron un

39. B. PLONGERON, *Dom Grappin correspondant de l'abbé Grégoire*, París 1969, 4.

40. Cf. M.D. FORSTIER, MD 1 (1945) 74-93.

serio peligro para la antigua religión. Mucho más grave eran las medidas que se tomaron contra los sacerdotes. Los decretos de 1792 y de 1793, que prohibían a los fieles a Roma la residencia en Francia, fueron puestos de nuevo en vigor. Se impuso, además, a todos los sacerdotes un nuevo juramento de «odio contra la monarquía». Algunos obispos y cierto número de casuistas lo estimaban aceptable, mientras que los obispos emigrados en general y numerosos teólogos aseveraron que era absolutamente intolerable, sobre todo para un sacerdote, tomar a Dios por testigo de una profesión de odio. Igual juicio formuló también la congregación romana para los asuntos franceses, pero Pío VI se abstuvo también esta vez de publicar oficialmente esta decisión.

Muchos sacerdotes —una fuerte minoría— prestaron el juramento con la convicción de que tal actitud era un mal menor en vista del carácter ambiguo de la fórmula, y que era mejor que dejar de nuevo a los fieles sin culto y sin instrucción religiosa. Sin embargo, muchos se negaron a prestar el juramento e incurrieron en las sanciones legales, que si bien no fueron ya tan sangrientas como durante el régimen del terror, eran en cambio de una crueldad más refinada. Fueron condenados a los *Pontons de Rochefort* —viejos barcos de guerra que servían como prisión—, o fueron deportados a la Guayana. No obstante, el número de las víctimas de esta nueva persecución fue menor que el de la persecución de 1792-1793, primeramente porque quedaban menos sacerdotes en el suelo patrio, pero sobre todo porque la ejecución de la ley variaba notablemente de departamento a departamento. En diferentes lugares las disposiciones legales quedaron reducidas a letra muerta, gracias a la ayuda de la población e incluso, a veces, de las autoridades locales. Otras regiones, en cambio, fueron duramente probadas: en el departamento de Yonne no quedó abierta ni una sola iglesia, y en el departamento de Sarthe se logró arrestar a casi la cuarta parte de los sacerdotes fieles a Roma, si bien la población seguía muy afecta al catolicismo tradicional [41].

41. V. PIERRE, *La déportation ecclésiastique sous le Directoire*, París 1895. Entre las monografías regionales sobre el período del directorio —desgraciadamente demasiado escasas todavía—, véase R. DANIEL, «Bulletin de la société archéologique du Finistère» 92 (1966) 212-253.

Con todo, por muy sombrío que fuera el último tiempo del directorio, no se deben pasar por alto ciertos aspectos positivos. En primer lugar, los fieles, que anteriormente se habían contentado con un conformismo las más de las veces pasivo, ahora tenían que adquirir conciencia de su responsabilidad para con la Iglesia. Algunos tomaron la iniciativa y allí donde ya no había sacerdotes organizaron reuniones de oración, impartían a los niños instrucción religiosa o incluso rezaban la misa. Otros descubrían lo que mucho más tarde se llamaría Acción Católica de los seglares, practicándola en sus diferentes formas. Algunas antiguas religiosas se aprovecharon con éxito de un artículo de la constitución del año III, que permitía la enseñanza privada, y volvieron a reunirse [42], con lo cual prepararon ya en medio de los desórdenes de aquel tiempo la restauración de la vida religiosa, sobre la que pocos años antes parecía haberse pronunciado la sentencia de muerte definitiva. Y en el campo, sobre todo en el oeste y en el norte, diferentes párrocos, hondamente preocupados por la creciente ignorancia religiosa de los niños y por el descuido de los enfermos, invitaron a jóvenes muchachas piadosas a agruparse y dedicarse al cuidado de los niños y de los enfermos. Con esto depositaron los gérmenes de ciertas congregaciones religiosas futuras, típicas del siglo XIX. Otro signo de la vitalidad oculta de la Iglesia francesa en aquellos años, duros bajo diferentes respectos, fue el instituto de las Hijas del Corazón de María, fundado en 1791 por un pionero que iba en busca de «formas modernas de vida consagrada a Dios adaptadas a las nuevas condiciones» [43]. El año 1799 había ya 267 Hijas del Corazón de María, repartidas en 10 diócesis, desde la Bretaña hasta el Jura. Las religiosas de esta nueva congregación no llevaban ningún distintivo exterior, conservaban su vocación y seguían viviendo en el seno de su familia [44].

42. Cierto número de ejemplos de París se hallan en J. Boussoulade, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire*, París 1962, 179-216. Es característico el subtítulo del capítulo: *Épreuves et renouveau* (= Pruebas y renovación).

43. Cf. A. RAYEZ, *Ad. de Cicé et P. de Clorivière*, París 1966.

44. Notemos además que la libertad de cultos no se aplicaba únicamente a las dos iglesias católicas rivales, sino que se extendía también a los protestantes y a los judíos, los cuales, sobre todo desde 1796, pudieron reorganizar sus comunidades, sin tener en modo alguno que sufrir al reavivarse el anticlericalismo después del fructidor.

Repercusiones en los países vecinos

BIBLIOGRAFÍA: Aparte de las obras generales sobre la Iglesia y la revolución francesa (p. 55s), véase J. GODECHOT, *La grande nation*, París 1956, II, 501-535.

El único trabajo sintético *sobre los problemas religiosos en Bélgica* es el de P. VERHAEGEN, *La Belgique sous la domination française*, 5 vols., Bruselas - París 1922-29, en particular II, 268-349, y III, 203-282; tiene la ventaja de basarse en las fuentes, aunque merecería ser reelaborado con un enfoque que no fuera tan sistemáticamente hostil al régimen revolucionario. Véase también DHGE VII 711-716. Existen numerosas monografías aunque con frecuencia se echa de menos en ellas el rigor científico. Merecen consideración, sobre todo: J. PLUMET, *L'évêché de Tournai pendant la révolution française*, Lovaina 1963, y F. CLAEYS-BOUNAERT, *Les déclarations et serments imposés par la loi civile aux membres du clergé belge sous le Directoire*, Gembloux 1960, cuya problemática está superada, pero que utilizan una amplia documentación todavía inédita. Acerca de los juramentos, véase también la correspondencia de S.P. Ernst, publicada por C. DE CLERCQ (referencias en DHGE XV, 812); id., SE 8 (1956) 349-378; id., «Taxandria» 27 (Turnhout 1955) 3-35; W. MUNIER, «Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège» 44 (1964) 51-124. Sobre la venta de los bienes de la Iglesia: J. DELATTE, *La vente des biens nationaux dans le département de Jemappes*, Bruselas 1938; id., *La vente des biens du clergé dans le département de l'Ourthe*, Lieja 1951; id., «Annales de la Société archéologique de Namur» 40 (1934 189-339; J. PAQUAY, «Bulletin de la Soc. scient. et litt. du Limbourg» 42 (1928) 25-52. Además: A. THYS, *La persécution religieuse en Belgique sous le Directoire*, Amberes 1898; F. PRIMS, *De Kerk van Antwerpen onder het Directoire*, «Antwerpiensia» VIII (Amberes 1935) 231-287; L. LEFEBVRE, *La crise religieuse dans la région de Bastogne 1794-1814; Mémorial A. Bertrang*, Arlon 1964, 127-158; A. VERHAEGEN, *Le cardinal de Franckenberg*, Brujas - Lille 1889, 299-426; también C. DE CLERCQ, SE 10 (1958) 298-328, 15 (1964) 341-411; id., ibid. 9 (1957) 286-375, 10 (1958) 238-297 (sobre el obispo Nelis de Amberes).

Sobre Renania: v. bibliografía en el tomo VI, 42s 696. Además, como complemento: PH. SAGNAC, *Le Rhin français pendant la Révolution et l'Empire*, París 1918, y F.C. DREYFUS, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la 2e moitié du XVIIIe siècle*, ibid. 1968.

Sobre los Países Bajos: M. VAN DER HEYDEN, *De dageraad van de emancipatie der Katholieken*, Nimega 1947 (fundamental). Además: *Romeinse bescheiden voor de geschiedenis der Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, II, 1754-1795, ed. dir. por P. POLMAN, La Haya 1963, 467-877; id. *Katholieke Nederland in de 18e eeuw*, Hilversum 1968, II, 246-286, y III, 291-305;

P. NOORDELOOS, *De restitutie der Kerken in de Franse tijd*, Utrecht 1937; M. SPIERTZ, *Maastricht in het vierde kwart van de 18e eeuw*, Assen 1964; H. VAN DEN EERENBEEMT, *'s-Hertogenbosch in de Bataafse en Franse tijd 1794-1814*, Nimega 1955.

Sobre Suiza: E. CHAPUSAT, *La Suisse et la Révolution française*, Ginebra 1945; G. GAUTHEROT, *La Révolution française et l'évêché de Bâle*, 2 vols., París 1907; J.R. SURATTEAU, *Le département du Mont-Terrible sous le régime du Directoire*, París 1965, 277-279.

Sobre Italia existe desde hace unos 20 años una literatura especialmente abundante. Exposiciones generales, desde el punto de vista institucional: A. DE STEFANO, *Rivoluzione e religione nelle prime esperienze costituzionali italiane*, Milán 1954; desde el punto de vista de las actitudes espirituales: M. VAUSSARD, *Jansénisme et Gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, París 1959; id., *Les jansénistes italiens et la constitution civile du clergé*, RH 205 (1951) 243-259; id., *Correspondance Sc. de' Ricci H. Grégoire 1796-1807*, Florencia 1963; V. GIUNTELLA: *Nuove questioni di storia del Risorgimento*, Milán 1961, I, 320-325; id., RStRis 42 (1955) 289-296 (interesante programa de investigación); M. FINOCCHIARO, «Archivio giuridico F. Serafini» 171 (1966) 136-154; A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, RStRis 49 (1962) 559-624; P. STELLA, *Il Giansenismo in Italia, Piamonte*, Zurich 1970; B. PLONGERON, *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, «Il Pensiero politico» 3 (1970) 30-58; R. DE FELICE, *Italia giacobina*, Nápoles 1965; también *Giacobini italiani*, a cura di D. CANTIMORI, 2 vols., Bari 1956-64 (edición de textos).

Acerca de la República cisalpina: J. LEFLON, *Pie VII*, París 1958, 360-529; U. MARCELLI, *La vendita dei beni nazionali nella Repubblica cisalpina*, Bolonia 1967; id., *Polemiche religiose a Bologna nel sec. XVIII*, «Atti e Memorie della Dep. di storia patria per la Romagna», nueva serie 6 (1954-1955) 103-177.

Acerca de la República de Liguria: C. CARISTIA, *La Repubblica ligure e il giansenismo democratico*, «Atti dell'Accademia di Torino» 94 (1960) 427-505; CASSIANO DI LANGASCO, *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo*, Roma 1954, 211-229; A. COLETTI, *La chiesa durante la Repubblica ligure*, Génova 1950.

Acerca de los sacerdotes democráticos: R. DE FELICE, *L'evangelismo giacobino e l'abate Cl. Della Valle*, RSIt 60 (1957) 196-249, 378-410; A. BERSANO, *L'abate F. Bonardi e i suoi tempi*, Turín 1957.

Desde fines de 1792 inició la república francesa una campaña de conquistas. Ya en noviembre de 1792 se anexionó Saboya

y poco después el condado de Niza, ambos pertenecientes al reino de Cerdeña; luego, en marzo de 1793, la región de Pruntrut en el Jura, de la que resultó el departamento de Mont-Terrible. Bélgica —en la geografía política de entonces los Países Bajos austríacos y el principado eclesiástico de Lieja— fue ocupada primeramente durante el invierno de 1792-93, luego definitivamente tras la victoria de Fleurus en junio de 1794, y anexionada el 1 de octubre de 1795. La orilla izquierda del Rin que había sido invadida por primera vez ya en el otoño de 1792, fue también ocupada de nuevo en el verano de 1794: se introdujeron las instituciones francesas, aunque la región no fue incorporada oficialmente al territorio francés antes de Napoleón. En cambio, las islas griegas de Venecia conquistadas fueron incorporadas en octubre de 1797, con lo cual las autoridades francesas entraron en contacto con la Iglesia ortodoxa[45]. Ginebra fue departamento francés en abril de 1798, y el Piamonte fue anexionado en febrero de 1799. Además de esto, con la ayuda de las tropas del directorio se crearon en las fronteras de Francia seis repúblicas hermanas, que constituyeron protectorados, cuyas instituciones respondían a las de la *grande nation:* la república bátava (1795), la república cisalpina y la república ligur (1797), la república romana y la república helvética (1798) y la república partenopea (1799). Juntamente con los principios de 1789 y las instituciones que los encarnaban Francia exportó también su política religiosa a estos países, tanto más cuanto que el ejército era probablemente el ambiente en el que más se odiaba a los sacerdotes y el menos abierto a las ideas religiosas en general. Se ponía cuidado, sin embargo, en no dar a las masas del pueblo, que en general eran muy adictas a la fe[46], ningún motivo suplementario de resistencia, como

45. Cf. E. RODOCANACHI, *Bonaparte et les Iles Ioniennes*, París 1899. El comisario del directorio procuró establecer la igualdad para el culto ortodoxo, el romano y el judío. Esto disgustó a la mayoría de la población, que así acogió con entusiasmo a las tropas rusas en 1799.

46. En realidad, parece que el factor religioso sólo desempeñó un papel secundario en las dificultades con que tropezó el conquistador francés. Por lo menos, ésta es una de las conclusiones del coloquio *Occupants, occupés, 1792-1815* (Bruselas 1969), que J.R. SURATTEAU resume en estos términos: «Se sabía ya que había que estimar un poco menos la importancia de este factor en Bélgica. Las motivaciones religiosas eran en Suiza, como también en España, menores de lo que se había dicho frecuentemente, y débiles en la región del Rin y en Suiza. En todo caso pertenecen a todas luces a un complejo sociorreligioso» (RH 240 [1968] 257).

se ponía también empeño en evitar medidas excesivamente brutales, de modo que —según Godechot— «fue en el sector religioso donde mejor se conservaron las tradiciones locales».

Bélgica era un país fuertemente enraizado en la religión católica. En su fuerte reacción contra las tentativas de reforma de José II había demostrado claramente cuán ultramontana era allí la actitud. Así las autoridades de ocupación en este país tuvieron por lo pronto consideración con los *prejuicios* de la población. La Convención, si bien dispuso la nacionalización de los bienes de la Iglesia, difirió meses y meses su venta. Y el directorio sólo en el verano de 1796 decidió confiar a las autoridades estatales el registro civil y cerrar los conventos; pero aun entonces dejó de molestar a las órdenes que se dedicaban a la educación de la juventud y al cuidado de los enfermos.

Sin embargo, la ostentación de anticlericalismo de los oficiales y de los funcionarios, y sobre todo de los jacobinos belgas, dio lugar a numerosos excesos a nivel local: arrestos de sacerdotes y de religiosos (unos treinta de los cuales fueron ejecutados), destrucción de conventos, profanación de iglesias con el culto de la Razón. Con todo, en términos generales, tras la breve, pero brutal persecución del verano de 1794, no se impidió la práctica del culto hasta el año 1797, prescindiendo de la prohibición de las procesiones y de la substitución del domingo por el *décadi.* Así los vicarios generales, que estaban en contacto regular con los obispos, los cuales habían abandonado el país casi en su totalidad, se hallaban en condiciones de administrar más o menos regularmente las diócesis. Por lo demás, las autoridades de los departamentos y de los municipios no mostraban el menor celo en forzar a los sacerdotes a prestar el juramento de sumisión a las leyes de la república, juramento que el clero belga rechazó como ilícito mucho más masivamente que el clero francés, aunque varios vicarios generales eran del parecer contrario. Ahora bien, las cosas tomaron mal cariz después de fructidor. Las congregaciones que hasta entonces no habían sido molestadas fueron dispersadas, fueron suprimidas la universidad de Lovaina y los seminarios, se prohibió llevar el hábito clerical y se impuso a todo sacerdote el juramento de odio a la monarquía, como prerequisito para el ejercicio del culto. El clero en su mayoría (ex-

cepto en el departamento de Ourthe) siguiendo al cardenal Franckenberg — que fue arrestado y luego desterrado a Alemania — se negó a prestar el juramento. Poco después se hizo responsable — por supuesto sin razón — al clero de las insurrecciones de los campesinos en la región de Kempen y en las Ardenas [47], y el gobierno condenó a la deportación a todos los refractarios. Sin embargo, de más de 8000 sacerdotes que se hallaban en este caso, sólo el 10 por ciento pudieron ser detenidos, pues la mayoría de ellos, gracias a la ayuda casi unánime de la población, pudieron ocultarse y seguir ejerciendo su ministerio pastoral en secreto. Sin embargo, estos tres años de culto en secreto — en flamenco se habla del *Beloken Tijd* — no representaron sólo un paréntesis, sino que en realidad fueron el golpe de gracia para viejas formas de devoción todavía subsistentes, como las cofradías, aunque al mismo tiempo se asistió al desarrollo de nuevas formas individuales de religiosidad, que luego fueron características de la piedad del siglo XIX [48].

En la *Renania*, la ocupación francesa acarreó la desaparición de los principados eclesiásticos, aunque allí no se modificaron las estructuras mismas de la Iglesia. En un principio las tropas, que apenas si molestaban a los protestantes, adoptaron una actitud hostil frente al clero católico, ya que éste se oponía en su mayoría a la propaganda en favor de la unión con Francia. Sin embargo, Hoche, que a principios de 1797 asumió el mando superior del ejército del Rin, contribuyó al triunfo de una política religiosa mucho más moderada, habiendo observado gran semejanza entre las condiciones de la Vendée, en la que acababa de restablecer el orden, y las de la región del Rin, donde la población se mostraba igualmente muy adicta a la religión tradicional. Otorgó al clero inferior ciertas ventajas y dejó subsistir las órdenes religiosas. Después de su muerte, su sucesor observó la misma política: se pudo seguir practicando el culto dentro de las iglesias y el clero siguió recibiendo sus emolumentos de los bienes de la Iglesia secuestrados. Pero los obispos emigrados a la orilla dere-

47. Cf. T. VANDEBEECK - J. GRAUWELS, *De boerenkrijg in het departement van de Nedermaas*, Hasselt 1961, y G. TRAUSCH, *La répression des soulèvements paysans dans le département des Forêts*, Hasselt-Luxemburgo 1967.

48. Cf. L. PRENEEL, «Sources hist. rel. Belg.» 7-36, y J. GRAUWELS, «Het Oude Land von Loon» 13 (1958) 177-246.

cha del Rin instigaban a los sacerdotes y a los religiosos contra los franceses, lo cual dio naturalmente lugar a que éstos endurecieran su actitud con los conventos, aunque sin llegar a suprimirlos. Y también aquí, como en Bélgica, la población ayudó a ocultarse a los eclesiásticos que tenían dificultades con las autoridades de ocupación. Incluso las autoridades municipales saboteaban con frecuencia las medidas contra la Iglesia.

En los *Países Bajos* desde tiempos antiguos el protestantismo — contrariamente a lo sucedido en Bélgica y en la región del Rin — había sido hasta entonces la religión privilegiada, y los católicos, que formaban casi el 40 por ciento de la población, pero habían sido oprimidos por la oligarquía dominante, recibieron en general a los revolucionarios franceses como libertadores, con gran escándalo del nuncio Brancadoro, del que dependía la misión holandesa. Sólo las provincias del sur, que habían podido convencerse de la hostilidad de las tropas francesas contra la Iglesia belga, se comportaron en un principio con gran reserva. Por otro lado, la mayoría del clero, bajo la guía de un grupo de sacerdotes de Amsterdam, apoyó al partido de los patriotas, que a principios de 1795 derribó el antiguo régimen con la ayuda de los franceses.

La constitución de la nueva república bátava reconoció a los católicos los mismos derechos de ciudadanía y plena libertad de religión, y la mayoría de los sacerdotes, sin crear la menor dificultad, prestaron el juramento de «odio eterno contra el estatuderato». «El período de la república bátava fue para los católicos en los Países Bajos Unidos — como lo formula el profesor Rogier — un tiempo de emancipación y de progreso, un tiempo sin disonancias ni persecuciones.» En pocos años se abrieron docenas de nuevas iglesias y fueron incluso provistas de pastores gracias a la afluencia de exiliados sacerdotes flamencos o renanos. Y como la universidad de Lovaina había sido cerrada por los franceses, en la zona de la república bátava fueron inaugurados tres seminarios en 1799. Además de esto, algunos notables católicos y diversos sacerdotes sacaron la consecuencia lógica del régimen liberal resultante de la separación de la Iglesia y del Estado, y como ya no querían tener a su cabeza a italianos «que conocían mal el país», plantearon inmediatamente el problema de

la restauración de la jerarquía episcopal [49]. La santa sede, en cambio, para la que el directorio había sido un período de pruebas cada vez más críticas, no se creyó en condiciones de ocuparse con este problema.

También en *Suiza* se hallaban los católicos en inferioridad numérica con respecto a los protestantes. Sin embargo, hasta fines del siglo XVIII habían estado agrupados homogéneamente en cantones casi totalmente soberanos. En base a la constitución de la república helvética, nacida en abril de 1798, vinieron a ser repentinamente una minoría en un Estado protestante [50], lo cual desencadenó gran descontento e indujo incluso a insurrecciones armadas en el Wallis y en los pequeños cantones primitivos [51]. De hecho, el texto de la constitución reconocía, sí, la libertad de conciencia y de cultos, pero se hacían ciertas restricciones relativas sobre todo a los católicos y a su relación con el papa. Y en la ejecución práctica de las disposiciones se descargaron todavía nuevos golpes contra la Iglesia romana: el gobierno suizo prohibió a los obispos residentes en el extranjero — que eran la mayoría — el ejercicio de su jurisdicción en territorio helvético; el derecho de provisión de beneficios, los diezmos y el foro de la Iglesia fueron suprimidos. Finalmente, si bien se renunció a la supresión de las órdenes, se les prohibió seguir reclutando novicios; sus bienes fueron secuestrados y diferentes conventos fueron disueltos inmediatamente. Por lo demás, merece notarse que — a diferencia de Holanda — no se consintió el reconocimiento a los judíos de la igualdad de derechos. La política religiosa de la república helvética, por tanto, se distinguía radicalmente de la política religiosa verdaderamente liberal de la república bátava.

En *Italia* la política religiosa tenía una impronta mucho más

49. ROGIER, KathHerleving 10-11.

50. Conviene recordar que, al mismo tiempo, la vieja república de Ginebra fue incorporada a Francia, como había sucedido ya en marzo de 1793 con la efímera república de Raurac, que el año anterior se había formado con la antigua diócesis de Basilea. En esta región se aplicó la legislación revolucionaria contra el clero católico exactamente como en el resto de Francia, y la mayoría de los sacerdotes se refugiaron en los cantones católicos (independientes hasta 1798); guiados por un provicario con sede en Solothurn, pudieron regresar bastante fácilmente y seguir ejerciendo su ministerio. Algunos de ellos prefirieron, sin embargo, aguardar en seguridad el fin de la prueba. Cf. J.R. SURATTEAU, «Mémoires pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands» 24 (1963) 167-188.

51. Cf. J.R. SURATTEAU, *Occupants, occupés 1792-1815*, Bruselas 1969, 165-220.

conservadora. El entendimiento con las autoridades francesas de ocupación fue facilitado por el hecho de que numerosos sacerdotes y funcionarios italianos, ganados ya para las tendencias josefinistas, se inclinaban a acoger positivamente medidas de reforma que contrastaban con los principios ultramontanos. Por otro lado, los dirigentes militares franceses — como, por lo demás, también muchos patriotas italianos que querían introducir con su ayuda el sistema republicano de gobierno — ponían empeño en no exasperar a la gran masa de la población, pues sabían cuán adicta era al catolicismo (si no por profunda convicción, al menos por adhesión a tradiciones seculares). Por esta razón Bonaparte, que mandaba el ejército en Italia, como hombre mediterráneo y realista que era, comprendió mucho mejor que el directorio la situación real. Hizo, sí, algunas concesiones al feroz anticlericalismo de los *giacobini*, pero se apoyó sobre todo en los católicos de ideas amplias y convino en que varias de las constituciones elaboradas en los años 1796-1799 por las diferentes repúblicas italianas reconocieran a la Iglesia católica una posición más o menos privilegiada, no obstante la constitución francesa del año III, por la que se habían guiado en gran manera, se hubiera ya decidido por la radical separación del Estado y de la Iglesia. Por lo demás, también esta dirección habían seguido los autores de la primera constitución redactada en Italia después de la llegada de los franceses, la constitución de Bolonia (4 de diciembre de 1796), la cual no hacía la menor alusión a la cuestión religiosa, aunque en un aviso del senado se puntualizaba que «tocante a nuestra santa fe y a sus dogmas no se introduciría la más mínima innovación».

Esto tuvo como consecuencia que — no obstante la resistencia de algunos católicos — la mayoría del clero aceptara la constitución, que por lo demás nunca pudo entrar en vigor porque poco después fue Bolonia incorporada a la república cispadana (en la que fueron reunidas Romagna y Emilia, arrebatadas al papa, así como el antiguo ducado de Módena). En la redacción de la constitución para esta nueva república (27 de marzo de 1797), el problema de la situación de la Iglesia en el Estado dio lugar a acaloradas discusiones. La tesis defendida por los ilustrados y los demócratas, según la cual la religión es asunto pri-

vado, fue apoyada por los jansenistas, que aguardaban de la separación de la Iglesia y del Estado una renovación de la vida religiosa.

Sin embargo, la tesis contraria reportó la victoria: el catolicismo fue declarado religión de la república (con tolerancia, aunque no equiparación, del culto israelita), entre otras cosas «porque la religión es un freno para las masas». Tras breves vacilaciones, Napoleón aprobó estos artículos que se apartaban totalmente de los principios del directorio, porque reconocía que así se ganaría las simpatías del pueblo y del clero. Sin embargo, cuando algunos meses después redactó él mismo la constitución de la república cisalpina (9 de julio de 1797) —que reagrupaba la Lombardía, la parte occidental de la antigua república de Venecia y la república cispadana—, volvió al principio de la absoluta igualdad de cultos y de la neutralidad religiosa del Estado, por cierto con algunas restricciones (disposición que quedó luego suprimida en la segunda constitución de la república cisalpina de septiembre de 1798, dándose poderes a la ejecutiva para prohibir el ejercicio del ministerio a los ministros del culto, caso que perdieran la confianza del gobierno). Así algunos eclesiásticos, aunque sinceramente partidarios del sistema republicano, llegaron a la convicción de que en tales circunstancias no podían hacerse en conciencia responsables del juramento de la constitución [52]. Sin embargo, en la aplicación de la constitución se dejaron sentir los influjos locales: la nueva república aceptó un nuncio en Milán y por su parte envió un embajador a Roma; sobre todo se reasumieron una serie de disposiciones que se habían ido aplicando desde José II. La realidad concreta ofrecía este aspecto: «Mientras en Francia se había llevado relativamente a cabo la separación de la Iglesia y del Estado, en la república cisalpina, por el contrario, la Iglesia católica dependía de hecho muy estrechamente del Estado y dejaba incluso sentir un josefinismo agudizado; más bien nueva era la igualdad de cultos» (Godechot), aunque la equiparación civil de los judíos no se llevó adelante sin

52. Sobre el problema de la prestación del juramento en la república cisalpina no se dispone todavía de ningún estudio, como tampoco de estadísticas. Se sabe, no obstante, que sólo en la diócesis de Brescia, al regreso de los austríacos el año 1799, fueron suspendidos *a divinis* no menos de 484 sacerdotes por haber aplicado la legislación religiosa cisalpina (A. DE GUBERNATIS, *E. Degola*, Florencia 1882, 246).

resistencia por parte de la población. Además, el influjo de los jansenistas condujo a la imposición del matrimonio civil (23 de julio de 1797), cosa que, por lo demás, resultó difícil en la práctica. Una vez más el influjo de los jacobinos desencadenó una serie de medidas cada vez más mezquinas, que herían gravemente los sentimientos del pueblo [53]. A su instigación se debió también la supresión de las órdenes religiosas. Fracasó, en cambio, su tentativa de nacionalización de los bienes del clero parroquial, como también su plan de abolición de los diezmos.

La constitución romana de 1798 y la constitución de la república Partenopea de 1799 tomaron de la constitución del año III y de la de la república cisalpina el principio de la separación de la Iglesia y del Estado. Contrariamente a esto, la constitución de la república ligur (2 de diciembre de 1797) aparece como *la más católica* de todas las constituciones adoptadas en la península. Los jansenistas, especialmente influyentes allí, negaron su asentimiento al principio de la separación, aunque deseaban una declaración en el sentido de que la colación de todos los beneficios eclesiásticos y la concesión de las dispensas matrimoniales y de cualquier otro género se otorgase «independientemente de la curia romana». Sin embargo, la mayoría del clero con el apoyo de parte de la población protestó contra este intento, y Bonaparte, que tenía interés en reservarse la libertad de acción, aconsejó la modificación del proyecto «a fin de dar satisfacción a los religiosos y a los sacerdotes». Los jansenistas se apresuraron a sacar partido de la libertad de prensa, resucitaron los «annali politico-ecclesiastici», cuya alma era Degola [54], y aun después de la aprobación de la constitución, explotando la condescendencia del anciano arzobispo Lercari, siguieron haciendo propaganda de sus ideas. Sus ásperas críticas contra las riquezas de los monasterios, unidas a las críticas de los *illuministi*, que aspiraban igualmente a una profunda reforma de

53. Cf. LEFLON, *Pie VII*, 380: «Bonaparte, cuyos claros planes habían rebasado con mucho los jacobinos italianos, no olvidará en 1800 las enseñanzas de una experiencia tan fastidiosa.»

54. Eustachio Degola (1761-1826) fue «la personalidad más original y más fuerte del jansenismo italiano» a fines del siglo XVIII (Codignola), hombre de fe profunda, de grande e inflexible severidad moral, estuvo en estrecho contacto con Sc. de' Ricci y luego también con Grégoire; v. DHGE XIV, 160-162; E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, I, Florencia 1941, CIII-CCLIX y III, 105-563; S. BANACCHI, *La vita e la teologia di Eustachio Degola*, Pistoya 1949.

la Iglesia, condujeron a la ley de 4 de octubre de 1798, que autorizó la supresión de ciertos conventos si ello era provechoso para la nación.

Si, a fin de cuentas, el trienio revolucionario de 1796 a 1799 modificó en Italia mucho menos que en otras partes la situación institucional de la Iglesia católica, de ello no se debe concluir que este breve período lleno de agitaciones haya carecido de importancia. Desde hace cosa de veinte años, los historiadores italianos llaman la atención sobre el influjo que las polémicas y las esperanzas que se suscitaron en aquellos años ejercieron sobre el desarrollo de la actitud mental de los católicos italianos, tanto por lo que hace a las ideas liberales y patrióticas como al empeño por una reforma en el terreno eclesiástico. Todas estas corrientes se reunieron luego, durante la primera mitad del siglo XIX, en el movimiento del *risorgimento*.

Mientras que en Bélgica o en Renania la política anticristiana de la Convención nacional francesa había empujado totalmente al campo antirrevolucionario al clero entero, que ya internamente era conservador, la actitud de los eclesiásticos italianos fue mucho más matizada. Muchos sacerdotes, y sobre todo el alto clero, acogieron, sí, con recelos el nuevo régimen, pero sólo pocos hicieron en un principio franca resistencia. La mayoría, en vista del comportamiento conciliante de los franceses, creyeron indicado hacer al mal tiempo buena cara, trataron de salvar lo más posible de los anteriores derechos de la Iglesia y preconizaron la reconciliación con los nuevos gobiernos, haciendo notar la indiferencia de la Iglesia en la cuestión de la autoridad civil. Más de uno — entre ellos también algunos obispos [55] — subrayaron el carácter cristiano de los principios de igualdad y fraternidad. Otros fueron francamente todavía más lejos, recibiendo a los republicanos franceses con benevolencia y a veces incluso con entusiasmo. Cierto que se trataba sólo de una minoría [56], aunque de gran influencia, pues formaban

55. El caso más conocido es el del cardenal Chiaramonti, obispo de Imola (el futuro papa Pío VII); pero había también otros obispos de análogos sentimientos, como, por ejemplo, el obispo Dolfini de Bérgamo. Acerca de la Romagna, cf. J. LEFLON, *Pie VII*, 439-443. Hay que observar que la *Raccolta di tutte le lettere pastorali*, edic. dir. por G. Zatta, Venecia 1797, contiene varias falsificaciones.

56. Un ejemplo: En el Piamonte, durante la reacción de 1799, fueron perseguidos como jacobinos en total 448 eclesiásticos. Éstos eran algo menos del 3 % del clero

parte de ella religiosos que habían sido desligados de sus votos y se sentían dichosos de haber recobrado su libertad, como también sacerdotes cultos y muy dignos. ¿Se les puede tachar sin más de *jacobinos*, como se ha hecho con frecuencia? Bajo esta etiqueta se incluían realidades muy diversas [57], desde los católicos que se limitaban a adaptar su religión al movimiento de la ilustración, hasta vagos deístas pendencieros de sentimientos adversos a la religión cristiana, y hasta los partidarios del *vicaire savoyard*. Más justo es hablar, con V. Giuntella, de *cattolici democratici* — fórmula que, por lo demás, se encuentra en escritos de la época —, cuando se quiere designar a los sacerdotes y seglares que se esforzaban por volver a las fuentes de la Sagrada Escritura y de la patrística y por medio de ellas separar lo esencial de la fe cristiana de los aspectos contingentes que había revestido a lo largo de los siglos. Los *cattolici democratici* creían poder demostrar el pleno acuerdo del auténtico catolicismo con la democracia, separando mejor de como se había hecho en el pasado la esfera religiosa de la temporal.

Con frecuencia se ha identificado sin más a estos católicos democráticos con los jansenistas, a los que a su vez se había equiparado a los jacobinos. Hoy día se reconocen mejor las profundas diferencias que separan a estos diversos grupos. No cabe duda de que, en la mayoría de los casos hacían los jansenistas causa común con los jacobinos a fin de llevar adelante una nueva política religiosa, pero se trataba de una alianza táctica: una vez que no pudieron los jansenistas lograr la realización de su programa por los príncipes, como habían esperado en un principio, vieron en las reformas estructurales que preconizaban los jacobinos por hostilidad contra la Iglesia, la condición previa para el retorno de la Iglesia a su primitiva pureza. Estas condiciones previas eran para ellos: renuncia a los tesoros no imprescindibles para el culto, abolición de los títulos honoríficos de la Iglesia, supresión de las prebendas, colegiatas o conventos y de las cofradías que hubiesen dado pie a devociones supersticiosas, reducción de las fiestas de precepto en la Iglesia, etc. Con este enfoque elaboró Degola, apoyado por no pocos sacerdotes

secular y el 4,36 % del clero regular (G. VACCARINO, RSIt 77 [1965] 27-77). Ahora bien, estos eclesiásticos constituían, después de los juristas, la fracción más fuerte (14 %) del grupo de los jacobinos.

57. Cf. D. CANTIMORI, *Giacobini italiani*, I, 407-413; P. VILLANI, *La storiografia italiana nei ultimi vent'anni*, Milán 1970, I, 612-618.

y por el obispo dominico de Noli, B. Solari, un plan para la *Organizzazione civile del clero ligure*, cuyo objetivo era liberar a este clero de la autoridad de Roma y renovarlo, siguiendo el ejemplo de la Iglesia constitucional francesa y los puntos de vista expuestos por Grégoire en el Concilio nacional de 1797 [58]. Sin embargo, estas simpatías por la constitución civil del clero —que, por lo demás, no compartían todos los jansenistas, como ha demostrado Aquarone— no deben engañarnos, puesto que existían divergencias fundamentales entre los jacobinos, que pretendían aniquilar la Iglesia, y los jansenistas, que querían reformarla, y todavía más profundas entre los jacobinos, que por lo regular eran deístas y ponían su confianza en la naturaleza humana, y los jansenistas, discípulos de san Agustín, que por lo regular miraban con gran recelo los principios de 1789 y tenían por pelagianismo el entusiasmo de los jacobinos por la libertad y por el progreso. Por lo demás, en este punto, también los jansenistas y los católicos democráticos adoptaban en el plano ideológico puntos de vista radicalmente diferentes, no obstante su frecuente colaboración en el terreno de las realizaciones prácticas.

Los empeños comunes de los católicos ganados para la revolución francesa y de los jansenistas, constituían un importante enlace entre los *illuministi* de por los años 1770 y los adeptos del sínodo de Pistoya por un lado, y los católicos liberales y los reformistas, como Raffaele Lambruschini o Rosini, de por los años 1830 por otro, por lo cual el historiador debe prestarles especial atención. Sin embargo, de momento se vieron rápidamente frustradas sus esperanzas. La renovación de las persecuciones en Francia después de fructidor, el saqueo de los tesoros de las iglesias y de los monasterios y luego el destierro del papa de Roma dieron a muchos la sensación de una vuelta a los excesos antirreligiosos de 1793-94. Y tales temores, asociados con motivos de orden político y social, llevaron en el transcurso del año 1799 a diferentes insurrecciones populares con sus nombres característicos (*Sanfedisti* en el sur, *Vivamaría* en Toscana), que con frecuencia eran dirigidas por sacerdotes o religiosos y aparecían como defensa de la fe contra aquellos

58. Sobre el eco que hallaron en Italia este concilio y el de 1801 (en el que tomaron parte varios jansenistas italianos), véase M. VAUSSARD, *Jansénistes et gallicans aux origines religieuses du Risorgimento* 55-59.

a quienes se acusaba de traicionarla por su colaboración con la potencia ocupante [59]. Los católicos democráticos, que habían formado siempre sólo una minoría, perdieron así todo crédito en amplias capas del pueblo, y la evolución política, tras el 18 de brumaire, consumó su derrota total, mientras que el concordato estipulado entre Bonaparte y Pío VII desbarató los planes de los jansenistas, de instalar en Italia una Iglesia renovada conforme al modelo de la Iglesia constitucional francesa.

La destrucción de la Santa Sede

BIBLIOGRAFÍA: A las obras de índole general citadas en las p. 51 y 55 hay que añadir:

Sobre el Directorio y la Santa Sede: P. GAFFAREL, *Bonaparte et la République italienne*, París 1895; A. SOREL, *Hoche et Bonaparte en 1797*, París 1896; A. DUFOURCQ, *Le régime jacobin en Italie*, París 1900; J. DU TEIL, *Rome, Naples et le Directoire*, París 1902; R. GUYOT, *Le Directoire et la paix de l'Europe*, París 1911; DE RICHEMONT, «Correspondant» 188 (1897) 801-849; F. BOUVIER, *Bonaparte, Cacault et la papauté*. «Revue d'histoire diplomatique» 21 (1907) 340-356.

Sobre el tratado de Tolentino y su prehistoria: G. FILIPPONE, *Le relazioni tra lo Stato pontificio e la Francia rivoluzionaria*, 2 vols., Milán 1961-67; sobre esto RSTI 16 ([1962] 145-149; R. OLAECHEA, MCom 43 (1965) 95-292; L. PÁSZTOR, AHPont 1 (1963) 295-383.

Sobre la república romana: V. GIUNTELLA, *Bibliografia della Repubblica romana*, Roma 1957; id., ASRomana 73 (1950) 1-213; id., *La crisi del potere temporale alla fine del Settecento e la parentesi constituzionale del 1798-99*, Bolonia 1954 (= Introducción del vol. I de la Assemblea della Repubblica Romana, Roma 1954); R. DE FELICE, *La vendita dei beni nazionali nella Repubblica Romana*, Roma 1960; M. BATTAGLINI, *La soppressioni dei conventi nella Repubblica Romana giacobina*, «Palatino» 9 (1965) 13-23.

Sobre los últimos meses de Pío VI: G. MERCK, *La captivité et la mort de Pie VI*, Londres 1814; P. BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement et de la captivité du pape Pie VI*, París-Lyón 1839; T. DE LA RIVE, *L'esilio e la morte di Pio VI*, Roma 1899; CH. PONCET, *Pie VI à Valence*, París 1868.

59. Véase, por ejemplo, el capítulo *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa*, en R. DE FELICE, *Italia giacobina*, Nápoles 1965. También G. CINGARI, *Giacobini e sanfedisti in Calabria nel 1799*, Mesina 1957.

La oleada revolucionaria, que anegó a Italia, no perdonó al Estado de la Iglesia y puso en tales aprietos a la administración central de la Iglesia, que muchos pudieron muy bien pensar que estaban asistiendo al fin de la santa sede como institución.

Pío VI, en vista de los acontecimientos de Francia, se encontraba en una situación particularmente difícil, pues por un lado, desde la partida de su secretario de Estado Boncompagni se hallaba muy solo, y por otro, era informado muy tendenciosamente: los emigrados que durante los dos primeros años afluían a Roma, veían las cosas deformadas por sus prejuicios políticos. Además, después de la ruptura de las relaciones diplomáticas entre París y Roma, en mayo de 1791, sólo había quedado en Francia un encargado de negocios oficioso, que a una exagerada terquedad unía gran ingenuidad y versatilidad [60].

Ya a comienzos de 1791 había perdido Pío VI la oportunidad de perfilar claramente el verdadero significado de las condenaciones dirigidas contra la revolución, por haberse negado — no obstante las pertinentes sugerencias de diferentes obispos y diputados franceses de la constituyente — a reconocer la diferencia entre los principios necesariamente inmutables del orden religioso y las transacciones aceptables en el terreno civil. Luego, al año siguiente, se comprometió del todo cuando envió a Alemania a Maury con el encargo de inducir a los jefes de Estado a apoyar la contrarrevolución en Francia con la fuerza de las armas [61]. La república francesa, sin embargo, y no obstante la cálida acogida que en el Estado de la Iglesia se dispensó a numerosos emigrados franceses [62], a pesar de las severas medidas tomadas contra los romanos sospechosos de simpatía por las ideas francesas, e incluso a pesar del grave incidente que suscitó en 1793 el asesinato del encargado de negocios francés, Bassville, por el populacho, tras la anexión de Aviñón no se hallaba en condiciones de intervenir directamente contra el papa, ya que la península estaba bloqueada por la fuerza militar austríaca apoyada por el Piamonte y estaba además protegida por la armada inglesa y la napolitana. La situación, sin embargo, cambió de golpe en la primavera de 1796 tras la victoria fulminante del general Bonaparte y la ocupación de Milán. Todavía el año precedente había rechazado Pío VI, con el mayor desprecio, una oferta del embajador español Azara de entablar negociaciones con vistas a una nueva aproximación entre Roma y Francia. Ahora, en cambio, en vista del peligro que amenazaba, estaba muy dispuesto a utilizar aquellos buenos servicios.

Las primeras conversaciones fracasaron ante la postura francesa. Los franceses exigían graves contribuciones de guerra, pero sobre todo la revocación de todas las condenas pronunciadas por el papa desde 1790 contra la constitución civil del clero y contra los principios revolucionarios. Tras la negativa por parte de Roma, Bonaparte ocupó la parte septentrional del Estado de la Iglesia y luego, como no progresasen las negociaciones, amenazó con la marcha sobre Roma. El papa, que temía una sublevación de sus súbditos en el caso de que los franceses entrasen en Roma, optó entonces por ceder con objeto de salvar lo esencial, y así el 20 de junio se firmó un armisticio que, por lo demás, sólo contenía cláusulas territoriales y financieras, pues el problema de la revocación de las condenas se difirió hasta el tratado de paz, en cuyo marco habría de resolverse.

Entre tanto fue muy discutida la cuestión de quién había tenido el primero la idea de utilizar la presión militar sobre el Estado de la Iglesia con objeto de obtener del papa una intervención pacificante en los asuntos religiosos de Francia: ¿Napoleón, obrando contra las instrucciones expresas del directorio, cuyo deseo de «hacer vacilar la tiara del presunto cabeza supremo de la Iglesia universal» [63], que tenía él a la vez por falto de realismo y por impolítico? De este parecer son A. Sorel y después de él L. Madelin, y recientemente G. Filippone. ¿O bien — como opina R. Guyot — el directorio mismo, que no era tan terco y tan simple como se había supuesto? Como tantas veces sucede, es posible que también aquí se halle la verdad en medio de ambas tesis extremas. También en el directorio había dos tendencias contrapuestas, y no todos sus miembros eran refractarios al punto de vista de los que, como

60. Cf. CH. LEDRÉ, *L'abbé de Salamon, correspondant et agent du Saint-Siège pendant la Révolution*, París 1965.

61. Véase sobre este punto L. MADELIN, *Pie VI et la première coalition* RH 81 (1903) 292-306.

62. Cf. SURREL DE SAINT-JULIEN, *L'oeuvre pontificale des émigrés français et son organisation. Mgr. L. Caleppi*, «Annales de St-Louis des Français» 1 (1897).

63. *Actes du Directoire*, ed. dir. por A. DEBIDOUR IV, 787.

F. Cacault, declaraban que el papado, pese a las apariencias contrarias, representaba todavía una considerable potencia espiritual y diplomática y que sería más conveniente, en lugar de izar la bandera de la libertad en Roma, tener consideraciones con la curia a fin de dominarla y servirse de ella. Sin embargo, mientras el directorio se limitaba a excogitar planes contradictorios que no se expresaban en hechos, Bonaparte captó inmediatamente la utilidad de la idea y supo traducirla en una política coherente.

Las negociaciones sobre el tratado de paz se iniciaron durante el verano en París. La curia, siguiendo la sugerencia de Azara, había redactado un breve que recordaba a los católicos de Francia que «la verdadera religión no tiene en modo alguno la misión de echar por tierra las leyes civiles», y les recomendaba la sumisión al gobierno, lo cual significaba reconocer implícitamente la existencia del mismo. El directorio no quedó satisfecho con esta concesión del breve *Pastoralis sollicitudo*, aunque era de tanto peso que cuando los legitimistas y los fieles a Roma tuvieron noticia de ella, les pareció increíble. A instancias de Grégoire, que quería demostrar a toda costa que el clero constitucional no se había desligado nunca de la comunión con Roma, exigió todavía el directorio al papa la revocación de la anterior condena de la Iglesia constitucional. Naturalmente, Pío VI se negó a ello. Entonces se iniciaron en Florencia nuevas negociaciones, aunque también sin resultado.

Entre tanto, la situación militar en Italia parecía evolucionar en favor de Austria, y el secretario de Estado Zelada, partidario de una política conciliante, fue sustituido por el cardenal Busca, que suspendió el armisticio y trató, aunque en vano, de lograr el apoyo de los reyes de España y de Nápoles, y luego también el del *kaiser*, con objeto de reanudar la resistencia armada. Tan luego hubo Bonaparte despejado la situación en el norte, hizo ademán de marchar sobre Roma y el 16 de febrero de 1798 forzó al papa a aceptar el tratado de Tolentino, con el cual se obligaba no sólo a pagar una nueva y grave contribución de guerra, sino que además cedía a Francia la parte más rica de su Estado de la Iglesia, asegurándose así la conservación de su poder temporal, que en aquellas circunstancias se consideraba como una base imprescindible para el funcionamiento del sistema curial. Además Napoleón, que se sentía ya lo suficientemente fuerte como para hacer caso

omiso de las instrucciones del directorio, no volvió ya a hablar de revocación de los anteriores documentos pontificios, granjeándose así la oportunidad de poder más tarde negociar la pacificación religiosa de Francia con un papa, con el que se habían tenido consideraciones en el momento oportuno.

Una vez que el belicoso cardenal Busca fue remplazado por un hombre moderado, el cardenal Doria, considerado francófilo, y una vez que Francia hubo designado como su encargado de negocios en Roma a José Bonaparte, hermano uterino del general, que se había negado a dar el golpe de gracia a la santa sede[64], se podía esperar haber salvado lo esencial. Sin embargo, la situación no tardó en volver a empeorar. Mientras que en Francia el golpe de estado de fructidor volvía a dar su antigua virulencia al anticlericalismo jacobino, en Roma creían los *zelanti* poder descubrir en las insurrecciones populares que estallaban en diferentes partes, los prenuncios de una insurrección general contra la ocupación francesa, y así se apresuraron a echar leña al fuego. En este clima de máxima tensión fue asesinado el general Duphot el 27 de diciembre de 1797. El directorio, dominado por La Révellière-Lépeaux, enemigo encarnizado del catolicismo y apóstol del nuevo movimiento religioso, la *teofilantropía*, ordenó inmediatamente la ocupación del Estado de la Iglesia, y el 15 de febrero de 1798 los jacobinos romanos, guiados secretamente por agentes franceses, proclamaron la república romana[65]. Entonces se planteó por primera vez en toda su extensión el problema de la soberanía de la región que desde hacía mil años había constituido el Estado de la Iglesia. Como indicio de la rápida evolución de las opiniones en esta materia se puede considerar la postura del teólogo ultramontano Bolgeni, el cual, con objeto de conservar la autoridad espiritual del *pontifex maximus*, aconsejó — con gran escándalo de los *zelanti* — el reconocimiento del nuevo régimen político[66].

64. En este caso, por primera vez, se mostró el Vaticano dispuesto a recibir a un diplomático representante de un Estado no oficialmente católico. Cf. R. GRAHAM, *Vatican Diplomacy*, Princeton 1959, 40-41.

65. Esta república romana tuvo dificultad para demostrar su autoridad fuera de Roma. Durante todo el año 1798 se produjeron revueltas domésticas, e incluso allí donde el nuevo régimen logró imponerse sin fricciones, se trataba con frecuencia de un «jacobinismo al agua de rosas» (un ejemplo en R. LEFÈVRE, *La rivoluzione giacobina all'Ariccia*, RStRis 47 [1960] 467-520).

66. DBI XI, 276.

El papa, que a la sazón contaba 81 años, había rogado insistentemente se le dejase por fin morir en paz en Roma. Sin embargo, fue forzado a refugiarse en el ducado de Toscana, entonces todavía independiente. Dado que estaba separado de casi todos sus colaboradores y además tenía muy debilitada la salud desde hacía varios años, le resultaba muy difícil actuar realmente como pastor supremo de la Iglesia. No obstante, publicó todavía algunos breves, entre ellos el de 13 de noviembre de 1798 — como complemento de la constitución de 11 de febrero de 1797 — sobre la celebración del conclave en aquellas circunstancias excepcionales. Por medio de su nuncio en Florencia, que actuaba como secretario de Estado, dirigió a todos los soberanos de Europa — incluso al zar Pablo I — llamamientos en que solicitaba ayuda contra la ocupación de su Estado de la Iglesia. Así contribuyó, en cierta manera, a promover la segunda coalición contra Francia. En marzo de 1799, los éxitos de la coalición indujeron a los franceses, que entre tanto habían ocupado Toscana, a deportar a Pío VI a Francia: el moribundo anciano fue arrastrado por etapas, primero a Grenoble y luego a Valence, donde murió el 29 de agosto.

En aquel momento no quedaba prácticamente nada del antiguo mecanismo de la santa sede: el trabajo de la curia estaba completamente desorganizado, el colegio cardenalicio disperso y varios cardenales en prisión. Así no tiene nada de extraño que, unos con satisfacción y otros con consternación, pensaran que con Pío VI desaparecía, bajo los golpes de los jacobinos franceses, incluso el pontificado como tal, es decir, la clave de bóveda de la Iglesia católica.

II. Napoleón y Pío VII

FUENTES: BullRomCont XI-XIII, Roma 1846-47; *Documenti relativi alle contestazioni insorte fra la S. Sede ed il Governo Francese,* pub. por C. Sala, 6 vols., Roma 1833-34; *Correspondance de Napoleón Ier,* 32 vols., París 1958-70 (otras publicaciones, v. en Leflon 9); P. Feret, *La France et le St.-Siège sous le Ier Empire,* París 1911 (correspondencia diplomática); Bastgen I, 42-72; E. Consalvi, *Memorie,* pub. por M. Nasalli Rocca, 2 vols., Roma 1950 (cf. DHGE XIII, 521-522; la traducción francesa de J. Crétineau-Joly, París 1864, no es segura); B. Pacca, *Memorie,* 3 vols., Roma 1830 (cf. J. Leflon - Ch. Perrat, ChStato II, 355-381); *Mémoires et papiers de Lebzeltern,* dir. por E. de Lévis-Mirepoix, París 1949 (embajador austríaco cerca del papa). J. Jauffret, *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion au XIXe siècle,* 3. vols., París, s. a. (muy útil tocante a la reorganización de la Iglesia en Francia); É.A. Bernier, *Lettres, Notes diplomatiques, Mémoires inédits,* dir. por J. Leflon, Reims 1938; *Correspondance de Le Coz, archevêque de Besançon,* dir. por A. Roussel, 2 vols., París 1900-03; *Correspondance de Le Coz et Grégoire 1801-15,* dir. por L. Pingaud, Besançon 1906; *La correspondance de Mgr. Zaepfel,* dir. por J. Puraye, Brujas-París 1951 (obispo de Lieja). De Barral, *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique du XIXe s.,* París 1814; F. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église de France et sur sa situation actuelle,* París 1821 (escrito en 1808); «Annales littéraires et morales», 4 vols., París 1803-06 (punto de vista de los refractarios de entonces); «Journal des curés», 6 vols., París 1806-11 (punto de vista de los constitucionales de antaño). Lemière d'Argy, *Précis historique du voyage et de la captivité de Pie VII,* París 1814; A. de Beauchamp, *Histoire des malheurs et de la captivité de Pie VII,* París 1815.

BIBLIOGRAFÍA: Sobre el pontificado de Pío VII hasta 1815: Schmidlin PG, I, 39-130; Leflon 159-273; Pouthas 60-172; Hermelink I, 95-171, Belvederi 820-867; DThC XII, 1670-1683; ECatt IX 1504-08; Rogier KG, IV, 183-203; Daniel-Rops I, 117-234; C. Wunderlich, *Der Pontifikat Pius' VII in der Beurteilung der deutschen Umwelt,* Leipzig 1913; Mollat 69-99; Salvatorelli 16-26; A. Latreille, *Napoléon et le Saint-Siège 1801-1808. L'ambassade du cardinal Fesch à Rome,* París 1935.

Biografías de Pío VII: v. infra, p. 115s.

Sobre la personalidad de Consalvi: G.A. Angelucci, *Il grande segretario della S. Sede, E. Consalvi,* Roma 1924; M.R. Wichterich, *Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinals Consalvi,* Heidelberg 1951; L. v. Ranke, *Cardinal Consalvi und seine Staatsverwaltung unter dem Pontifikat Pius' VII., Sämtliche Werke* XLI-XLII, Leipzig 1877-78, 3-180; *Nel primo centenario della morte del cardinale Consalvi,* Roma 1925; I. Rinieri, CivCatt (1925) I, 289-300, 395-402; DHGE XIII, 509-523; Colapietra 18-36, 139.

Sobre la reorganización de la Iglesia en Francia: Una buena introducción en J. Leflon, RHEF 34 (1948) 103-117. La mejor síntesis la ofrece A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution,* II: *L'Ère napoléonienne,* París 1950 (bibliografía); cf. también HistCatFr 155-218. Un trabajo fundamental: S. Delacroix, *La réorganisation de l'Église de France,* París 1962 (primera parte de una tesis doctoral mecanografiada de la Sorbona, 1957, con un tomo de documentos). Además: J. d'Haussonville, *L'Église romaine et le Premier Empire,* 5 vols., París 1866-68 (todavía útil, aunque no se pudieron consultar el archivo nacional ni el del Vaticano y

la obra fue escrita desde una perspectiva antibonapartista); I. RINIERI, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX* II, Roma 1904; id., *Napoleone e Pio VII, 1804-13,* 2 vols., Roma 1906 (documentos). DEBIDOUR, *Histoire,* II, París 1891, 5-324; V. BINDEL, *Histoire religieuse de Napoléon,* 2 vols., París 1940; J. GODECHOT, l.c. (p. 56) 709-731; E. WALDER, *Staat und Kirche in Frankreich* II, Berna 1953; DANSETTE I, 159-231.

Sobre la coronación de Napoleón: E. CELANI, *Il viaggio di Pio VII a Parigi,* Roma 1893; F. MASSON, *Le sacre et le couronnement de Napoléon,* París 1908; J. LEFLON, *Bernier,* II, 197-222.

Sobre el clero y los religiosos: J. LEFLON, *Le clergé de second ordre sous le Consulat et l'Empire,* RHEF/31 (1945) 97-119; L. PRENEEL, «De Leiegouw» 4 (Kortrijk 1962) 73-101, 205-230, 5 (1963) 5-29 (sobre el clero de la diócesis de Gante); id., «Bijdragen» 23 (Nimega 1962) 63-74 (sobre la indumentaria oficial del clero); L. DERIES, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon,* París 1928; P. IMBERT, *Le droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire,* París 1954; G. RIGAULT, *Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes,* IV, París 1942, 1-413; P. ZIND, *Les nouvelles congrégations de Frères enseignants en France de 1800 à 1830,* I, Le Montet 1969, 47-71; DSAM II, 974-979 (sobre las funciones de P. de Clorivière).

Las monografías locales son más escasas que en el período revolucionario. Merecen notarse, sobre todo: CH. LEDRÉ, *La réorganisation d'un diocèse au lendemain de la Révolution. Le cardinal Cambacerès,* París 1943; P. MOULY, *Le concordat en Lozère et en Ardèche,* Mende 1943; F. LE DOUAREC, *Le concordat dans un diocèse de l'Ouest, Mgr. Cafarelli et le préfet Boullé,* París 1958 (acerca de St-Brieuc); R. PINET, *Le diocèse de Valence 1802-15,* Valence 1963; G. LACROIX, *Ch. de la Tour d'Auvergne,* Arras 1965; J. GODEL, *La reconstruction concordataire dans le diocèse de Grenoble,* Grenoble 1968. Además: F. UZUREAU, *Les premières applications du concordat dans le diocèse d'Angers,* París 1901; J. CONTRASTY, *Le mouvement religieux en Haute-Garonne sous le consulat,* París 1907; P. PISANI, *Histoire de l'Église de Paris sous la Révolution,* V, París 1911; L. LÉVY-SCHNEIDER, *L'application du concordat par un évêque de l'Ancien régime, Champion de Cicé,* París 1921 (sobre la diócesis de Aix); P. GENEVRAY, *L'administration et la vie ecclésiastique dans le diocèse de Toulouse,* París 1921; A. POIRIER, *Mgr. Paillou et les débuts du concordat en Vendée,* París 1924; CH. LE SUEUR, *Le clergé picard et le Concordat,* 2 vols., París 1929-30. Sobre las diócesis belgas: L. PRENEEL, RHE 57 (1962) 871-900 (sobre la determinación de las circunscripciones diocesanas); C. DE CLERCQ, *L'opposition à Mgr de Roquelaure dans le département de la Dyle,* SE 13 (1962) 194-265; FR. JACQUES, *Le rétablissement du culte catholique à Namur,* Gembloux 1962. W. MUNIER, *Het concordaat van Napoleon en de opheffing van het oude bisdom Roermond,* «Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg» 98-99 (1962-63) 147-214.

Los autores se han ocupado más de la reorganización material del culto que del renacimiento del sentimiento religioso. Sobre este renacimiento véase, sobre todo: G. CONSTANT, *Le réveil religieux en France au début du XIXe s.,* RHE 29 (1933) 905-950, 30 (1934) 54-84; J. GORETTI, *Bonald. La Révolution française et le réveil religieux,* París 1962. También: CH. SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire,* 2 vols., París 1960; CH. POUTHAS, *La jeunesse de Guizot,* París 1936.

Entre las *biografías* son dignas de notarse, sobre todo: J. LEFLON, *É.A. Bernier,* 2 vols., París 1938, y *M. Émery* II, París 1946. Además: las biografías sobre Belmas, de L. MAHIEU, 2 vols., París 1934, sobre Boulogne, de A. DELACROIX, París 1880, sobre Broglie, de J. LENFANT, RHEF 17 (1931) 312-347, sobre Duvoisin, de E. GABORY, Nantes 1947, sobre Fesch, de J.P. LYONNET, 2 vols., París-Lyón 1841 (que se ha de matizar con DHGE XVI, 1315-19), sobre Le Coz, de A. ROUSSEL, París 1898, sobre Maury, de A.G. BONET-MAURY, París 1892 (insuficiente) y sobre Périer, de A. DURAND, París 1902. Dado que todavía se echa de menos una buena biografía del obispo de Estrasburgo, Saurine, véase F. L'HUILLIER, *Recherches sur l'Alsace napoléonienne,* París 1947.

Sobre el conflicto entre Pío VII y Napoleón: H. WELSCHINGER, *Le pape et l'empereur,* París 1905; L. MADELIN, *La Rome de Napoléon,* París 1906; B. MELCHIOR-BONET, *Napoléon et le pape,* París 1958; E. HALES, *The Emperor and the Pope,* Nueva York 1961; H. DE MAYOL DE LUPPÉ, *La captivité de Pie VII,* París 1912. Además: M. CRÉPON, *Nomination et institution canonique des évêques,* «Le Correspondant» 210 (1903) 843-878; L. MADDI, RStRis 22 (1935) 685-745; A. LE GLAY, *Mgr. d'Arezzo, une victime de Napoléon,* Cambray 1908; J. DESTREM, *Documents sur les déportations de prêtres sous le Premier Empire,* RH 11 (1879) 331-388; BORREY, *L'esprit public chez les prêtres franc-comtois pendant la crise de 1813 à 1815,* París 1912. Sobre la resistencia en Bélgica: F. CLAEYS-BOUUAERT, *Le diocèse et le séminarie de Gand pendant les dernières années de la domination française,* Gante 1913; A. MILET, *L'opposition à la politique religieuse de Napoléon dans le département de Jemappes,* Tournai 1970.

La elección de Pío VII y la restauración del Estado de la Iglesia

Biografías: E. PISTOLESI, *Vita del S. Pontefice Pio VII,* 2 vols., Roma 1824-30; A.F. ARTAUD DE MONTOR, *Histoire de la vie et du pontificat de Pie VII,* París 1836; G. GIUCCI, *Storia della vita e del pontificato di Pio VII,* Roma 1857; A. ALLIES, *The Life of Pope Pius the Seventh,*

Londres 1875; D. BERTOLOTTI, *Vita di Pio VII*, Turín 1881; J. LEFLON, *Pie VII*, París 1958 (fundamental, aunque sólo hasta 1800).

Sobre el conclave: J. LEFLON, *Pie VII*, I, 532-606, a completar con L. PÁSZTOR, ASRomana 83 (1960) 99-187 (diario de Consalvi recientemente descubierto); cf. también: id., en AHPont 3 (1965) 239-308 y G. INCISA DELLA ROCCHETTA, «Boll. dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano» (1962) 268-323 (diario del príncipe Chigi). Además: E. CELANI, *I preliminari del Conclave di Venezia*, ASRomana 26 (1913) 475-518; CH. VAN DUERM, *Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise et sur les commencements du pontificat de Pie VII*, Lovaina 1896; A. RICARD, *Correspondances et Mémoires du cardinal Maury*, I, Lille 1891, 200-374; R. CESSI, *L'Austria al conclave di Venezia*, «Il Risorgimento italiano» 15 (1922) 356-413; A. MATER, *La République au conclave*, París 1923; G. DAMERINI, *L'Isola e il cenobio di S. Giorgio Maggiore*, Venezia 1956, 201-236 (según el diario del cardenal L. Flangini); B. BASTGEN, HJ 79 (1960) 146-174 (cartas de Consalvi).

Sobre la primera restauración del Estado de la Iglesia: fuera de SCHMIDLIN PG, I, 28-39, MOLLAT 73-86 y sobre todo las Memorias de Consalvi, véase J. LEFLON, «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques» 114 II (1961) 173-182 (según el diario de Despuig) y L. DAL PANE, *Le riforme economiche di Pio VII*, «Studi romagnoli» 16 (1965) 257-276. Además: F. GROSSE-WIETFELD, *Justizreformen im Kirchenstaat*, Paderborn 1932, 1-27; ARDENT, *Pape et paysans*, París 1891; L. MADELIN, *La Rome de Napoléon*, París 1906.

Pío VI era consciente de que el próximo conclave se desarrollaría en circunstancias verdaderamente extraordinarias. Por esta razón, había dispuesto ya antes de su muerte que el conclave, convocado por el más antiguo de los cardenales, podría celebrarse en cualquier lugar del territorio de algún príncipe católico. Cierto que entre tanto se había visto ya Roma liberada de los franceses y jacobinos por las tropas napolitanas; además, unos diez cardenales habían permanecido en Roma. Sin embargo, se sospechaba que el rey Fernando tenía la intención de ampliar sus Estados a costa de la Santa Sede y que quería intentar imponer un papable partidario de sus ambiciones territoriales. Ahora bien, España estaba lejos y aliada, además, con Francia desde hacía cinco años, por lo cual era sospechosa de falsa independencia. Así se comprende que el cardenal Albani, decano del colegio cardenalicio, que se había refugiado con otros muchos cardenales en Venecia — territorio aus-

tríaco desde 1797 — prefiriera poner el conclave bajo la protección del emperador Francisco II. Éste hizo acondicionar el convento en la isla de San Giorgio y asumió los gastos del conclave, que inició sus trabajos el 1.º de diciembre de 1799. De los 46 cardenales que todavía vivían, participaron en el conclave 35 (30 de ellos, italianos). Muy pronto se enfrentaron dos partidos: por un lado los *politicanti*, que tenían empeño en adaptarse a la nueva situación europea y en no romper los puentes con Francia, y eran apoyados discretamente por España; por otro lado los *zelanti*, cuya primera solicitud consistía en conservar intacta la herencia del pasado y en no perturbar las buenas relaciones con Austria, y ello por dos razones: primeramente por hostilidad contra la Francia revolucionaria, y luego porque estimaban que éste era el mejor medio para lograr del emperador la completa restauración del Estado de la Iglesia, cuya mayor parte había él reconquistado.

Los *politicanti*, agrupados en torno al cardenal Braschi, apoyaban la candidatura del cardenal Bellisomi, que pronto reunió en su favor casi las dos terceras partes de los votos. Los *zelanti* estaban guiados por el autoritario cardenal Antonelli, que no se dejaba llevar por puntos de vista de interés personal, como más tarde le reprochó Consalvi, sino por la lógica que, según su convicción, resultaba del análisis de la situación[1]; éstos gozaban del apoyo del único cardenal francés presente en el conclave, Maury, que había recibido plenos poderes de Luis XVIII (al que el sacro colegio había reconocido oficialmente como rey, mientras que Pío VI se había opuesto a ello constantemente) y por el cardenal austríaco Herzan, que había formulado el veto imperial contra todo candidato sospechoso de poco entusiasmo por Viena. El candidato de este partido era Mattei, antifrancés moderado. La manera torpe como el delegado del emperador se opuso a la elección casi asegurada de Bellisomi, tratando de imponer a Mattei, disgustó a la mayoría, y así Mattei perdió sus últimas oportunidades cuando se supo que España — dirigida hacia sus intereses por Bonaparte, que prácticamente se había hecho ya señor de Francia — en modo alguno accedería a su elección. Así pasaron tres meses sin el menor cambio de la situación, mientras que el estado de la Iglesia exigía urgentemente una

1. Sobre sus temores inmediatamente anteriores al conclave, cf. L. BRIGUGLIO, RStRis 45 (1958) 449-457.

solución rápida. Finalmente, el 12 de marzo se perfiló la posibilidad de salir del atolladero mediante un arreglo: El cardenal Antonelli debía procurar ganar para el cardenal Chiaramonti —un príncipe de la Iglesia avisado y moderado, que había votado siempre con los *politicanti*, aunque sin comprometerse con ninguna facción— los votos de los *zelanti*, sobre los que recaería así el honor de «hacer papa».

El cardenal *condottiere* Ruffo, que había liberado Calabria, al frente de sus huestes de *sanfedisti* *, inició esta acción (y no Dugani, como se había supuesto durante largo tiempo), aunque no por propia iniciativa: esta idea «le fue sugerida hábilmente por alguien que no era cardenal y tuvo gran parte en el éxito sin que nadie lo barruntara», como nos informa el diario de Consalvi recientemente descubierto. ¿Se trataba, como opina L. Pásztor, del mismo Consalvi, que era responsable de la organización material del conclave? ¿O, como aseguró Leflon, del encargado secreto de negocios de España, Despuig, que desde un principio había enfocado la candidatura de Chiaramonti? Los dos hombres se conocían desde sus tiempos de auditores de la Rota y probablemente obraron de común acuerdo, y con extraordinaria paciencia crearon los prerrequisitos favorables para el éxito del candidato, al que ellos daban la preferencia, por motivos mucho más políticos y diplomáticos que religiosos. Sea de ello lo que fuere, en todo caso Antonelli se avino a esta solución de compromiso, que Herzan aceptó tras una conversación con el nuevo candidato. Entonces, en 48 horas, quedó todo arreglado, y el 14 de marzo de 1800 fue elegido por unanimidad (menos un voto) el cardenal Chiaramonti, no obstante el disgusto no disimulado de Maury y la reserva de algunos colegas, que creían demasiado joven a aquel candidato de 58 años. El nuevo papa, por afecto a su predecesor, que había sido también su protector, tomó el nombre de Pío VII.

Barnaba Chiaramonti procedía de una familia de la nobleza estrechamente ligada con la familia Braschi y, como Pío VI, había visto la luz en Cesena, pequeña ciudad del Estado de la Iglesia, el 14 de agosto de 1742. Este hombre de la Romagna lleno de vitalidad, animoso, independiente y abierto a las nuevas ideas, había

* Se daba este nombre a los que constituían el ejército de la santa fe, que luchaba, en la Italia meridional, contra los invasores franceses.

sabido dominar los rasgos de su temperamento altanero y mordaz y en la edad madura se señalaba por una energía equilibrada con amabilidad y paciencia incansable y por un realismo lleno de sagacidad y con sentido de la justa medida. A diferencia de sus predecesores del siglo XVIII, que habían sido primariamente administradores o políticos, se reveló como un hombre de doctrina y pastor de almas, con la constante preocupación de distinguir claramente entre los intereses espirituales y los mundanos y por dar constantemente la preferencia a los fines religiosos. Cuando era necesario sabía mostrar fortaleza, pero también gran comprensión para con los pareceres que divergían de su propio punto de vista. Sus experiencias anteriores lo habían preparado excelentemente para ocuparse con los graves problemas que planteaba a la santa sede un mundo en plena transformación. Hasta las diligentes investigaciones de Leflon estábamos bastante poco informados sobre el primer período de su vida. En efecto, durante el conflicto que en el siglo XVIII enfrentó a los partidarios de los jesuitas con aquellos a quienes se ponía la vaga etiqueta de jansenistas, el joven Chiaramonti no había combatido en el campo de los jesuitas; y más tarde, durante el trienio revolucionario, había considerado que la condenación sin matices de los principios de la revolución de 1789 no era el mejor método para la defensa de los intereses religiosos.

Ante semejantes hechos se comprende que sus primeros biógrafos, que escribían en tiempos del nuevo despertar del ultramontanismo, dejaran los años de gestación del futuro Pío VII más bien «en una penumbra indecisa y cautelosa». A la edad de 14 años había ingresado Chiaramonti en la orden benedictina, había luego estudiado en Padua y Roma, y más tarde había sido profesor de teología en Parma de 1766 a 1775, o sea, en un tiempo en que, dentro del círculo que rodeaba al ministro du Tillot y a sus colaboradores franceses, bullían planes de reforma de la sociedad, de la Iglesia y del Estado. El catálogo de su biblioteca en aquel período muestra que Chiaramonti se mostraba abierto a las modernas corrientes de pensamiento: su biblioteca contenía sólo pocas obras de teología escolástica, pero sí ediciones críticas de los padres de la Iglesia, obras de Muratori, de Mabillon, de Martène y Tillemont y... la *Enciclopedia* de d'Alembert. Cuando luego fue profesor en San Anselmo de Roma, diversos colegas le reprochaban

excesivas simpatías por los empeños de reforma de los jóvenes monjes, por lo cual Pío VI lo nombró obispo de Tívoli en 1783 a fin de sustraerlo a aquella hostilidad. Luego, en 1785, fue creado cardenal y trasladado a Imola, en Romagna, donde tuvo ocasión de constatar las deficiencias del gobierno pontificio.

Durante quince años dio prueba de poseer notables cualidades pastorales y supo conservar su independencia frente a las instancias civiles, tanto frente a los legados pontificios en Ferrara como también frente a los funcionarios jacobinos y a las autoridades de ocupación. «En una situación especialmente difícil por haberse sucedido tres regímenes diferentes —el régimen pontificio, el de la república cisalpina y finalmente el régimen austríaco— y todavía agravada por una violenta reacción y una especie de terror blanco, demostró ser un jefe animoso, capaz de iniciativas y de resolución flexible, como mediador muy diplomático que sabía muy bien tirar sin romper, conciliar sin doblegarse» (Leflon). Poco después de la invasión francesa, en Navidad de 1797, pronunció una homilía sensacional sobre la Iglesia y la democracia [2], en la que explicó que el régimen democrático no está en contradicción con el evangelio, aunque añadiendo que la religión es ciertamente más necesaria en la democracia que en cualquier otro sistema de gobierno. Durante los tres años que duró la república se distinguió constantemente por el empeño en mantener rigurosamente separados los aspectos políticos y religiosos de los problemas y en no comprometer al clero en la resistencia contra el régimen democrático, como también por el arte que poseía de ceder en lo accesorio a fin de reforzar su posición cuando se trataba de salvar lo esencial.

Ya a raíz de su elección demostró el nuevo papa que poseía una vista segura, con gran independencia de espíritu y resolución. Se negó a tomar como secretario de Estado a un cardenal comprometido con Austria, como deseaba Herzan. Su elección recayó en el joven prelado al que debía la tiara, Consalvi [3], reformador

2. Imola 1797. Esta homilía fue muy propagada en lo sucesivo.

3. Ercole Consalvi (1757-1824) era el tipo acabado del prelado no ordenado sacerdote (lo fue sólo en 1822), pero apasionadamente devoto a la Iglesia romana. Hizo una rápida carrera en la administración pontificia: en 1799 fue nombrado secretario en el conclave de Pío VII, luego prosecretario de Estado, y el 11 de agosto de 1800 cardenal y secretario de Estado definitivo.

conservador, en la línea de los espíritus ilustrados del siglo XVIII, que sabía juntar la energía con la flexibilidad. Si bien Consalvi no había desplegado todavía ninguna actividad diplomática, sin embargo asistió al papa —que se concentraba en el aspecto religioso de los problemas— con grandes dotes para una política inteligente y circunspecta, siendo su mano derecha hasta el final de su pontificado. El emperador Francisco II intentó repetidas veces retener en sus Estados al nuevo papa. Pío VII, sin embargo, estaba firmemente resuelto a desentenderse de la tutela austríaca y así tan luego le fue posible, emprendió el retorno a Roma (3 de julio de 1800), si bien el constante cambio de los ejércitos extranjeros vino a hacer muy delicada su situación durante más de un año, hasta septiembre de 1801.

No obstante, Consalvi había puesto sin demora manos a la obra en el terreno diplomático y administrativo. Por un lado trató de obtener la restitución de los territorios pontificios ocupados por los austríacos, napolitanos y franceses. Si bien los franceses mantuvieron firmemente sus posiciones, los otros acabaron por ceder con mejor o peor voluntad y poco a poco fueron las potencias restableciendo su representación diplomática cerca de la santa sede [4]. Por otro lado, hubo que volver a poner en marcha la administración papal, totalmente desorganizada como resultado de treinta meses consecutivos de ocupación extranjera. Además hubo que remozar instituciones, cuyo carácter anticuado había sido puesto todavía de relieve con la introducción del sistema francés. Consalvi se hacía perfectamente cargo de este estado de cosas, agravado todavía con numerosos abusos, y estaba dispuesto a introducir diversas innovaciones, aunque tropezó con la resistencia de la mayoría reaccionaria de la curia. Así la bula *Post diuturnas*, de 30 de octubre de 1800 [5], que había sido preparada por una comisión de cardenales, prelados y seglares versados en la materia, se limitó a emprender un rejuvenecimiento sumamente tímido de las instituciones, eliminando toda una serie de abusos demasiado notorios e incorporando a la administración, reservada hasta entonces exclusiva-

4. Por primera vez en la historia, llegó también a Roma como diplomático un protestante, el ministro prusiano Humboldt. Cf. R.A. GRAHAM, *Vatican Diplomacy*, Princeton 1959, 42-53.

5. BullRomCont XI, 48-71.

mente a eclesiásticos, a algunos seglares procedentes de la nobleza. En el terreno de la economía se adoptaron diversas medidas útiles. Se trató sobre todo de proclamar la libertad de comercio (11 de marzo de 1801), de un restringido parcelamiento de los latifundios (15 de septiembre de 1802), de una solución de compromiso tocante a los bienes de la Iglesia secularizados, de un saneamiento parcial de la desastrosa situación de las finanzas y de una simplificación del sistema fiscal. Tales iniciativas, que significaban prácticamente un ulterior desarrollo de reformas ya proyectadas por algunos papas del siglo XVIII, son sin embargo laudables, sobre todo en un Estado que propendía excesivamente a considerar en cierto modo como sacrosantas unas condiciones orientadas todavía a una era pretérita. Así, por ejemplo, el profesor Demarco no vaciló en calificar de revolucionarias algunas de estas medidas. Las realizaciones, sin embargo, quedaron muy por debajo de los proyectos, tanto más cuanto que Pío VII, que veía tan claro y obraba con tanta resolución cuando se trataba de decisiones de trascendencia para la Iglesia, dejaba con facilidad los detalles de la administración a los subalternos que no eran precisamente otros tantos Consalvi[6]. Así, el Estado de la Iglesia, socavado por la resistencia pasiva de adversarios de derecha y de izquierda, no obstante algunas mejoras indiscutibles, permaneció en una situación administrativa y económica extraordinariamente precaria hasta su anexión por Napoleón.

El Concordato de 1801

FUENTES: A. BOULAY DE LA MEURTHE, *Documents sur la négociation du concordat*, 6 vols., París 1901-05; J. PORTALIS, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801*, París 1845.

BIBLIOGRAFÍA: Aparte de las obras generales citadas en la p. 113s y de la biografía sobre Bernier (p. 115): F.D. MATHIEU, *Le concordat de 1801*, París 1902; I. RINIERI, *Il concordato tra Pio VII e il Primo Console*, Roma 1902; E. SEVESTRE, *L'histoire, le texte et la destinée du concordat de 1801*, París 1905; A. BOULAY DE LA MEURTHE, *Histoire de la négociation du concordat*, Tours 1920; A. RAYEZ, RHE 46 (1951) 624-680, 47 (1952) 142-162.

6. L. PÁSZTOR hace notar que las creaciones de cardenales en los primeros años del pontificado de Pío VII no fueron motivadas por el deseo de ganar nuevos elementos para la reorganización de la vida de la Iglesia y del Estado pontificio, sino por el de recompensar a los más íntimos colaboradores de su predecesor y a algunos nuncios; RHE 65 (1970) 479.

Poco después del regreso de Pío VII a Roma, precisamente en el momento en que se temía una nueva marcha de las tropas francesas para restaurar la república, apareció allí el obispo de Vercelli para someter al papa en nombre del primer cónsul una propuesta de entablar negociaciones con objeto de llegar a un arreglo de los asuntos religiosos en Francia.

Inmediatamente después de suprimido el directorio con el golpe de Estado de 18 de brumaire (9 de noviembre de 1799) se inició una distensión en el terreno religioso: se había suspendido la caza a los refractarios, muchas iglesias pudieron abrirse de nuevo, ya no era obligatoria la observancia del *décadi*, todo lo cual demostraba que se renunciaba a llevar adelante una política de descristianización sistemática. Esta evolución, lamentada por muchos republicanos que ocupaban puestos dirigentes, fue debida a la expresa voluntad del primer cónsul, no por motivos religiosos — aunque, según todas las apariencias, él mismo era menos arreligioso de lo que con frecuencia se había afirmado[7] — sino políticos. Él había llegado a la convicción de que Francia quería seguir siendo católica, sobre todo en el campo; y sus experiencias en Italia le habían enseñado que, en un país católico, el influjo de los sacerdotes representa un poder que vale más utilizar que combatir. Algunos le aconsejaron que se apoyase en la Iglesia constitucional en su calidad de Iglesia galicana y republicana, la cual estaba ocupada enérgicamente en su reorganización y se disponía a convocar un concilio nacional para el 29 de junio de 1801. Napoleón, sin embargo, estaba convencido de que si tomaba partido por ella, la parte más numerosa e influyente del clero volvería a caer bajo la dependencia de los obispos emigrados hostiles, aun sin contar con los departamentos belgas y renanos fuertemente ultramontanos. Presintió, además, el prestigio que un entendimiento con el papado le proporcionaría ante los italianos, en la España católica y en las grandes potencias del antiguo régimen.

7. Cf. M. GUERRINI, *Napoléon devant Dieu*, París 1960

La victoria de Marengo (14 de junio de 1800) le permitía negociar con Roma desde una posición de fuerza. Se apresuró a aprovechar la ocasión, sin preocuparse por el descontento de los numerosos adversarios de la Iglesia en la burocracia política y administrativa, en el ejército y en los círculos de compradores de bienes de la Iglesia. Pío VII, por su parte, sabía muy bien que, en caso de una aproximación a la Francia de la revolución, se desencadenaría un *tole* de acérrima protesta en gran parte de la curia, sin hablar ya de la masa de los emigrados. Si bien en un primer momento se sintió contrariado porque Napoleón quería hacer del acuerdo propuesto por él un regateo en toda regla, no obstante comprendió inmediatamente la gran ventaja que significaría para la Iglesia francesa, profundamente conmovida hasta en sus mismos fundamentos, y también para la misma santa sede, una solución que restableciera la paz y la unidad religiosa en el más importante país católico de Europa. Con ello, además, se reconocería todavía en un acto solemne de derecho público la destacada posición del *pontifex maximus* a la cabeza de la jerarquía católica.

Así fueron iniciadas las negociaciones que, como era de prever, se revelaron extraordinariamente laboriosas y que, por fin, sólo al cabo de más de un año, pudieron concluirse satisfactoriamente. Una primera fase de las negociaciones se desarrolló de noviembre a febrero en París. En ellas participaron por un lado Spina, prelado de curia, que en Francia había acompañado a Pío VI, junto con el teólogo Caselli, y por otro el delegado del primer cónsul, Bernier, párroco del oeste, que había desempeñado un papel dirigente en la pacificación de la Vendée y ahora «ponía al servicio de la reconciliación entre Roma y Francia los recursos de una sutil teología y de una diplomacia eventualmente ambigua» (Latreille) y que logró neutralizar la resistencia del ministro de asuntos exteriores, Talleyrand, sin tener que combatirlo. Tras cuatro esbozos, por fin uno nuevo fue enviado a Roma, donde se desarrolló desde marzo hasta mayo la segunda fase de las negociaciones. Los círculos curiales, bajo la guía del cardenal Antonelli, declararon que era inaceptable el texto propuesto por Bonaparte. Elaboraron, entonces, un contraproyecto que, a su vez, suscitó numerosos reparos del delegado francés Cacault. Bo-

naparte, exasperado por la táctica romana de ganar tiempo, envió un ultimátum, y Pío VII decidió enviar a París a Consalvi en persona, con plenos poderes para llevar a término las negociaciones.

En el período del 20 de junio al 15 de julio se produjeron una vez más, entonces en la más alta esfera, fuertes, y con frecuencia, tempestuosas explicaciones. Hasta el último momento hubo que contar siempre con la ruptura de las negociaciones, dado que Bonaparte se mantenía absolutamente intransigente en varios puntos, tanto más cuanto que tenía que contar con la encarnizada resistencia de gran parte de su contorno, en el que todavía era virulento el anticlericalismo jacobino. Consalvi, sin embargo, agotó «todas las posibilidades de un genio maleable» (Mollat) con el fin de lograr la aceptación de formulaciones conciliantes, hasta que finalmente el 15 de julio, a medianoche, se llegó a un acuerdo.

El texto[8], relativamente breve, que incluía el reconocimiento de la república por el papa como gobierno legítimo de Francia, iba precedido de un preámbulo en el que se reconocía la religión católica como «la religión de la gran mayoría de los ciudadanos franceses». Se trataba aquí de una fórmula de compromiso, puesto que la curia había insistido largo tiempo en que la religión católica fuera reconocida como dominante con respecto a los otros cultos, cuya igualdad ante la ley era aceptada tácitamente por Roma. El artículo 1.° declaraba que el culto católico era público y libre, aunque con la restricción: «si se atiene a las disposiciones de policía que el gobierno estime necesario dictar para el mantenimiento del orden público». Consalvi había hecho en vano todo lo posible para lograr que fuese suprimida esta cláusula, que abría de par en par la puerta a numerosas triquiñuelas, pero tuvo que contentarse con la inserción de la última frase que al menos ponía una barrera a la arbitrariedad.

Tras esta declaración de principio, que implicaba la renuncia a toda la legislación anterior de carácter restrictivo, los artículos siguientes perseguían una finalidad doble: primeramente quedarían despejadas las dificultades que desde 1790 se habían acumulado entre el Estado y la Iglesia; luego, la Iglesia francesa se reorganizaría sobre nuevas bases. Dos eran principalmente los proble-

8. MERCATI I, 561-565.

mas que creaban dificultades: la venta de los bienes de la Iglesia nacionalizados, con cuya ratificación hubo de conformarse la santa sede después de haber intentado en vano lograr por lo menos la restitución de los bienes de la Iglesia que todavía no habían sido enajenados; en segundo lugar, la existencia de un episcopado doble. Bonaparte dejó tácitamente de lado a la Iglesia constitucional, mientras que el papa, en una formulación embarazosa (artículo 3), consintió en invitar a que presentaran la dimisión todos los obispos del antiguo régimen que estaban todavía en vida, para así despejar el camino para la creación de un episcopado totalmente nuevo. Acerca de la futura organización de la Iglesia de Francia, no se pasó de la fijación de principios generales: reconocimiento a la santa sede de la facultad de emprender una nueva división de las diócesis, y análogamente a los obispos la de una nueva división en parroquias, aunque en ambos casos «de acuerdo con el gobierno»; nombramiento de los obispos, como bajo el antiguo régimen por el jefe del Estado, e institución canónica por el papa; nombramiento de los párrocos por los obispos, aunque con el *placet* del gobierno; derecho de los obispos a un cabildo catedral y a un seminario, aunque sin obligación para el gobierno de dotar estas instituciones; en cambio, como compensación por la nacionalización de los bienes de la Iglesia, obligación por parte del gobierno de pagar un «sueldo adecuado» a los párrocos y obispos; y finalmente —tras rudas negativas en un principio— autorización a los fieles para hacer donaciones en favor de las iglesias. Sobre las congregaciones religiosas, en cambio, nada se decía en el concordato.

Se trataba ahora de ratificar este compromiso. Es indudable que aportaba considerables ventajas a ambas partes: por un lado reforzaba el prestigio de Bonaparte, confirmaba diferentes logros importantes de la revolución y reconocía al gobierno el derecho de control sobre la Iglesia en numerosos sectores; por otro lado, la santa sede había transferido al Estado estos prinvilegios a modo de delegación y no por razón de un derecho que correspondiera a la autoridad del Estado, lo cual significaba para Roma una satisfacción de extraordinaria importancia, ya que se trataba de un principio; además se había zanjado el cisma que había dividido a la Iglesia francesa durante diez años, y se habían sentado bases para una restauración modernizada del antiguo ideal de una cristiandad apoyada en el Estado; y finalmente —*last but not least*— todavía había quedado fortalecido el derecho del papa a intervenir en la organización de las Iglesias nacionales. Cierto que «cada artículo, o poco menos, contenía no menos ambigüedades involuntarias o intencionadas, que dificultades resueltas» (Latreille).

En Roma, la comisión cardenalicia comenzó a reclamar modificaciones. Consalvi enjuició la situación con mayor realismo —aparte de opinar que las ventajas políticas obtenidas prevalecían sobre los reparos teológicos y pastorales de los *zelanti*— y aseguró que ya no era posible esperar más enmiendas. El cardenal Antonelli observó con profunda pesadumbre que en Francia, desgraciadamente, sólo se restauraba el «espectro de una religión», aunque a fin de cuentas estimó necesario conformarse con aquella convención que —paradójicamente— tendía a subrayar la suprema jurisdicción espiritual del papa exactamente en el centro del antiguo baluarte del galicanismo. Sin embargo, sólo 14 de los 28 cardenales en conjunto votaron por la aceptación sin restricciones. Pío VII, con todo, prescindiendo del resultado de la votación, anunció ya el 15 de agosto de 1801 el consentimiento de la santa sede e invitó a los obispos legítimos a presentar su dimisión.

En París, en cambio, Bonaparte procuraba evitar tener que hacer frente a la hostilidad de las *assemblées déliberantes* y recurrió a un expediente a fin de acallar, por lo menos en parte, sus reparos, reforzados todavía por la decidida oposición de los ministros Talleyrand y Fouché: el texto de la *Convention de Messidor* —como se llamaba oficialmente en Francia al concordato— fue propuesto a la aprobación juntamente con dos leyes, una de las cuales reglamentaba el culto protestante, lo cual hacía patente la voluntad de total imparcialidad en la cuestión de las confesiones religiosas, mientras que la otra sometía a los católicos a una completa legislación de derecho canónico con 77 «artículos orgánicos» [9]. Con ello volvía a retirarse en concreto parte de lo que se había concedido, pues entonces la Iglesia quedaba su-

9 Cf DDC I, 1064-72

bordinada al Estado en una tradición puramente regalista: el clero tenía que ser autorizado por el gobierno para publicar documentos pontificios, para celebrar concilios provinciales y nacionales, para la creación de nuevas parroquias e incluso para la erección de capillas privadas; en los seminarios se debería informar sobre la declaración de 1682; los antiguos catecismos diocesanos tenían que ser substituidos por un catecismo único; a los sacerdotes se prohibió celebrar matrimonios antes de que fuese formalizado el matrimonio civil; la actividad de los nuncios y demás delegados pontificios se vio notablemente restringida; toda infracción de los sacerdotes o incluso de los obispos debía ser perseguida *comme d'abus* y presentada ante el consejo de Estado. Otros artículos determinaban los derechos y obligaciones de los obispos «con todo el rigor y precisión de una ordenanza militar» (Godechot) e imponían a la Iglesia francesa una organización correspondiente a las otras administraciones imperiales. Desde entonces no existió ya un episcopado francés, sino únicamente obispos severamente controlados por el ministerio del culto, que no tenían entre sí ningún género de comunicación orgánica, y a los que estaba prohibida toda actividad colectiva. En cambio, dentro de sus respectivas diócesis estos obispos vinieron a ser verdaderos «prefectos episcopales» *(préfets violette)*, que tenían sobre sus sacerdotes una jurisdicción dejada casi exclusivamente a su propio arbitrio, cosa jamás conocida en el antiguo régimen; los cabildos catedrales, antiguamente tan poderosos y exuberantes, quedaron reducidos a funciones meramente decorativas, conforme a las directrices dictadas por Bernier; por su parte los sacerdotes, cuyo deseo de renovación sinodal y democrática de la vida diocesana se había visto satisfecho por la constitución civil del clero, quedaban ahora reducidos al mero papel de ejecutores de órdenes y estaban obligados a una estricta obediencia, ya que habían perdido el apoyo que en otro tiempo les había proporcionado la posesión de un beneficio y además, desde ahora, cuatro quintas partes de ellos podían ser depuestos «por la más ligera sospecha» (Portalis).

Napoleón otorgó a los obispos este poder prácticamente, ilimitado, porque primariamente con la firma del concordato quería conferir a la nación la necesaria cohesión mediante la liquidación del cisma entre el clero fiel a Roma y el constitucional, y porque

estaba convencido de que esta fusión extraordinariamente difícil sólo podía lograrse con métodos imperativos. Sin embargo, este fortalecimiento de la autoridad episcopal —dictado por intereses del momento— habría de tener consecuencias duraderas. Los obispos, seguros de la docilidad de un clero burocratizado, perdieron todo sentido de crítica intraeclesiástica. En los sacerdotes, a su vez, se vio reforzado este carácter de funcionarios, debido al paralelismo entre la organización eclesiástica y los distritos civiles, así como al hecho de ser pagados por el Estado. Así se fueron acomodando más y más a la mentalidad de funcionarios, con todo lo que ésta implica en orden a la puntualidad y respetabilidad reglamentadas, pero también a la falta de iniciativa y fuga de responsabilidades. Con esto la institución ganó, sí, cohesión y funcionó mejor, pero en cambio perdió libertad y espíritu de inventiva [10]. La figura del obispo y del sacerdote fueron fuertemente influenciadas a largo plazo por estas transformaciones, no sólo en Francia, sino en toda la Europa occidental. Napoleón, como repetidas veces lo han mostrado los historiadores, por el hecho de haber substituido autoritariamente, por su ideal de centralización administrativa, las tradiciones galicanas y presbiterianas de la antigua Iglesia de Francia, preparó, aunque de forma totalmente inconsciente, el triunfo del ultramontanismo, que volvería a levantar cabeza tan pronto como la autoridad del gobierno no fuera lo suficientemente despótica como para constituir un contrapeso de la autoridad pontificia.

Estas futuras consecuencias, sin embargo, no se podían prever de modo que en Roma produjo gran impresión sobre todo la incorrección con que se había modificado y consiguientemente falsificado el concordato, al reforzarse el control del gobierno sobre la vida de la Iglesia. Pío VII formuló una protesta clara e inequívoca [11]. En París, donde la maniobra de Bonaparte había desarmado a una parte de la oposición, de modo que el 8 de abril de 1802 pudo ser aprobada la nueva legislación sobre los cultos [12], se aparentó sorpresa y se replicó diciendo que los *ar-*

10. Ténganse en cuenta las notas al respecto de J. GODEL, «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 17 (1970) 837-845.

11. Alocución consistorial de 24 de mayo de 1802, en A. BOULAY, *Documents* v, 584ss.

12. Hubo, con todo, 21 votos negativos y 51 abstenciones.

tículos orgánicos «no crean un nuevo derecho, sino que sencillamente vuelven a sancionar los antiguos principios de la Iglesia galicana» [13]. Ahora bien, esto sólo era exacto en parte, ya que los artículos reforzaban las anteriores disposiciones con otras nuevas medidas difícilmente compatibles con la letra del concordato [14]. Pío VII y Consalvi dieron una vez más prueba de su realismo: comprendiendo que la reconciliación de la Iglesia con la nueva sociedad nacida de la revolución sólo podía lograrse a este precio, no volvieron a insistir por el momento, animados con la esperanza de que el futuro permitiría mejorar una situación que, por entonces, debían aceptar tal como era, si no querían volver a poner todo en tela de juicio.

La reorganización de la Iglesia de Francia

El concordato y los *artículos orgánicos* sentaron las bases para la reorganización de la Iglesia de Francia. Ahora se trataba de hacerlos valer, primero en el plano nacional y luego en el plano local.

En la aplicación del concordato en el plano nacional trabajaron conjuntamente tres personalidades:

El cardenal Caprara [15], que por su edad, su constitución física y su carácter propendía al compromiso hasta llegar a una actitud de debilidad. Esto lo había demostrado ya en su gestión como nuncio en Viena. Bonaparte había logrado — no obstante la oposición de Pío VII y de Consalvi — que fuese designado como legado pontificio.

El director del culto, Portalis [16], uno de los pocos católicos entre los políticos dirigentes, era un jurista de conciencia. Era defensor convencido de los principios del galicanismo parlamentario, aunque dentro de lo posible tenía también interés en favorecer a la Iglesia.

13. J. PORTALIS, *Discours* 113.
14. V. una apretada crítica en POUTHAS 112-114.
15. Sobre Giovanni Battista Caprara (1733-1810) v. DHGE, XI, 944-957 y S. DELACROIX, l.c. 60-64.
16. Sobre Jean Portalis (1746-1807) v. L. ADOLPHE, *Portalis et son temps*, París 1936, y S. DELACROIX, l.c. 77-97.

Luego, y en primera línea, el versátil Bernier, que, como persona de enlace, había prestado de forma discutible indiscutibles servicios, concretamente «poniendo su pluma hábil y sutil al servicio tanto del cardenal como del ministro, para así redactar con frecuencia tanto las preguntas como las respuestas, lo cual le parecía ser el mejor medio de armonizar unas y otras» (Leflon).

En resumidas cuentas, Napoleón, que veía en el concordato un factor esencial de su política de pacificación y quería hacer de la Iglesia uno de sus más eficaces instrumentos de poder, logró imponer la mayor parte de sus puntos de vista.

El primer problema que se planteaba era el de la adaptación de las diócesis a la nueva organización administrativa de Francia. La solución más sencilla habría sido la vuelta al plan de la constitución civil: una diócesis por departamento. Pío VII, sin embargo, no quería dar la sensación de aprobar lo que había rechazado Pío VI. Pero, sobre todo, el gobierno francés consideraba excesivamente dispendiosa esta solución. Su propuesta preveía por de pronto 10 arzobispados que respondieran a la zona de competencia de los tribunales de apelación, y 40 obispados para los 102 departamentos con que entonces contaba Francia. No obstante, en el último momento, Bonaparte elevó el número total a 60. Esto, naturalmente, no fue debido a motivos pastorales, sino sobre todo a la intención de reforzar la organización eclesiástica de las zonas conquistadas [17]. La bula de 13 de diciembre de 1801 y el decreto ejecutivo de Caprara, de 9 de abril de 1802, confirmaron canónicamente la nueva organización. Así hubo entonces 24 diócesis correspondientes a otros tantos departamentos, 30 compuestas de dos departamentos y 6 que comprendían cada una 3 departamentos. Unas diez diócesis tenían más de 15 000 kilómetros cuadrados de extensión, y 37 contaban con una población de más de 500 000 almas. Desaparecieron algunas sedes episcopales venerandas, tales como Reims, Arles o Sens, mientras que muchas de las nuevas diócesis formaban un mosaico artificial compuesto por fragmentos de antiguas diócesis — a veces hasta seis u ocho —, todas las cuales tenían sus propias tradiciones y su propia mentalidad. Como es natural, esta mescolanza creó grandes dificultades a los obispos durante la primera generación.

17. La mitad de los obispados adicionales fueron erigidos en estas zonas: Lieja y Gante en Bélgica, Maguncia en la orilla izquierda del Rin, Chambéry y Niza en Saboya.

Antes de proceder a la provisión de las nuevas sedes episcopales era necesario lograr la dimisión de los prelados anteriores. Los 59 obispos constitucionales respondieron sin protesta, pese a su decepción, al deseo del gobierno. Después de haber surgido todavía algunas diferencias tocante a la formulación, dirigieron al papa un escrito colectivo, en el que declaraban dar su asentimiento al Concordato y «a los principios que su santidad y el gobierno francés habían confirmado en él». De los 92 obispos del antiguo régimen que todavía se hallaban en vida, todos los que ya habían regresado a Francia o los que se habían refugiado en Italia, presentaron su dimisión sin oponer ninguna clase de dificultades. En cambio, en Inglaterra se formó en torno a Dillon un foco de resistencia, que se extendió a gran número de los prelados que se habían refugiado en Alemania y en España. En este grupo se impuso tanto más fácilmente la lealtad al rey frente a las instrucciones del papa, cuanto que su teología galicana [18] les daba la convicción de que el papa había traspasado los límites de la autoridad. Finalmente sólo 55 obispos — entre ellos nueve de las zonas anexionadas — se declararon prontos a dar la dimisión. La mayoría de los restantes fueron por lo menos lo suficientemente inteligentes para no intervenir ya en sus antiguas diócesis e incluso para aconsejar a su clero y a sus fieles la sumisión a sus nuevos obipos. Dos de ellos, sin embargo, Thémines y Coucy, organizaron la resistencia abierta contra el concordato y así desencadenaron un nuevo cisma, que si bien era bastante insignificante en número, perduró no obstante en algunas regiones hasta el Vaticano I [19]. Con todo, el antiguo clero que había

18. Esta quedó consignada en su *Mémoire* de 23 de diciembre de 1801, y en sus *Réclamations canoniques*, de 6 de abril de 1803 y 15 de abril de 1804.

19. Tras la *Petite Église*, de la que nos ocupamos aquí, se oculta en realidad un complejo movimiento, en el que actuaban conjuntamente, en diverso grado, las tradiciones galicanas, los sentimientos legitimistas, el fanatismo religioso, la resistencia campesina contra las innovaciones y la acción de algunos líderes con extraña psicología. Cf. C. LATREILLE, *L'opposition religieuse au concordat*, II, París 1910, completado con el instructivo artículo de M. REBOUILLAT, *Étude comparée des schismes anti-concordataires en France*, «Revue du Bas-Poitou» 73 (1962) 27-38, 212-219, 458-483. El movimiento tuvo efectos muy variados según las regiones. Se pueden distinguir tres centros principales: *a)* el Oeste, al que se puede añadir también la región de Blois. Aquí el cisma, en cuyo centro se hallaban los obispos Coucy y Thémines, era sobre todo de inspiración legitimista y en un principio contaba con unos 30 000 disidentes. El cisma, primeramente episcopal y luego presbiteriano, se convirtió rápidamente en asunto del pueblo, lo cual explica que persistiera todavía largo tiempo después de la muerte de sus promotores (cf. A. BILLAUD, *La Petite Église dans la Vendée et les Deux Sèvres, 1800-30*, París 1962; R. DE CHAUVIGNY, *La résistance au concordat de 1801*, París 1921; L. CHESNEAU, *Les dissidents vendômois de*

recusado el juramento se comportó, tras breves momentos de mal humor, de la misma manera que el futuro obispo Eugène de Mazenod: «Fiel a la monarquía, tenía a Bonaparte por usurpador, pero como hijo de la Iglesia anteponía a todo el interés de la religión y la obediencia a la santa sede» [20].

La designación de los nuevos obispos planteó un difícil problema. Bonaparte tenía interés en que, como en los nombramientos de los prefectos del Estado, también en los nombramientos de obispos se aplicase su principio de la mezcla o fusión: el episcopado concordatario debía por tanto estar formado simultáneamente por obispos del antiguo régimen, por obispos constitucionales y por hombres nuevos. La santa sede, sin embargo, quería lograr que los obispos constitucionales, considerados cismáticos, hicieran primero una retractación expresa. Ahora bien, la mayoría de los candidatos de este grupo propuestos por el gobierno se negaron a considerarse reos de cisma. Así Caprara, trabajado hábilmente por Bernier, tuvo finalmente que contentarse con un compromiso que era insatisfactorio a los ojos de Roma.

Hubo molestas negociaciones, sobre las que informa por extenso S. Delacroix, y en las que también Émery desempeñó un papel importante, junto con Bernier. Estas negociaciones se prolongaron desde octubre de 1801 hasta el mismo mes de 1802. Por fin, quedó constituido el nuevo episcopado. De él formaban parte 16 obispos, muchos de ellos bastante ancianos, del tiempo anterior a la revolución; 12 antiguos obispos constitucionales, los más importantes de los cuales eran Primat y Le Coz, una vez que Bonaparte hubo

la Petite Église, Vendôme 1924; J. LEFLON, *Bernier*, II, 252-258). *b)* La región de Lyón, donde el cisma no fue tan clamoroso, pero sí más frío y obstinado, con marcado colorido jansenista. Cf. C. LATREILLE, *Histoire de la Petite Église de Lyon*, París 1910; E. DERMENGHEM, «Bulletin de la Société d'Études historiques des Hautes-Alpes» (1957) 115-147. *c)* El sur (cf. P. MOULY, *Concordataires, constitutionnels et enfarinés en Quercy et Rouergue*, Sarlat 1945; GABENT, *Les illuminés ou anticoncordataires de l'ancien diocèse de Lombez*, Auch 1906. En Inglaterra hubo un cisma clerical sin participación de los fieles: casi 900 sacerdotes se agruparon en torno a Blanchard, que distribuyó numerosos panfletos; cf. A. DECHÈNE, *Contre Pie VII et Bonaparte. Le blanchardisme*, París 1932. Diferente era el caso de los stevenistas belgas: aquí no se trataba de una protesta contra el concordato, sino de una protesta contra la aceptación de los artículos orgánicos por los nuevos obispos. Cf. J. SOILLE, *C. Stevens*, Gembloux 1957; id., *Notes pour servir à l'histoire du stévenisme*, 2 vols., ibid. 1958-63; E. TORFS, «Annales du Cercle archéologique d'Enghien» 10 (1955) 9-154; 11 (1956) 2-56; TH. VAN BIERVLIET, *Het stevenisme in Vlaanderen*, Lovaina 1956.

20. J. LEFLON, *E. de Mazenod*, I, París 1957, 317 (cf. 248-249).

descartado a Grégoire, considerado como excesivamente comprometido; y 32 sacerdotes, entre ellos muchos vicarios generales, que por lo regular eran relativamente jóvenes. A este grupo pertenecía también un tío de Bonaparte: Fesch, que fue nombrado arzobispo de Lyón. Aunque habían entrado también en juego influencias políticas, en general los nombramientos se revelaron acertados. Cierto que en el episcopado había sólo pocas personalidades fuertes, pero en cambio estaba formado en general por hombres íntegros, equilibrados y conciliantes —que era lo que entonces importaba principalmente—, que se consagraron concienzudamente a su misión y que en su mayoría demostraron ser excelentes administradores en condiciones especialmente difíciles.

Todo debía ser creado y construido de nuevo. La nueva administración de las diócesis debía ser no sólo iniciada, sino también adaptada a los escasos medios de que se disponía. La nueva delimitación de las parroquias debía llevarse a cabo conforme a las directrices del gobierno, en lo cual había también que tomar en consideración los puntos de vista económicos. Las iglesias, que durante la revolución habían sido substraídas al culto y destinadas a fines profanos[21], debían asumirse de nuevo y proveerse de mobiliario y ornato. Pero sobre todo había que crear un nuevo clero parroquial. Precisamente este punto planteaba problemas a muchos niveles. A primera vista, no parecía en modo alguno haber escasez de personal. Es verdad que en los últimos años había habido sólo pocas ordenaciones, mientras que en el mismo período muchos sacerdotes habían renunciado a su ministerio; ahora, sin embargo, muchos abdicatarios y sacerdotes casados, después de concluido el concordato procuraron reconciliarse con la Iglesia[22]. Además, los antiguos beneficiados y monjes constituían una importante reserva[23]. Sin embargo, en realidad, aun sin hablar de aquellos que por razones de principio, políticas o teológicas, se negaban a incorporarse a la Iglesia concordataria, muchos de ellos no resultaban

21. Ya el 14 de octubre de 1801 había expulsado Bonaparte de las iglesias a los partidarios de la teofilantropía.

22. Caprara había recibido a este objeto extensos poderes mediante un breve de 15 de agosto de 1801. En total, 3224 sacerdotes, de ellos 2313 del clero secular y 911 del regular, solicitaron la absolución. Cf. S. DELACROIX, l.c. 443-456.

23. Es prácticamente imposible fijar el número de los sacerdotes el año 1801. Cf. J. LEFLON, *Bernier* II, 283, 356-391, y S. DELACROIX, l.c. 134-144.

apropiados para un empleo parroquial: unos eran demasiado ancianos o estaban demasiado desanimados por las nuevas circunstancias materiales y psicológicas; los miembros de los antiguos cabildos eran en general universitarios sin preparación pastoral; entre los religiosos, muchos también se negaban a enrolarse, porque esperaban la restauración de su orden en breve plazo, o bien preferían a la inmovilidad de un coadjutor mal pagado la actividad de un predicador itinerante acogido por viejas solteronas devotas[24]. Así, al principio, numerosos puestos no pudieron ser provistos en absoluto, y esta situación no cambió lo más mínimo durante años enteros. Todavía en 1808 había 10 477 puestos vacantes, es decir, el 21,2 % del número total.

A esto se añadía que aquel clero numéricamente insuficiente era además muy heterogéneo. Estaba formado por personas procedentes de diferentes diócesis, con distintas tradiciones —con frecuencia por religiosos extraños al país, algunos de los cuales introducían en la vida de la diócesis aspectos completamente nuevos de su propia espiritualidad—, por emigrados, que durante diez años habían vivido medio ociosos, por constitucionales de antaño, que eran mirados con recelo por sus colegas y también por sus parroquianos y cuya reconciliación, por lo demás, planteaba difíciles problemas[25]. Según los planes de Bonaparte, la tercera parte del clero parroquial debía estar formado por constitucionales. En realidad no se alcanzó ni con mucho esta proporción, fuera de los casos en que el obispo

24. El año 1808 existían todavía en toda Francia un 25 por ciento de sacerdotes sin cargo, y en algunas diócesis, como por ejemplo en la de Malinas, el porcentaje se elevaba hasta el 46. Muchos de estos *otiosi*, aglomerados sobre todo en las ciudades, por razón de su oposición latente crearon considerables dificultades a los primeros obispos concordatarios.

25. Sobre el conflicto que en mayo-junio de 1802, por causa de la fórmula de revocación, hizo chocar a Caprara con el gobierno, cf. S. DELACROIX, l.c. 315-335. A nivel local era muy variada la actitud en las diferentes diócesis: algunos obispos, como Fesch o d'Aviau, eran muy severos, otros en cambio, como Bernier, generosos; naturalmente, los obispos constitucionales eran todavía más generosos, y algunos, sobre todo el obispo de Estrasburgo, Saurine, ponían incluso en tela de juicio el principio de la revocación. Otras dificultades surgieron, sobre todo en las diócesis belgas, acerca de la revocación del juramento de odio contra la monarquía; cf., por ejemplo, J. PLUMET, o.c. 211-235, y C. DE CLERCQ, «Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège» 38 (1953) 71-107. Hubo incluso disensiones entre los refractarios de otrora, pues algunos (los puristas) reprochaban a sus colegas haber prestado el juramento de fidelidad a la constitución del año VIII aun antes de haberse zanjado la cuestión religiosa. Los fieles se situaban una parte del lado de este grupo y otra del lado opuesto, de donde resultaron suspicacias y pendencias.

mismo era un antiguo constitucional. Las autoridades civiles hicieron la vista gorda, pues estaban convencidos de que los juramentados no gozaban de simpatía entre la población rural.

De todos modos, el personal absolutamente imprescindible fue situado con bastante rapidez —con frecuencia, incluso demasiado rápidamente—; no hubo incidentes serios, excepto allí donde el obispo —o el prefecto, como en el caso de Namur— carecía del necesario tacto. Era ya hora de pensar en el relevo, pues este clero —contrariamente al episcopado— se hallaba en una edad madura bastante avanzada (el año 1809, más del 33 por ciento de los párrocos pasaban de los 60 años, proporción que fue aumentando de año en año).

La reapertura de los seminarios resultó verdaderamente laboriosa y lenta. Faltaban los recursos financieros para ello, dado que el gobierno en un principio no había previsto ningún género de subvenciones financieras a este objeto. Muchos obispos debieron aguardar más de cinco años, y a veces hasta el año 1810, a que les fueran devueltos los edificios de los seminarios de antaño. También faltaban profesores competentes. Hubo que echar mano de los profesores, todavía en vida, de los tiempos prerrevolucionarios, los cuales en modo alguno podían adaptarse al espíritu del tiempo, o —como sucedió con demasiada frecuencia— se tomaba a *alguien* para que enseñase *alguna cosa*[26]. También al principio había muy pocos alumnos para los seminarios, dado que las pequeñas escuelas de la Iglesia, en las que debían recibir la instrucción primaria, habían desaparecido desde hacía 10 años, y los altos funcionarios de la instrucción pública, obsesionados con su monopolio, ponían obstáculos a su reapertura. Cierto que las ordenaciones fueron aumentando lentamente de año en año, sobre todo una vez que los seminaristas fueron eximidos del servicio militar y el gobierno puso becas a su disposición; sin embargo, el número total de las ordenaciones sacerdotales en todo el período de 1801 a 1815 no pasó de 6000, que era la cifra de las órdenes en un solo año antes de 1789. A esto se añadía que la situación material del clero rural

26. Para lograr un mejor nivel de formación, con gusto hubiera creado Portali en cada provincia eclesiástica un seminario reservado a los mejor dotados. Los obispos, sin embargo, se opusieron a este proyecto, pues temían no poder controlar su actividad. Sobre la reorganización de los seminarios, cf. J. Leflon, *M. Emery* II, 201-264.

durante los primeros años no tenía nada de atractiva: sólo los párrocos de distritos eran pagados por el Estado; los demás, es decir, nueve décimas partes, debían ser alojados y mantenidos por las comunidades parroquiales, que por cierto con frecuencia distaban mucho de excederse en generosidad[27]. En estas condiciones, la reorganización de las administraciones de la Iglesia sólo pudo terminarse en 1809[28]. Sin embargo, poco a poco fue mejorando la situación general, pues el gobierno tenía el mayor interés en granjearse la complacencia del clero. El presupuesto de culto y clero se elevó de 1 200 000 francos en 1802 a 17 000 000 en 1807, lo cual permitió que a todos los regentes parroquiales se asignara un sueldo anual de 500 francos (Decreto de 31 de mayo de 1804).

Ahora bien, la colaboración del gobierno con la Iglesia no se expresó únicamente en el sector financiero. Diversas medidas fortalecieron el prestigio de la Iglesia católica: la ley de 1 de abril de 1803 prescribía que los niños recibieran nombres de santos; el decreto de 13 de julio de 1804 ordenaba que fuesen rendidos honores militares al santísimo sacramento llevado en procesión y otorgaba a los dignatarios eclesiásticos un puesto honorífico en los actos oficiales (los cardenales antes de los ministros, los arzobispos antes de los prefectos). A nivel local podían los obispos contar en general con la activa colaboración de los representantes de la autoridad civil, aunque algunos prefectos no derrocharon precisamente benevolencia. Como es obvio, a la Iglesia incumbía, como contraprestación, el deber de colaborar con la administración en el mantenimiento del orden y con más severo control a que estaba sometida toda su actividad por parte de la dirección del culto, creada precisamente por Napoleón con el fin de regir a la Iglesia del mismo modo como los restantes ministerios regían las demás administraciones oficiales[29]. No se debe exagerar, sin embargo, la rigidez y severidad de esta centralización. Los hombres que estaban encargados de aplicar a nivel local las resoluciones adoptadas a nivel

27. Cf. E. Dupont, *La part des communes dans les frais du culte paroissial*, París 1906. V. también A. Sicard, *Quinze années de budget des cultes à la charge des fidèles 1792-1807*, «Le Correspondant» 220 (1905) 209-238.

28. Cf. J. Gennart, «Annales de droit et de sciences politiques» 21 (Bruselas 1961) 3-42.

29. Portalis murió en 1807. Su sucesor fue Bigot de Préameneu, católico devoto de la Iglesia, que sin embargo convino en que había que cumplir todo lo que exigiera el soberano de Francia (cf. J. Savant, *Les préfets de Napoléon*, París 1959, 69-72).

nacional se comportaron — sobre todo cuando se trataba de asuntos de importancia — menos servilmente de lo que con frecuencia se les ha achacado. A veces adoptaron iniciativas bastante personales, como lo han comprobado, por ejemplo, Godel en el caso de la diócesis de Grenoble o Preneel en el de la de Gante. Por lo demás, las monografías — desgraciadamente todavía demasiado escasas — dan a conocer muy en general que la situación variaba considerablemente de región a región, a veces incluso de una diócesis a la diócesis contigua, por razón de las condiciones locales, aunque debido también a la personalidad del obispo o del prefecto.

Se pudo observar incluso — aunque el concordato guardaba silencio en este punto — una cierta restauración oficial de las congregaciones religiosas. Cierto que Napoleón y sus colaboradores eran francamente hostiles a las órdenes masculinas; las tenían no sólo por inútiles, sino incluso por peligrosas, ya que no estaban sujetas al control de los obispos. Cuando se observó que los *pères de la foi*, de los que con razón se sospechaba que estaban preparando el restablecimiento de la Compañía de Jesús, y que habían abierto algunas escuelas gracias a la protección del cardenal Fesch, un decreto de 22 de junio de 1804 dispuso la inmediata disolución de todas las congregaciones no reconocidas. Sólo fueron permitidas por el gobierno las congregaciones misioneras (sacerdotes de las misiones extranjeras, padres del Espíritu Santo y lazaristas), consideradas útiles para la irradiación de Francia al exterior, así como los Hermanos de las Escuelas Cristianas, por razón de los servicios insubstituibles y prácticamente gratuitos que prestaban para la instrucción del pueblo [30], y algunos conventos que servían de etapas cuando había que cruzar los puertos de los Alpes. En cambio, las congregaciones femeninas que se juzgaban útiles, es decir, las que se dedicaban a la enseñanza y sobre todo al cuidado de los enfermos, no sólo no fueron en modo alguno molestadas, sino que con frecuencia fueron incluso estimuladas por las autoridades.

Ya el 22 de diciembre de 1800, al ser permitidas de nuevo las

30. Napoleón estaba sumamente interesado en el control de la enseñanza media en que fue educada la futura clase dirigente, y el decreto de 15 de noviembre de 1811 reforzó todavía el control de la universidad sobre los institutos de enseñanza media privados y los seminarios menores; en cambio no se interesaba por la instrucción popular. Cf. L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, III-IV, París 1946.

Hijas de la Caridad, se había abierto una brecha en la legislación de la revolución. Con el reconocimiento habían recibido al mismo tiempo la autorización de formar alumnas para el servicio en los hospitales, y así, ocho años más tarde, había ya de nuevo 1653 Hijas de la Caridad en 274 casas. Durante el primer decenio del nuevo siglo se asistió a un verdadero florecimiento: el restablecimiento de los conventos disueltos, que había comenzado ya bajo el directorio, siguió avanzando. Las contemplativas hacían con frecuencia de la enseñanza un pretexto y declaraban que sus candidatas al noviciado o sus auxiliares estaban destinadas al servicio de las religiosas ancianas. Hubo numerosas fundaciones nuevas, varias de ellas llamadas a tener un gran futuro. Ya en 1800, Madeleine Barat, siguiendo el ejemplo de los *pères de la foi*, había fundado en París la asociación de *Dames du Sacré-Coeur* que, bajo el nombre de *Dames de la doctrine chrétienne*, se dedicaban a la instrucción de las muchachas. En 1803, el belga Pierre-Joseph Triest fundó en Gante las *Soeurs de Charité*, primera nueva congregación que fue reconocida (1806). El año 1804 Marie-Rose-Julie Billiart fundó en Amiens la congregación de *Soeurs de Notre-Dame*, para la instrucción y educación de la juventud femenina, trasplantada en 1809 a Namur; en 1807 Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages fundó en Poitiers la congregación de las *Filles de la Croix*, para la enseñanza y la asistencia a los pobres y a los enfermos. Y hemos mencionado sólo las congregaciones más importantes [31]. El 23 de marzo de 1805 la madre del emperador fue nombrada por decreto protectora de las Hijas de la Caridad en todo el imperio. Napoleón, cuyo espíritu organizador se avenía mal con la fragmentación en tantas congregaciones pequeñas, convocó en 1807 en París un capítulo general de todas las congregaciones que se consagraban al cuidado de los enfermos, con el fin de agruparlas a todas en una gran asociación. Dado que este plan no se pudo realizar, el emperador hubo de limitarse a dictar el 18 de febrero de 1809 directrices generales que fijaban la edad de las novicias, la duración de los votos, etc., y obligaban a las congregaciones a presentar antes de terminado

31. Cf. L. BAUNARD, *Histoire de Madame Barat*, 2 vols., París 1876, [8]1925; L. CNOCKAERT, *Le chanoine Triest et ses fondations* (tesis mecanografiada), Lovaina 1971; TH. RÉJALOT, *La bienheureuse Julie Billiart*, Namur 1922; E. DOMEC, *Vie de Ste. Jeanne-Elisabeth Bichier des Âges*, París 1950.

el año sus estatutos a la administración con vistas a su aprobación. En esta fecha había en el imperio 2057 conventos con 16 447 religiosas dedicadas al cuidado de enfermos y a la enseñanza.

El despertar religioso

«Napoleón no quería recristianizar a Francia, sino utilizar para su provecho lo que todavía quedaba de religión», ha escrito con toda razón G. Lefebvre. La obra de S. Delacroix ilustra en detalle esta concepción utilitarista y con frecuencia cínica de la religión. Sin embargo, a este ideal de la recristianización de Francia, que Napoleón no perseguía, se consagró una parte considerable del clero concordatario, apoyado por las congregaciones religiosas que volvían a la vida y por una élite de seglares; con ello pudo apuntarse un éxito, limitado, sí, pero incontestable. Hay que añadir que estos elementos hallaron, por lo menos en los primeros años que siguieron a la firma del Concordato, un cierto apoyo en la dirección del culto, debido al grupo de sacerdotes provenzales que se reunieron en torno a Portalis y al cardenal Fesch (hecho que A. Latreille ha destacado de manera muy especial).

Naturalmente, en medio de este clero aglomerado a la buena de Dios había también buen número de sacerdotes que carecían absolutamente de espíritu apostólico y que se avenían sin dificultad con el cargo de una piadosa administración, al que debían restringirse por voluntad del gobierno. Pero otros muchos, así como numerosos obispos, entre los que con frecuencia se distinguían por un celo especial precisamente los constitucionales de antaño (independientemente de lo que se haya dicho de ellos), estaban firmemente convencidos de que no todo se reducía, ni con mucho, al restablecimiento de la misa y del culto en general. Así emprendieron un «esfuerzo gigantesco» (Leflon) con el fin de depurar una situación que —como han confirmado reiteradamente las investigaciones promovidas por G. Le Bras— provenía ya de los tiempos anteriores a la revolución, pero que con ésta se había agravado todavía más. De todos modos hay que reconocer que la reapertura de las iglesias había sido acogida gozosamente casi en todas partes, que los fieles se habían aprestado diligentemente a levantar de nuevo

las cruces que habían sido derribadas y que había sido un verdadero acontecimiento el año jubilar proclamado a fines de 1803. Sin embargo, pese al apego exterior a las usanzas y al gusto por las solemnidades y formalidades externas, en las ciudades reinaba con bastante frecuencia la indiferencia religiosa. Se la encontraba incluso en diversas zonas rurales, donde desde hacía un decenio gran parte de las población no había tenido ya la posibilidad de observar las usanzas religiosas, donde había que poner en regla numerosas situaciones anómalas, entre otras cosas, las relativas a los matrimonios, y donde —cosa todavía mucho más grave— la mayor parte de los jóvenes no habían tenido oportunidad de asistir a la enseñanza del catecismo y vivían en profunda ignorancia religiosa.

La seriedad con que los obispos practicaron la visita sistemática de sus diócesis, queda testificada por el número de las confirmaciones. Algunos de ellos, como d'Aviau, piadoso arzobispo de Burdeos, no se arredraban ante la tarea de predicar y oír confesiones el día entero [32]; otros organizaban la enseñanza del catecismo conforme al modelo de Saint-Sulpice y seguían de buena gana los consejos del venerable Émery, que había hecho de su sociedad, resucitada ya en 1800, uno de los centros más activos de renovación religiosa y que en secreto hasta su muerte, en 1811, había sido «la conciencia de la Iglesia de Francia» [33].

Pero sobre todo el clero bajo emprendió numerosas iniciativas. Había sacerdotes que organizaban días de retiro para espolear el celo de sus colegas. Ya en 1799, o sea, todavía bajo el directorio, Allemand había fundado en Marsella el primer hogar juvenil, institución que tendría luego gran porvenir a lo largo del siglo XIX. Otros querían atraer de nuevo a la Iglesia a los círculos de intelectuales y se esforzaron en renovar la predicación apologética. Los grandes éxitos logrados por Frayssinous con sus conferencias de París en esta materia no nos deben hacer olvidar, sin embargo, los modestos empeños emprendidos paralelamente aquí y allá en las provincias con éxito variable y en diferentes direcciones: los unos,

32. Cf. DOM DU BOURG, *Mgr. du Bourg, évêque de Limoges*, París 1907, 391-408; J.-P. LYONNET, *Histoire de Mgr. d'Aviau*, IV, París 1847, 528-531.

33. Cf. J. LEFLON, *M. Émery* II, 177-199. Sobre la *Compagnie de St-Sulpice* bajo Napoleón cf. J. LEFLON, *E. de Mazenod* I, 309-409; C. MARÉCHAL, *La jeunesse de Lamennais*, París 1913, 125-148; DE MONTCLOS 5-17, J. AUDINET, *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, París 1960, 115-139.

reprobando el compromiso del siglo XVIII, predicaban el retorno franco al gran siglo religioso de Malebranche y de Bossuet, mientras que otros trataban de sacar del hecho de la revolución todas las consecuencias para el futuro de la Iglesia. Otros, en cambio, más preocupados por las masas, organizaban misiones en las parroquias [34], que adquirieron gran envergadura tras el jubileo de 1803, debido en parte al apoyo dado por la congregación de sacerdotes del Corazón de Jesús de Clorivière y, sobre todo, por los *pères de la foi* de Varin. Estas misiones, si bien estaban rigurosamente vigiladas por la policía, sin embargo, también fueron apoyadas con frecuencia, y a veces incluso subvencionadas, por las autoridades. El cardenal Fesch, arzobispo de Lyón, trazó incluso el plan de una sociedad nacional de misiones bajo la dirección de Rauzan, entonces ya renombrado misionero, que sería incorporado a la *grande aumônerie*. Sin embargo, Napoleón, el 26 de septiembre de 1809, tras su desavenencia con Pío VII, prohibió la continuación de estas misiones, pues temía que aquellos predicadores «que iban de una parte a otra» fueran enviados como agentes de propaganda de la causa papal. Con medidas de esta índole, que en los últimos años del imperio se sucedían rápidamente y ponían trabas al apostolado sacerdotal tradicional, alcanzaron su pleno valor diversas iniciativas menos ambiciosas: iniciativas que tenían como objetivo descubrir una élite de seglares en medio de la masa de los fieles. A este respecto mencionaremos especialmente: las congregaciones marianas, resucitadas en 1801 en París, para la juventud estudiosa por el ex-jesuita Delpuits y que, tras su supresión en 1809 siguieron desempeñando un papel activo en la resistencia religiosa [35]; las congregaciones de jóvenes y de muchachas de todos los estados, que, fundadas ya en 1806 en Burdeos por J. Chaminade, constituían una especie de instituto secular, con la finalidad de formar células germinales en el ambiente vital de las diferentes clases [36]; la Congregación de Lyón, de carácter todavía más marcadamente secular, cuyos orígenes se remontan al período anterior al concordato y que

34. Cf. E. SEVRIN, *Les missions religieuses en France sous la Restauration*, I, París 1948, 11-21.

35. Cf. G. DE GRANDMAISON, *La Congrégation*, París ²1890, 14-137. Poco se sabe sobre las ramificaciones en las provincias.

36. P. BROUTIN, NRTh 65 (1938) 413-436; A. WINDISCH, *The Marianist Social System*, Friburgo 1964.

en buena parte contribuyó a situar a la iglesia de Lyón en la vanguardia de la restauración religiosa en Francia en el siglo XIX [37]. En cambio, hay que notar por otro lado que la desaparición de la mayoría de las cofradías en toda Francia, de resultas de la revolución, proporcionó a los párrocos rurales un papel directivo exclusivo, lo cual indujo con demasiada frecuencia a los fieles a no preocuparse ya lo más mínimo por la vida eclesial en la parroquia.

Estos empeños multiformes de evangelización necesitaron tiempo para llevar fruto. Cierto que en todas partes se podían constatar bautizos y primeras comuniones de adultos, y entre los miembros de la llamada buena sociedad volvió a ser de buen tono la asistencia a la misa. Sin embargo, hasta fines del imperio — como viene atestiguado concordemente — la frecuencia de sacramentos era bastante rara, sobre todo entre los hombres. Un detalle característico puede ilustrar la situación general. El año 1812, en los hospitales militares de Moscú eran pocos, entre millares de soldados heridos, los que llamaban al sacerdote. Tales hechos justifican la decepcionada constatación de Grégoire: «En Francia tenemos, sí, culto, pero muy poca religión» [38].

Con todo, en un sector se había iniciado una evolución estimulante: en el mundo de los intelectuales.

Los excesos de la revolución y el fracaso de una moral filosófica sin Dios habían hecho apartar a muchos espíritus de la ideología racionalista del siglo XVIII. Éstos comenzaron de nuevo a ver en la religión revelada la base inamovible de la entera vida social y asociaron indisolublemente las ideas de verdad, de tradición y de autoridad, aplicando el concepto de autoridad tanto a la autoridad del monarca en el Estado como a la autoridad de Dios en la Iglesia. Si bien las obras de Joseph de Maistre y de Bonald, que éstos habían publicado en el exilio y en las que trazaban ya las grandes líneas de sus sistemas tradicionalistas, hallaron muy poco eco en Francia antes de 1815, sin embargo eran sintomáticas de la mentalidad que iba ganando terreno año tras año. Y precisamente en el momento en que Bonaparte volvió a abrir las iglesias, el gran

37. CL. EMBRUYEN, *La vie a jailli des ruines. Le P. Roger*, Lyón 1947, y sobre todo A. LESTRA, *Histoire secrète de la congrégation de Lyon*, París 1967.

38. *Mémoires* II, 423. Sobre la situación de París en particular v. L. DE LANZAC DE LABORIE, *Paris sous Napoléon*, IV, París 1907, cap. 3.

escritor Chateaubriand contribuyó no poco a que a los ojos de los ilustrados el catolicismo volviera a tener cabida en la buena sociedad. El 14 de abril de 1802 publicó su obra *Le Génie du christianisme*, un radical mentís a la ilustración volteriana. El libro tuvo enorme y duradero éxito, lo cual prueba que apareció precisamente en el momento oportuno. Con lenguaje digno de admiración y una genial fuerza evocadora orquestaba temas que habían esbozado ya algunos apologetas del siglo XVIII, pero sin desviar ya el ansia religiosa de sus contemporáneos hacia un vago cristianismo, estilo Rousseau, sino orientándola expresamente hacia la Iglesia católica con sus dogmas, sus sacramentos y sus ritos[39]. Desbarató los prejuicios del siglo XVIII, que había atribuido el catolicismo a la barbarie y mediocridad, y lo describió como puerto de salvación para todos los que sufren física o moralmente, y como fuente de inspiración poética, no menos fecunda que la antigüedad pagana.

Chateaubriand prolongó en 1809 el éxito de *El Genio del cristianismo* con la publicación de la novela *Les martyrs ou le triomphe de la religion*, verdadera epopeya cristiana. Entre tanto, también otros escritores, procedentes por lo regular de los círculos de la emigración, habían emprendido la lucha contra la filosofía del siglo XVIII como fautora de la impiedad: Royer-Collard en el «Journal de l'Empire», Ballanche, Michaud y otros. Estos hombres hallaron apoyo en algunos salones, como en los de Mme. Rémusat, de la Briche y también Élisa Bonaparte. A partir de 1808 fueron también apoyados por el gran Maestre de la universidad, Fontanes, que personalmente era un epicúreo escéptico, pero estaba convencido de la utilidad social de la religión y recibió a Émery y a Bonald en su *conseil général;* a no pocos miembros de las antiguas congregaciones, que se habían consagrado a la actividad docente, los envió a los liceos a fin de que allí tuvieran la oportunidad de tomar posición contra la ideología del siglo XVIII tenida por políticamente peligrosa.

En realidad muchos de aquellos *nuevos cristianos* — nombre que entonces se les daba — eran únicamente, como lo ilustra el ejemplo de Fontanes, simpatizantes desde fuera. Además, constituían sólo una minoría, pues los *ideólogos*, herederos de los incrédulos enciclopedistas, conservaban todavía fuertes posiciones en sectores importantes: en la prensa, en los salones literarios, en las sociedades científicas y en las cátedras filosóficas.

39. Cf. V GIRAUD, *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vols., París 1925-28.

Resumiendo puede decirse que, hacia el año 1810, la Iglesia concordataria tenía fundados motivos para regocijarse del terreno reconquistado durante el último decenio, pero que, a pesar de todo, había quedado debilitada y sus éxitos sólo representaban «meros gérmenes de regeneración» (Pouthas), que en parte sólo con la restauración producirían por fin sus frutos. Sin embargo, antes había que hacer frente todavía a una nueva tempestad.

El papa y el emperador

A primeros de mayo de 1804 fue proclamado Bonaparte emperador de los franceses. Los dirigentes de la iglesia de Francia habían favorecido en gran parte este nuevo sesgo de los acontecimientos con sus enfáticos ditirambos en honor del «moderno Ciro» o del «nuevo Constantino», del «restaurador de los altares», de que estaban llenas sus cartas pastorales. Pío VII, en medio de los mayores recelos de la curia, decidió ir a París para consagrar al nuevo emperador, aun cuando en toda la historia no había habido papa que se trasladase a Viena para la coronación de un emperador. El papa se había dejado convencer por Fesch, que en abril de 1803 había sido nombrado embajador en Roma, de que un contacto directo con Napoleón haría posible lograr la modificación de los artículos orgánicos y de la legislación sobre el matrimonio, y zanjar al mismo tiempo los acuciantes problemas que a la Iglesia planteaba la evolución de la situación en Italia y en Alemania. En realidad, su permanencia en París, que se prolongó hasta abril de 1805, sólo produjo muy exiguos resultados tocante a las cuestiones discutidas. Tuvo sin embargo provechosas repercusiones para la santa sede, por cuanto que los obispos exconstitucionales se vieron obligados a aclarar su situación, lo cual fue considerado en Francia y en Italia como un triunfo de la autoridad papal, y a numerosos sacerdotes y fieles, para quienes el papado había sido hasta entonces mero concepto abstracto, se les dio la oportunidad de vitorear a un hombre, cuya irradiación espiritual hacía tan pro-

funda impresión, que en este viaje se puede ver el preludio de la *dévotion au pape* que había de desempeñar tan gran papel en la historia eclesiástica de Francia en el siglo XIX. Además, la consagración del emperador confirmaba oficialmente el repudio de la ideología revolucionaria y la nueva alianza entre el trono y el altar, que en aquel tiempo parecía a la mayoría un prerrequisito esencial para la restauración religiosa. Por esta razón el episcopado, seguido por gran parte del clero, prestó al gobierno durante los tres años siguientes un apoyo cada vez más fervoroso. Esto fue incluso tan lejos que se consintió en insertar en el catecismo único «para uso en todas las iglesias del imperio francés» un pasaje que, bajo conminación de condenación eterna, ordenaba a todos los creyentes «amor, respeto, obediencia, fidelidad a Napoleón, nuestro emperador, prestación del servicio militar y satisfacción de todas las constribuciones impuestas para la conservación y defensa de la patria y de su trono» [40].

La lealtad del clero francés al emperador, que con demasiada frecuencia llegó hasta el servilismo, se vio sacudida desde 1808 por el conflicto que estalló entre Napoleón y Pío VII. Consecuencia de ello fue que poco a poco se produjo tal transformación en la actitud de Napoleón para con la Iglesia, que en los últimos años de su soberanía hubiera podido creerse haber vuelto a los tristes años del directorio.

El conflicto estalló cuando comenzó de nuevo la guerra en Europa. Napoleón, que extendía a dimensiones continentales su política religiosa, quiso servirse del papa en occidente de la misma manera que se servía en Francia de sus obispos, forzando a Pío VII a ponerse de su parte tanto política como moralmente. Sin embargo, ante tal pretensión tropezó con una negativa categórica, ya que el papa, como jefe supremo de la Iglesia universal, se creía obligado a observar estricta neutralidad. Napoleón, convencido de que tras esta resistencia del papa se ocultaba Consalvi, exigió su destitución. Ahora bien, la dimisión de Consalvi (17 de junio de 1806) sólo sirvió para reforzar todavía más el influjo de los grupos reaccionarios e intransigentes.

El año 1807 se sucedieron cada vez más imperiosas intimaciones de capitulación: Napoleón no sólo insistió en la participación del papa en una liga italiana contra la «herética Inglaterra», sino que además puso condiciones tocante a la política eclesiástica en Italia, que se consideraron inaceptables, e incluso exigió que fuesen incorporados al sacro colegio nuevos cardenales franceses hasta alcanzar la tercera parte del número total. Pío VII, que ya se reprochaba el haberse mostrado demasiado débil en asuntos como los artículos orgánicos, la igualdad de cultos [41] o del catecismo imperial, esta vez no cedió, sino que recusó las exigencias del emperador. Acto seguido Napoleón ordenó al general Miollis la ocupación de Roma (2 de febrero de 1808), aunque, con la esperanza de que el *pontifex maximus* condescendiera más rápidamente bajo el influjo de la amenaza, le dejó todavía una sombra de soberanía. Sin embargo, ni siquiera esta nueva presión masiva logró intimidar a Pío VII. Muy al contrario: una vez que fueron expulsados de Roma unos quince de sus colaboradores, declaró públicamente que el emperador quería encadenar el gobierno de la Iglesia y respondió a esta persecución retirando de París al cardenal Caprara y negándose a conferir en lo sucesivo la investidura canónica de los obispos según las disposiciones del concordato, es decir, mencionando su nombramiento por el emperador. Luego, después de que también se hubo expulsado a su secretario de Estado, nombró como su sucesor al cardenal Pacca, la mejor cabeza de los *zelanti*.

Napoleón no reaccionó inmediatamente. Sin embargo, después de su victoria decisiva sobre Austria quedó firmemente convencido de que el derrumbamiento de la última gran monarquía católica

40. El catecismo fue redactado, independientemente de los obispos, en las oficinas de la *Direction des Cultes* por d'Astros y por Bernier y, corregido por Napoleón mismo, aprobado, con gran disgusto de Roma, por el viejo legado Caprara, que una vez más se había dejado manipular, y — con ciertas reservas — reconocido también por el entero episcopado. En realidad, apenas si fue enseñado, y muchos obispos dejaron de prescribirlo en los lugares donde se dejaba sentir fuerte resistencia. Cf. A. LATREILLE, *Le catéchisme impérial de 1806*, París 1935. En los departamentos belgas era casi general la resistencia, pues se herían los sentimientos ultramontanos con un procedimiento que recordaba las intervenciones de José II en los asuntos eclesiásticos. Cf. C. DE CLERCQ, «Annales de la Fédération historique et archéologique de Belgique» 35 (1953) 319-378; íd., SE 8 (1956) 378-420. Sobre la resistencia en Italia cf. R. PASCHINI, RSTI 17 (1963) 406-412.

41. Un último paso en esta dirección se dio en 1806, cuando Napoleón equiparó la religión judía con el culto católico y el protestante y permitió que volviese a formarse el gran sanedrín. Conviene notar que la política napoleónica no era tampoco propicia a los protestantes en todos los puntos. Los artículos orgánicos que les afectaban, en efecto les privaban de una notable parte integrante de la organización calvinista: los sínodos. Así la restauración de las comunidades protestantes se llevó a cabo todavía más lentamente que la de las iglesias católicas. Cf. D. ROBERT, *Les Églises réformées en France, 1800-30*, París 1961, 47-259; R. ANCHEL, *Napoléon et les Juifs*, París 1928.

de Europa había privado al papa de su último apoyo, y el 17 de mayo de 1809 dispuso la reunión del resto del Estado de la Iglesia con Francia a fin de poner fin «a la abusiva asociación del poder espiritual y del temporal». El 10 de junio, cuando en el castillo de Santangelo fue arriada la bandera pontificia e izada la tricolor, respondió Pío VII con la excomunión de todos los «ladrones del patrimonio de Pedro», aunque sin mencionar por su nombre a Napoleón. Siguieron varias semanas de indecisión. Mas cuando, por fin, las autoridades de ocupación temieron una sublevación de la población romana, fueron más allá de las instrucciones del emperador [42] y colocaron al papa y al cardenal Pacca en un coche que fue dirigido hacia el norte. Tras un penoso viaje que duró más de un mes, fue asignada al papa como lugar de residencia Savona, en la Riviera italiana. Allí permaneció hasta comienzos de 1812, separado de todos sus consejeros —pese al respeto oficial que le fue demostrado—, cada vez más desconectado del mundo exterior, de modo que le era imposible «actuar como papa», es decir, ocuparse de los asuntos de la Iglesia universal, de lo cual no cesaba de lamentarse.

Mientras la administración francesa se dedicaba a modernizar el Estado de la Iglesia, que fue dividido en departamentos, y eran cerrados los colegios extranjeros —el germánico, el español, el irlandés, etc.— parte de los despachos pontificios fueron trasladados a París, ya que Napoleón quería también fijar allí en breve la sede del papa. Entre tanto, a comienzos de 1810 hubieron de trasladarse a la capital del imperio los cardenales de curia y los superiores de las órdenes religiosas. En un principio fueron tratados con los debidos honores; esto, sin embargo, cambió muy pronto cuando, por consejo de Consalvi, trece de ellos se negaron a asistir a la nueva boda de Napoleón con María Luisa, hija del emperador de Austria, porque no reconocían la declaración de nulidad de su primer matrimonio pronunciada por la administración de París [43]. Napoleón comenzó por prohibirles llevar las insignias de su dignidad (a lo que se remonta el apodo de *cardenales negros*), luego confiscó sus bienes y finalmente los desterró a las provincias [44].

42. Cf. H. AUREAS, *Un général de Napoléon, Miollis*, París 1961, 151-154.

43. La administración había pronunciado su sentencia según el derecho galicano, y ningún obispo francés tuvo nada que objetar contra ella, ni siquiera Émery, al que ciertamente no se podrá tener por sospechoso de la menor complacencia con el poder civil. Sin embargo, los canonistas romanos juzgaban diversamente. Cf. L. GRÉGOIRE, *Le «divorce» de Napoléon. Étude du dossier canonique*, París 1957.

Debido a la vigilancia de la censura, en un principio la masa del clero y de los fieles no tomaron parte alguna en el conflicto, tanto más cuanto que parecía tratarse de una disputa de carácter político, en la que sólo se trataba del papa en tanto que soberano secular. Así, un vicario general pudo declarar a los párrocos de Lyón: «Al clero de Francia se le han quitado sus bienes, y al papa los suyos. Pero por eso no ha variado nada en la religión ni en su poder espiritual.» Sin embargo, desde el otoño de 1809 —debido a la actividad clandestina de grupos de seglares y de eclesiásticos [45]— se pusieron en circulación una serie de documentos, entre ellos la bula de excomunión. Además cada vez se informó con más precisión de que el papa estaba prisionero y se le había hecho absolutamente imposible ejercer su ministerio de jefe supremo de la Iglesia. Los círculos hostiles al emperador, sobre todo los miembros de la oposición legitimista, se alegraron no poco de poder explotar su ruptura con el papa, ruptura que ponían claramente de manifiesto las sanciones contra los *cardenales negros*.

Los obispos temían que la iglesia de Francia, recién sanada de sus heridas, pudiese verse arrastrada a un nuevo conflicto con la autoridad civil, mucho más poderosa que en tiempos del directorio. Por eso, en un principio se esforzaron por calmar el descontento que cada vez adquiría mayores proporciones, en la esperanza de que seguramente pronto se llegaría a un arreglo. Además, la tradición galicana y el recuerdo de un choque semejante entre Luis XIV e Inocencio XI les aconsejaba no tomar las cosas trágicamente. Sin embargo, la táctica de Pío VII, que consistía en rehusar la investidura canónica a los obispos nombrados por el emperador, los forzó por fin a adoptar una actitud más clara.

Durante el verano de 1810 había ya 27 diócesis sin pastor, lo cual creó poco a poco serias preocupaciones a los fieles. Algunos

44. Cf. U. BESEGHI, *I tredici cardinali neri*, Florencia 1944. También G. DE GRANDMAISON, *Napoléon et les cardineaux noirs*, París 1895, y V. BINDEL, *Le Vatican à Paris 1809-14*, París, s.a.

45. Principalmente la *congrégation de Lyon* y la *Aa* de los seminarios sulpicianos. J VERRIER, RHE 54 (1959) 71-121, 453-491 ha mostrado el gran papel que desempeñó el seglar lyonés F.D. Aynès en la propagación de estos documentos, y C. BONA, *Le «Amicizie»*, Turín 1962, 283-296, describe la actividad del grupo turinés de Pio Lanteri.

de los nuevos obispos nombrados por el emperador intentaron ocupar su sede prescindiendo de la investidura pontificia, pero tropezaron con la oposición del clero, del que se iban posesionando más y más las ideas ultramontanas. La negativa del cabildo de París, influenciado por el vicario general d'Astros, a confiar de nuevo la administración de la diócesis al cardenal Maury [46], impresionó de manera muy especial a la opinión pública. Después de haber fracasado varias tentativas cerca del papa, hubo por fin de decidirse Napoleón, de grado o por fuerza, a seguir el consejo que ya en 1809 le había dado el comité de teólogos, al que había consultado acerca de este problema: convocar un concilio nacional que, en vista de las circunstancias especiales, decidiera volver a la antigua usanza de que el obispo metropolitano confiriera la investidura de los obispos. En este concilio, que comenzó en París el 17 de junio de 1811 [47], participaron 140 obispos franceses, italianos y alemanes. Si bien una parte considerable de los participantes consideraban exagerado el proceder de Pío VII, la asamblea se mostró mucho más reacia de lo esperado y declaró que no era posible emanar un decreto conciliar sin la aprobación del papa. Napoleón se enfureció y mandó encarcelar a los tres obispos que habían dirigido la oposición [48]. En realidad, todos los obispos, incluso los más galicanos, aleccionados por las experiencias de la revolución, se negaron a emprender el camino del cisma, pues sabían muy bien que en este caso tropezarían con la resistencia del clero bajo y de los católicos militantes, que estaban cada vez más preocupados por el rumbo de los acontecimientos.

Napoleón, después de ver fracasado este último intento, procuró hacerse de nuevo dueño de la situación, reforzando a este objeto las triquiñuelas policiales, especialmente contra los sulpicianos, a los que se cargaba con la responsabilidad de la actitud ultramontana del clero joven. Tras su regreso de Rusia intentó de nuevo forzar a condescender al papa, que por orden suya había sido trasladado a Fontainebleau. El papa, completamente extenuado por la enfermedad, tras varios días de discusiones extremadamente violentas, por fin el 25 de enero de 1813 accedió a firmar el proyecto de una convención que en lo substancial respondía a las exigencias del emperador. Éste publicó el texto, contra el acuerdo, según el cual se mantendría secreto y solamente serviría de base para un convenio definitivo. Era el llamado *concordato de Fontainebleau*. Pero ya el 28 de enero había decidido el papa revocar tal acto de debilidad [49], y en este sentido el 24 de marzo escribió una larga carta a Napoleón, que aparentó no tener noticia de tal escrito y así hizo celebrar con un *Te Deum* la reconciliación entre la Iglesia y el Estado.

En realidad «había pasado ya el tiempo de concordatos» (Latreille). El comportamiento de Napoleón con la autoridad espiritual había indignado profundamente a la conciencia católica. Los católicos eran más y más azuzados y sacudidos por la sociedad secreta, extraordinariamente activa, de los *Chevaliers de la foi*, reclutados entre las filas de los congregantes. Esta sociedad secreta había sido fundada en mayo de 1810 por un aristócrata legitimista, F. de Bertier, con la doble finalidad de restituir al papa su libertad y su poder temporal, y de restaurar la monarquía legítima [50]. Estos *caballeros de la fe* se habían apropiado las ideas de Barruel sobre el origen masónico de la revolución [51] y contribuyeron no poco a convencer a los católicos franceses de que su fe se hallaría en grave peligro mientras tuvieran que habérselas con un gobierno movido por los principios de la revolución. Esta propaganda secreta preparó activamente a los católicos a asociar la causa de la religión con la restauración de los Borbones. El fuego del anticlericalismo que volvió a encenderse rápidamente y acompañó durante los *cien días* al breve dominio napoleónico, endureció por completo la actitud de la masa cada vez mayor de los que, tras las decepciones de los últimos años bajo el dominio de Napoleón, sólo veían la salvación de la Iglesia en el triunfo de la contrarrevolución. Tal es el

46. Cf. G. DE BERTIER, *RHEF* 35 (1949) 49-58.

47. La insuficiente obra de A. RICARD, *Le concile de 1811*, París 1894, no ha sido reemplazada todavía. Entre tanto cf. A. LATREILLE, l.c. 214-225 y RH 194 (1944) 1-22, J.-B. VANEL, *Le concile de 1811 d'après les papiers du cardinal Fesch*, «Bulletin d'histoire du diocèse de Lyon» (1912-13) y V. BINDEL, *Le Vatican à Paris*, París, s.a.

48. Eran éstos de Boulogne, obispo de Troyes, Hirn, obispo de Tournai y de Broglie, obispo de Gante. Los dos últimos se habían dejado dominar por las ideas ultramontanas de su clero.

49. Esto ha sido comprobado recientemente por L. PÁSZTOR, ChStato II, 597-606. V. el texto del esbozo de Fontainebleau en MERCATI I, 579-581, y la carta de Pío VII de 23 de marzo de 1813, ibid. 581-585.

50. Cf. G. DE BERTIER, *Le comte F. de Bertier*, París 1948, además, A. SAITTA, RSIt 62 (1950) 124-133.

51. Sobre el origen y el éxito de esta tesis, cf. supra, p. 63, nota 5.

pasivo de este nuevo choque entre el pontificado y el imperio, que a lo largo de varias generaciones seguiría pesando gravemente sobre el futuro de los católicos franceses. Para el papado, en cambio, representó una doble ventaja: por un lado: «se planteó ante el mundo entero el problema de la libertad de la Iglesia y de la neutralidad de la santa sede como un problema de política internacional» (Belvederi); por otro lado, el hecho de haber tenido el papa el valor de hacer frente al tirano, mientras que todos los gobiernos del continente se inclinaban ante él, granjeó al papado un prestigio moral que hubieron de tener en cuenta los gobiernos de las siguientes generaciones.

Europa meridional

Sobre Italia: Además de las obras generales sobre este período, indicadas en la p. 113s, y las memorias de CONSALVI (v. p. 112) y de F. MELZI D'ERIL, 2 vols., Milán 1865; I. RINIERI, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX*, II, Roma 1902; A. FUGIER, *Napoléon et l'Italie*, París 1947, en particular lib. II, cap. V (bibliogr. p. 345); M. ROBERTI, *La legislazione ecclesiastica nel periodo napoleonico:* Chiesa e Stato, Studi storici, I, Milán 1939, 253-332; A. THEINER, *Histoire des deux concordats de la République française et de le République Cisalpine*, II, Bar-le-Duc 1869, 1-53 y *Pièces justificatives* 249-285 (documentos; la historia del concordato está todavía por escribir); A. LATREILLE, *L'ambassade du cardinal Fesch*, París 1935; G. MANGANELLA, *L'applicazione del Concordato italiano*, en *Miscellanea di studi storici ad A. Luzio*, II, Florencia 1933, 143-168; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, «Laurentianum» 5 (1964) 245-282, 11 (1970) 129-153; id., «Collectanea franciscana» 39 (1969) 304-361.

Sobre los otros Estados italianos: J. RAMBAUD, *L'Église de Naples sous la domination française*, RHE 9 (1908) 294-312; C. TORI, *Lo schema di concordato del 1804 fra la Repubblica democratica di Lucca e la Santa Sede*, RSTI 20 (1966) 328-352; P. BARBAINI, *Problemi religiosi del Risorgimento in Toscana*, Turín 1961, 56-58.

Sobre España: Además de las obras generales (bibliografía general) de V. DE LAFUENTE VI y de P.B. GAMS III-2 422-429: F. MARTÍ GILABERT, *La Iglesia en España durante la Revolución francesa*, Pamplona 1971 (bibliografía); M. ARTOLA, *Los orígenes de la España contemporánea*, 2 vols., Madrid 1959 (bibliografía) especialmente I, 34-44, 506-536, II, 115-245; L. SIERRA, *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799 a 1803*, Bilbao 1964; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II, BAC, Madrid

1956, 770-841; G. DE GRANDMAISON, *L'Espagne et Napoléon*, 3 vols., París 1908-31; J.M. CUENCA TORIBIO, *La actitud de la jerarquía barcelonesa ante la Revolución francesa 1790-95;* «Analecta Sacra Tarraconensia» 40 (1967) 355-369; A. PÉREZ GOYENA, *El espíritu religioso de la guerra de la Independencia*, RF 21 (1908) 5-18; id., *La masonería en España durante la guerra de la Independencia*, ibid. 22 (1908) 413-428; ISIDORO DE VILLAPADIERNA, *Conflicto entre el Cardenal Primado y el Nuncio Mons. Gravina en 1809-14*, «Anthologica annua» 5 (1957) 261-311.

Sobre las Cortes de Cádiz: ISIDORO DE VILLAPADIERNA: *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Roma 1954, 275-303; id., HS 8 (1955) 275-335; L.M. DE MENDIJUR, «Scriptorium Victoriense» 12 (1965) 300-341; J.M. CUENCA TORIBIO, HS 15 (1962) 149-162.

Gran parte de Italia no pertenecía al territorio del Estado francés, aunque estaba severamente controlada por las tropas de este país. En esta parte no tuvo, naturalmente, aplicación el concordato de 1801.

En el norte, la anterior república cisalpina fue reorganizada como república italiana. Napoleón, que se hacía perfectamente cargo de que la población seguía siendo aquí todavía mucho más adicta a la religión que a Francia [52], hizo que el catolicismo — no obstante el mal humor de los jefes de los jacobinos — fuese consagrado como religión del Estado en el artículo 1.º de la nueva constitución. En consideración del influjo que había conservado el clero, solicitó de un comité de clérigos presidido por el cardenal Belisomi — y no de juristas laicos como en Francia — la preparación de la *Ley Orgánica para el clero de la República Italiana* (27 de enero de 1802). Esta ley se atuvo en parte al concordato francés, aunque en buen número de puntos era más favorable para la Iglesia: se conservó la jurisdicción del clero tocante a las cuestiones matrimoniales, los cabildos catedrales y los seminarios recibieron dotaciones, fueron restituidos los bienes de la Iglesia que todavía no habían sido destinados a otros fines. Napoleón deseaba que esta ley fuese confirmada mediante un concordato con la santa sede. Sin embargo, las negociaciones entabladas a este objeto en París entre el cardenal Caprara y el en-

52. Lo cual no significa que todo fuera satisfactorio. El año 1809 escribía el obispo de Vercelli: «Más de la tercera parte de los fieles dejan de cumplir el precepto pascual, sobre todo desde la revolución.»

viado de la república se prolongaron durante más de un año porque el vicepresidente Melzi d'Eril había en el ínterim emanado un decreto de inspiración estrictamente josefinista (23 de junio de 1802), que sometía a la aprobación de la autoridad del Estado casi toda actividad eclesiástica. Pío VII exigió la expresa supresión de este decreto en el texto del acuerdo. Finalmente se halló una fórmula de compromiso, y el concordato pudo firmarse el 16 de septiembre de 1803 [53]. Para la Iglesia era todavía más favorable que la ley orgánica de 1802.

Sin embargo, no tardó en producirse una grave decepción. El 24 de enero de 1804 publicó Melzi un decreto de ejecución que colocaba de nuevo sobre el tapete diversos puntos importantes. Además de no contentarse con volver a poner en vigor parte de la legislación republicana sobre la Iglesia anterior al concordato — violando con ello las disposiciones del concordato — declaraba que el gobierno de la república, en calidad de sucesor del duque de Milán, había heredado todos sus derechos, lo cual significaba prácticamente la reintroducción de la legislación josefinista vigente con anterioridad a la revolución. Las enérgicas protestas de la santa sede no produjeron ningún efecto inmediato. Sin embargo, cuando en 1805, de la república engrosada con Venecia resultó el reino de Italia, volvió a anular Napoleón el decreto de Melzi de 1804 con un decreto de 22 de mayo de 1805. El mes siguiente se adoptaron diversas medidas que reglamentaban la situación del clero en el plano de la disciplina y de las finanzas, suprimían parte de los conventos y rebajaban el número de las parroquias a fin de asegurarles una mejor dotación.

Estas medidas eran en general razonables y fueron bien recibidas por el clero. Sin embargo, su carácter unilateral suscitó nuevas protestas de Roma, como también la extensión a Venecia, sin acuerdo previo, del concordato de 1803 y de las leyes que se remontaban al mismo, porque estas leyes iniciaban en un nuevo sector de la península la secularización de las instituciones conforme al modelo francés. También la introducción del código civil francés y consiguientemente la del divorcio tropezó con la oposición de la santa sede. La tensión entre Roma y Milán se

53. MERCATI I, 565-572.

agravó todavía más en los años siguientes. Ya en octubre de 1806 comenzó Pío VII por recursar la investidura a los obispos nombrados por Napoleón, invocando para ello las violaciones del concordato. También la introducción del catecismo imperial en Italia desencadenó numerosas polémicas durante el año 1807. La incorporación del Estado de la Iglesia al Imperio originó nuevos problemas [54]. Con todo, al agudizarse el conflicto entre el papa y el emperador, el punto esencial de las discusiones se desplazó pronto a Francia.

La situación en los otros Estados italianos no era mucho más satisfactoria para la curia romana. Sólo representaba una excepción Toscana, de la que se había formado el reino de Etruria. Allí, el obispo Scipione de Ricci se sometió totalmente al papa, y el nuevo rey, Luis de Parma, modificó la legislación sobre la Iglesia, la más josefinista de toda Italia, en un sentido singularmente acorde con el punto de vista de Roma. Así pudo fundarse en Florencia, el año 1802, la primera revista católica en el siglo XIX [55]; era el órgano del grupo católico militante de las *Amicizie*. Sin embargo, la oposición de la embajada francesa y la incorporación del reino de Etruria al imperio tras la batalla de Austerlitz acabaron rápidamente con las esperanzas de la santa sede, que además desde 1808 tuvo que contemplar la supresión de todos los conventos.

En el ducado de Parma y en la república de Lucca, las intervenciones del poder civil en los asuntos eclesiásticos movieron a Pío VII a reiteradas protestas. Éstas, no obstante, quedaron sin efecto, tanto más cuanto que el clero se mostraba muy complaciente con las autoridades francesas, incluso antes de la anexión.

En el reino de Nápoles, las negociaciones que se habían entablado con vistas a la conclusión de un concordato fracasaron, por un lado debido a la negativa del ministro Acton a renunciar

54. Primero algunos obispos y luego varios centenares de sacerdotes se negaron a prestar el juramento. Cf. G. CORNAGGIA-MEDICI, *Una pagina di politica del Regno italico. Il giuramento di fedeltà dei vescovi dei dipartumenti del Metauro, Musone et Tronto (1808)*, «Archivio storico lombardo» 41 (1934) 169-222; L. MADELIN, *La Rome de Napoléon*, París 1906, 330-345, 435-453; A. MERCATI, RSTI 7 (1953) 51-96. Otros problemas surgieron de la supresión de los conventos. Cf. C.A. NASELLI, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Il caso dei passionisti*, Roma 1970.

55. «Ape», con la activa colaboración de Cesare d'Azeglio. Cf. C. BONA, *Le «Amicizie»*, Turín 1962, 248-252.

a las antiguas leyes de inspiración josefinista, y por otro a causa de la oposición de Pío VII a rebajar a 50 el número de las diócesis (eran 131 para una población de cinco millones de habitantes...). Cuando en 1805 el hermano de Napoleón, José Bonaparte, sucedió al rey Fernando, se aplicó inmediatamente a una reforma radical de la Iglesia, que hasta entonces había conservado casi intactas las estructuras del *ancien régime*. Por razones ideológicas y sobre todo financieras, desde agosto de 1806 hasta agosto de 1809 fueron publicados diversos decretos, con los que se suprimían sucesivamente todas las abadías y priorados y gran parte de las casas de las órdenes mendicantes[56], comenzando por las más ricas. También el clero secular fue objeto de diversas medidas que tenían por objeto reducir el número, en realidad excesivo, de clérigos (había un sacerdote por cada cien habitantes, y muchos sacerdotes vivían en condiciones miserables, ya que las ricas prebendas eran una excepción). También se proyectó una notable reducción del número de las diócesis. Sin embargo, el rey Murat, sucesor de José, estaba tan acaparado por los acontecimientos diplomáticos y militares, así como por los desórdenes internos, que no le quedaba tiempo para llevar adelante este proyecto. A esto se añadía que el violento proceder de Napoleón contra el papa y determinadas medidas de reforma habían exasperado de tal manera al clero, que su oposición secreta, pero no menos eficaz y difícil de combatir, atizaba la hostilidad latente de la población contra los franceses.

En España, las ideas revolucionarias no tuvieron, ni con mucho, el mismo éxito que en Italia. La razón de ello era en parte la fuerte unidad política del país en aquel tiempo, aunque también el influjo todavía vigoroso de la Iglesia y el poder de la inquisición[57]. Sin embargo, España era la única potencia católica que durante todas las tempestades había mantenido relaciones cor-

56. Cf. P. VILLANI, RStRis 44 (1957) 508-513. En total fueron vendidos más de 1100 conventos, y la participación del clero en la propiedad rústica descendió del 26 % a fines del siglo XVIII al 13 % el año 1815. V. también U. CALDORA, *Calabria napoleonica*, Nápoles 1960.

57. Cf. R. HERR, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Princeton 1958. Los obispos hicieron todo lo posible para evitar la penetración de las ideas revolucionarias. Así, hasta los sacerdotes franceses emigrados fueron mirados como sospechosos y tenidos cuidadosamente al margen, bajo vigilancia. Sobre la inquisición española a fines del siglo XVIII, cf. F. MARTÍ GILABERT, l.c. 155-190.

diales con la Francia revolucionaria: Godoy, favorito del rey Carlos IV, apoyó incluso su política exterior en la alianza con Francia. Con esto se relaciona el hecho de que en el conclave de Venecia el representante oficioso de España, Despuig, colaborara con Francia preparando la elección de Pío VII, como quedó indicado más arriba.

Así pues, los últimos años del siglo XVIII no significaron para España — a diferencia de Francia, Italia y Alemania — el fin de la Iglesia del antiguo régimen. Ello no obstante, la política eclesiástica del gobierno español fue causa de graves preocupaciones para la santa sede. Por un lado, en Madrid se tenía la impresión — parcialmente fundada — de que los intereses temporales, en primer lugar Avignón y luego el Estado de la Iglesia, ocupaban al papa y a sus consejeros más que los problemas puramente religiosos; aquí no se disimulaba la idea de que la Iglesia saldría necesariamente ganando si el papa renunciaba a su poder temporal para representar un poder puramente espiritual. Por otro lado, las ya viejas pretensiones del gobierno, de regular los asuntos eclesiásticos independientemente de Roma, y las tendencias episcopalistas de una parte del clero, que recibieron nuevo pábulo por influjo del jansenismo italiano tardío, fueron reforzadas por la evolución política en Italia desde 1797. En efecto, no se veía cómo seguiría funcionando el sistema centralizado, tocante a la provisión de las prebendas eclesiásticas y a la concesión de las dispensas, una vez que Roma había caído bajo el control francés y la curia romana estaba totalmente desorganizada. En este contexto — y no por influjos masónicos y jacobinos, como afirmó Menéndez Pelayo — el ministro de Estado M.L. de Urquijo, con el apoyo del partido jansenista, emprendió una campaña orientada a reincorporar la antigua disciplina y aprovechó la sede vacante tras la muerte de Pío VI para publicar un decreto redactado por un auditor de la Rota española, J. Espiga (5 de septiembre de 1799), por el que se substraía a las congregaciones romanas el derecho de conceder las dispensas de impedimentos matrimoniales y se transfería a los obispos españoles. Cierto que, en vista de la oposición de la mayoría del episcopado y de los escrúpulos de conciencia del rey, inmediatamente después de la elevación de Pío VII al solio pontificio el decreto fue derogado y Ur-

quijo licenciado. Godoy, sin embargo, logró durante los años siguientes que el rey consintiera en una serie de medidas que restringían el influjo del nuncio y el papel de la inquisición, y que Roma se viera forzada a conceder la autorización de disponer de determinados bienes de la Iglesia y de subordinar más estrictamente a la corona las órdenes religiosas. Cierto que las órdenes planteaban a la Iglesia un grave problema, puesto que el año 1797 se contaban en España nada menos que 53 098 religiosos y 24 471 religiosas, lo que representaba casi el uno por ciento de la población, y en todas partes se pusieron de manifiesto señales de decadencia. Godoy logró que el joven cardenal Luis de Borbón, favorable a sus ideas, recibiera el encargo de la visita canónica de todos los conventos españoles, que eran más de 2000. El cardenal, tras una encuesta bastante superficial, hizo que el rey sometiera al papa propuestas (30 de mayo de 1803) destinadas a intensificar la vigilancia de los conventos por los obispos locales y a lograr una cuasi-independencia de las órdenes mendicantes con respecto a sus superiores generales residentes en Roma: estas órdenes representaban el 84 por ciento de las comunidades religiosas. Tras más de un año de negociaciones con Consalvi, el gobierno español se declaró dispuesto a aflojar un tanto en sus exigencias. Sin embargo, la bula *Inter graviores* (15 de mayo de 1804) le dio todavía bastante cumplida satisfacción [58].

Cuando Napoleón reemplazó en 1808 la dinastía de los Borbones en España, entronizando como rey a su hermano José [59], los principios de la administración francesa reforzaron los empeños del viejo regalismo español, representado en la corte, entre otros, por el canonista J.A. Llorente [60] y por Urquijo, que había vuelto a ser ministro. Así se multiplicaron las intervenciones del gobierno en el terreno eclesiástico. Inmediatamente fue suprimido el tribunal de la inquisición y fueron puestos en venta los bienes de las comunidades. Fue puesto de nuevo en vigor el decreto de 1799 sobre las dispensas matrimoniales (16 de noviembre de 1809). Fueron suprimidas las órdenes religiosas (18 de agosto de 1809).

58. Cf. p. 349, nota 8.

59. Cataluña fue incorporada a Francia. El año 1811 los obispos se retiraron a Mallorca bajo la protección de la armada inglesa.

60. Cf. EEAm XXXI, 1063-65, y SCHULTE III, 766-767.

Cierto que estas medidas sólo pudieron aplicarse en parte, pues casi inmediatamente estalló una insurrección que, variando según las regiones, se prolongó hasta la vuelta del rey Fernando VII en diciembre de 1813. Napoleón miró con desprecio la guerra de la independencia, calificándola de «revuelta de monjes», aunque en realidad era consecuencia del enorme descontento desencadenado por la ocupación francesa en el terreno económico, social y político. Sin embargo, es también incontestable que el factor religioso contribuyó en parte a animar la resistencia. Sólo algunos prelados, como el cardenal de Borbón, arzobispo de Toledo, o el arzobispo de Zaragoza, se adhirieron en un principio a José Bonaparte, con la esperanza de que la administración francesa lograra al fin modernizar las carcomidas estructuras del Estado y de la Iglesia. Mas la mayor parte del episcopado, que desde 1790 había estigmatizado la revolución como obra satánica, desempeñó un importante papel en las juntas de insurrectos, que hacían llamamientos al pueblo, invitándolo a un levantamiento tanto para la liberación del país como para la conservación de la religión «en su ortodoxia y en su pureza». La bula de excomunión, publicada por Pío VII en julio de 1809, reforzó todavía esta campaña contra «la Francia atea». Muchos conventos se convirtieron en centros de resistencia y numerosos sacerdotes y religiosos no se limitaban a atizar el fanatismo religioso de sus fieles, sino que con frecuencia combatían del lado de los guerrilleros.

En la España *liberada*, la Junta central, que tenía su sede en Sevilla, suprimió inmediatamente las medidas de desamortización o nacionalización de los bienes de la Iglesia y restableció la inquisición (28 de diciembre de 1808). Se permitió incluso el regreso de los antiguos jesuitas. Sin embargo, en la elaboración de la constitución por las cortes de Cádiz (19 de marzo de 1812) intervino también la minoría ilustrada — a la que en modo alguno debe confundirse, como ha sucedido reiteradas veces, con los partidarios de las ideas revolucionarias francesas — que con el apoyo de eclesiásticos jansenistas, como Joaquín Villanueva [61], que deseaban una profunda reforma del derecho canónico, triun-

61. Cf. J.S. BOA, *Doctrina canónica del doctor Villanueva*, Vitoria 1957.

fó sobre la mayoría tradicionalista. Cierto que no se osó llegar hasta una constitución civil del clero, aunque se volvió a recurrir a la política de Godoy, incluso intensificada. En vista de las dificultades financieras, no se atrevieron los obispos a protestar contra las medidas de orden económico, como la percepción de ciertos diezmos y la apropiación de ciertos bienes de la Iglesia por el Estado, o la resolución de suprimir unos mil conventos con escaso personal. Si bien la ocupación de parte del territorio hacía imposible una acción colectiva, reaccionaron enérgicamente los obispos, sobre todo los del norte[62], contra la implantación de la libertad de prensa y contra la declaración de que el tribunal de la inquisición era incompatible con los principios liberales de la nueva constitución. Es de notar, en cambio, que una parte del episcopado se mostró menos hostil a las exigencias de independencia respecto de la santa sede formuladas por la autoridad civil, y que con ocasión de los conflictos de 1809 entre el cardenal de Borbón y el nuncio Gravina, sólo escasamente la mitad de los obispos tomó partido por el cardenal. La oposición alcanzó su punto culminante cuando el primado y el gobierno formularon la reivindicación de proveer las sedes episcopales[63] vacantes por defunción, en tanto el papa permaneciera prisionero de Napoleón. Se llegó a tal extremo que el nuncio fue expulsado (5 de abril de 1813) y debió retirarse a Portugal hasta la restauración de Fernando VII.

62. Es de notar que en vista de la situación confusa en que se hallaba el país, muchas resoluciones de las cortes de Cádiz fueron letra muerta fuera de Andalucía y de algunas grandes ciudades.

63. El año 1813 estaban vacantes 16 sedes episcopales, es decir, la cuarta parte de la totalidad.

Parte segunda

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA RESTAURACIÓN

Frente a la nueva Europa que, levantada por el movimiento de la contrarrevolución sobre las ruinas del imperio napoleónico, seguía marcada por sus ideas modernas, designadas por los contemporáneos con el vago concepto de *liberalismo*, la Iglesia debió emprender la obra de la reconstrucción en una escala muy superior a la del momento de la elección de Pío VII. A esta tarea se consagró Pío VII inmediatamente después de su regreso a Roma (24 de mayo de 1814). Apoyado más que nunca por el genial Consalvi [1], al que había vuelto a nombrar secretario de Estado el 17 de mayo de 1814, y sostenido por el movimiento de un renacimiento religioso que en diferentes países se había desarrollado espontáneamente, se dedicó a cimentar sólidamente este rápido resurgimiento durante los nueve años de su pontificado, que a nivel cultural todavía más que en sentido político-religioso había de marcar la historia de la Iglesia durante la primera mitad del siglo XIX.

El despertar de la fuerza vital católica, al que se dirigieron gran parte de los esfuerzos de Pío VII y de su sucesor León XII, tenía como presupuesto la reorganización de las iglesias.

Sólo Austria, España y Portugal habían quedado al margen de la revolución, por lo cual no experimentaron cambios notables

1. V. p. 120, nota 3.

en su estructura eclesiástica. En todos los demás países era necesario adaptar las circunscripciones diocesanas a las nuevas fronteras políticas, restaurar las instituciones eclesiásticas y sobre todo los seminarios, restablecer el clero regular casi desaparecido, como también el *patrimonium Ecclesiae*. Ahora bien, las condiciones de esta obra de restauración variaban en los diferentes países: en Francia estaba ya adaptada a la nueva situación la organización fundamental de la Iglesia, pero con la restauración de los Borbones se había modificado también la orientación de la política eclesiástica; en Alemania, Holanda e Italia, la propagación de las ideas francesas y las secularizaciones habían originado una profunda sacudida en las Iglesias y, además, se habían producido notables modificaciones territoriales, a las que era necesario adaptarse; en Gran Bretaña, el auge de las ideas liberales debía utilizarse para sacar a la católica Irlanda de su situación de opresión; en Rusia, en cambio, había que arreglar con un soberano autócrata la nueva situación que había surgido a fines del siglo XVIII con la incorporación de varios millones de católicos polacos en un Estado ortodoxo. También en ultramar surgieron graves problemas. Las declaraciones de independencia en toda la América hispánica reclamaban una nueva solución tocante al estatuto de las Iglesias dependientes hasta entonces del patronato español; con respecto al próximo Oriente, que en el transcurso de las guerras napoleónicas se había acercado mucho más a la mentalidad de Occidente, deseaba la santa sede estrechar las relaciones, hasta entonces bastante flojas, con los patriarcados, todavía débiles, unidos con Roma; incluso el apostolado misionero había sentido claramente los efectos de las subversiones en Europa y tenía necesidad de una total reorganización.

Consalvi, lamentando que muchos cardenales en Roma se hubiesen comprometido demasiado en asuntos de la restauración del Estado de la Iglesia o de los estados eclesiásticos alemanes, descuidando consiguientemente la reglamentación de problemas religiosos, ya durante el congreso de Viena[2] trató —mediante

2. Sobre la santa sede y el congreso de Viena, véase: I. RINIERI, *Il Congresso di Vienna e la Santa Sede*, Roma 1904; id., *Corrispondenza inedita dei card. Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna*, Turín 1903; A. OMODEO, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, Turín 1946, 81-180; E. RUCH, *Die Römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress*, Basilea 1917; MOLLAT 102-127; *La*

negociaciones con los representantes de Austria, Baviera, Prusia, Wurttemberg, Suiza, Rusia y Francia — de preparar el camino para futuros concordatos y entabló conversaciones con Castlereagh sobre la situación de los católicos ingleses. Éstos fueron los primeros hitos de una obra de restauración eclesiástica que él prosiguió infatigablemente hasta su muerte y que representaba un grande y difícil quehacer, agravado todavía por la circunstancia de que el papa, retenido en prisión, y la curia habían estado durante cuatro años desconectados de la cristiandad. Se trataba, por tanto, de volver a tomar enérgicamente en la mano las riendas de la Iglesia y de robustecer la autoridad pontificia.

missione Consalvi e il Congresso di Vienna, ed. dir. por A. ROVERI, I, Roma 1970 (nuevos documentos).

Sección primera

LA REORGANIZACIÓN DE LAS IGLESIAS

III. La Iglesia católica después del congreso de Viena

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el mundo y Europa al final de las guerras napoleónicas,* cf., además de las exposiciones generales, *Bilan du monde en 1815, XIIe Congrès international des sciences historiques,* I, Grands thèmes, Viena 1965, 451-573, en particular L. Trénard, *Bilan idéologique,* 547-573.

Sobre el nuevo despertar religioso y el influjo del romanticismo: Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik,* Munich 1925; A. Béguin, *L'âme romantique et le rève,* París 1947; H.F. Hedderich, *Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat,* Gütersloh 1941; B. Magnino, *Romanticismo e cristianesimo,* 3 vols., Brescia 1962-63; L. Cellier, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme,* París 1953; L. Guinet, *De la franc-maçonnerie mystique au sacerdoce ou la vie romantique de F.L.Z. Werner,* Caen 1964; A. v. Martin, «Logos» 17 (1928) 141-164; L. Trénard - Y.M. Hilaire, *Idées, croyances et sensibilité religieuse du XVIIIe aux XIXe s.,* Comité des travaux historiques; «Bulletin de la section d'hist. mod. et cont.» 5 (1964) 7-27.

El pontificado de Pío VII después de 1814: Schmidlin PG, I, 131-366; Belvederi 832-887; Pouthas 173-261; Rogier KG, 204-209; L. v. Ranke, *Card. Consalvi und seine Staatsverwaltung,* Sämtliche Werke XLI-XLII, Leipzig 1877-78, 3-180, o *Historische Meisterwerke. Geschichte der Päpste,* III-IV, Hamburgo, s.a., 301-439.

León XII: R. Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich. Il pontificato di Leone XII,* Brescia 1963 (fundamental por la utilización de material de archivos) y Schmidlin PG, I, 367-474. Además A.F. Artaud de Montor, *Histoire du pape Léon XII,* 2 vols., París 1843; Belvederi 887-898; Pouthas 262-273; Leflon 379-408.

Sobre el conclave de 1823: M. Rossi, *Il conclave di Leone XII,* Perugia 1935, corregido con R. Colapietra, AstIt 120 (1962) 76-146; v. también Ch. Terlinden, RHE 14 (1913) 272-343.

Pío VIII: Schmidlin PG, I, 475-510 y O. Fusi-Pecci, *La vita di Papa Pio VIII,* Roma 1965. Además: A.F. Artaud de Montor, *Histoire du pape Pie VIII,* París 1844; G. Malazanza, *Cenni storico-biografici su Pio VIII,* Cingoli 1931; Belvederi 898-903; Leflon 409-425; C. Vidal, *La S. Sede e la spedizione francese in Algeria,* ASRomana 77 (1954) 77-89; id., *La Monarchie de Juillet et le St-Siège au lendemain de la Révolution de 1830,* «Revue d'hist. diplomatique» 46 (1932) 497-517.

Sobre el conclave de 1829: P. Dardano, *Diario dei conclavi del 1829 e del 1830-31,* Florencia 1879; *Chateubriand, Journal d'un conclave,* dir. por Thomas, París 1913; M.Y. Durry, *L'ambassade romaine de Chateaubriand,* París 1927; R. Jacquin, RevSR 31 (1957) 299-308; R. Moscati, RstRis 20 (1933) 257-274; J. Marche, RHEF 48 (1962) 49-53; R. Colapietra, «Critica storica» (1962) 517-541, 636-661.

La restauración en el Estado de la Iglesia: M. Petrocchi, *La restaurazione, il card. Consalvi e la Riforma del 1816,* Florencia 1941; id., *La restaurazione romana, 1815-23,* Florencia 1943. Debe matizarse con A. Aquarone, *La restaurazione nello Stato pontificio ed i suoi indirizzi legislativi,* ASRomana 78 (1955) 119-188. También R. Colapietra, *La dottrina economica della Restaurazione romana,* Nápoles 1966 (edición de textos e introducción). Además: B. Pacca, *Il mio secondo ministero,* dir. por A. Quacquarelli, *La ricostituzione dello Stato Pontificio,* Città di Castello 1969, 160ss; Mollat 128-150; A. Ventrone, *L'amministrazione dello Stato Pontificio del 1814 al 1850,* Roma 1942; G. Cassi, *Il card. Consalvi ed i primi anni della Restaurazione pontificia 1815-1819,* Milán 1931; M. Moscarini, *La Restaurazione pontificia nelle provincie di prima ricupera,* Roma 1933; F. Grosse-Wietfeld, *Justizreformen im Kirchenstaat in den ersten Jahren der Restauration, 1814-16,* Paderborn 1932; E. Lodolini, *L'ordinamento giudiziario nello Stato pontificio,* «Ferrara viva» (1959) 43-73; id., *L'amministrazione, periferica e locale nello Stato pontificio dopo la Restaurazione,* ibid. (1959) 5-32; G. Forchellini, *Un progetto di codice civile del 1818 nello Stato Pontificio, Scritti in onore di U. Borsi,* Bolonia 1955, 89-164.

Sobre las sociedades secretas: D. Spadoni, *Sette, cospirazioni e cospiratori nello Stato Pontificio all'indomani della Restaurazione,* Macerata 1904;

G. BANDINI, *Giornali e scritti politici clandestini della Carboneria Romagnola, 1819-21*, Roma 1908; G. LETI, *Carboneria e Massoneria nel Risorgimento*, Génova 1925, 98ss; A. BERSELLI, *L'apporto delle Marche al Risorgimento*, Florencia 1961, 67-106; A. BERSANO, *L'abate Fr. Bonardi e i suoi tempi*, Turín 1957, G. DE CAESARIS, RsRis 19-II (1932) 335-356.

El «orbis catholicus» en 1815

Hasta fines del tiempo napoleónico la Iglesia católica, no obstante los anteriores éxitos misioneros, había sido substancialmente una Iglesia europea circunscrita en el cuadrilátero Viena-Nápoles-Cádiz-Bruselas.

En África sólo había unos pocos puestos misioneros, en Senegal y Angola, y los coptos uniatas en el valle del Nilo no pasaban de unos pocos miles. Los fieles de los otros patriarcados uniatas del próximo Oriente eran apenas más numerosos, a excepción de los casi 200 000 maronitas del Líbano [3]. En la India había unos 100 000 católicos de rito oriental y 50 000 de rito latino; en el este de Asia, si se prescinde de las Filipinas, donde una mayoría de 1 500 000 habitantes profesaban la fe católica, y de Annam, que contaba 400 000 cristianos y 180 sacerdotes indígenas, sólo había unos 10 000 cristianos en China y Corea, los cuales, por lo demás, estaban prácticamente desconectados de Roma a consecuencia de las persecuciones.

Incluso las iglesias americanas representaban un contingente relativamente bajo en cuanto a número. En América del Norte, entre los prolíficos franco-canadienses, había escasamente 200 000 católicos, y en los Estados Unidos sólo 150 000. De entre los 15 ó 18 millones de habitantes de América latina, concentrados en gran parte alrededor de las Antillas, muchos indios y mestizos habían adoptado el cristianismo sólo de nombre.

Hacia 1815 había en Europa más de 100 millones de católicos (frente a 40 millones de ortodoxos, unos 30 millones de protestantes, 9 millones de anglicanos y algunos millones de musulmanes y judíos). De estos 100 millones, más del 60 por ciento vivían en tres países, que estaban todavía relativamente poco afectados

3. No se dispone de estadísticas exactas sobre este tiempo, por lo cual sólo pueden darse cifras globales.

por la revolución industrial y en los que el clero, no obstante la creciente importancia de la municipalización, conservaba todavía substancialmente la mentalidad de la población rural: Francia, con 28,5 millones (al lado de 700 000 protestantes); el imperio de los Habsburgo, con 24 millones (casi el 80 por ciento de la población) y España, con 10 millones. Sin embargo, la relación de fuerzas entre estas tres potencias católicas había cambiado desde 1789. La Francia vencida debió por algún tiempo renunciar a las pretensiones de hegemonía en Europa, mientras que Austria había tomado la dirección europea y — circunstancia importante para la política romana — en Italia había alcanzado gran influencia. Además de Lombardía, se había incorporado Liguria y Venecia y ejercía un dominio no disimulado sobre los ducados del centro de la península; y, desde el tratado de Ljubliana (Laibach) (1821), también sobre el reino de Nápoles. España en cambio, debilitada por las guerras napoleónicas, por las disputas dinásticas y por la pérdida de las colonias americanas, que redujo a un resto exiguo su antiguo imperio, había perdido mucho en importancia eclesiástica. De hecho, en adelante sólo hubo dos grandes potencias católicas, Austria y Francia, que por lo regular se enfrentaban como rivales.

De los restantes 40 millones de católicos, 14 millones vivían en las siete ciudades italianas independientes, 3 millones en Portugal (que en 1822 perdió el Brasil), unos 3 millones en Baviera y 4 millones (de los 6 millones de habitantes) en el reino de los Países Bajos. El resto estaba constituido por minorías en los Estados no católicos: 4 millones en Prusia, 1,5 millones en los otros Estados alemanes, 4,5 millones en Irlanda, que formaba parte del Reino Unido de Gran Bretaña, 3 millones en la Polonia rusa, 750 000 en Suiza, 500 000 en Turquía, casi la mitad de rito oriental.

Esta nueva repartición de los católicos, resultante del desplazamiento de fronteras en el congreso de Viena, no satisfacía en modo alguno a la santa sede. Con gran pesar contempló la disolución de los principados eclesiásticos en Alemania, que no pudo impedir a pesar de sus intervenciones, y cuyo resultado fue que varios millones de católicos quedaran sometidos a príncipes protestantes y que los Estados de religión mixta aumentaran consi-

derablemente en comparación con los tiempos del *ancien régime*. La santa sede lamentaba además la incorporación de los católicos belgas a un Estado de gobierno protestante y la continuada sujeción de los católicos polacos al yugo de una autocracia ortodoxa. Le preocupaba además el hecho de que quedara sin respuesta una gestión pontificia referente a la triste suerte de los cristianos en el imperio otomano, tanto más cuanto que éste era considerado como un factor de orden. Finalmente, el influjo que el poderoso imperio de los Habsburgo, con su política eclesiástica marcada por el josefinismo, había alcanzado en el ámbito de las antiguas repúblicas de Génova y de Venecia, difícilmente podía ser visto con buenos ojos en Roma, donde los problemas italianos no cesaban de despertar especial interés.

Problemas y posibilidades de la Iglesia católica

Los problemas de adaptación originados por las modificaciones de la geografía eclesiástica, como resultado de los desplazamientos de fronteras, no eran los únicos ni los más graves para la Iglesia. Terminada una crisis que había durado casi un cuarto de siglo, había que comenzar de nuevo en todas partes. Para un grupo determinado, designado en Francia como los *ultras*, pero que podían hallarse en todos los países, el programa de la reconstrucción consistía simplemente en aniquilar la revolución y su obra y en la restauración del orden pretérito. El *ancien régime* tenía que introducirse de nuevo sobre una doble base: la legitimidad y la contrarrevolución. Ahora bien, ¿era posible o siquiera deseable tal programa?

Sorprende que las nuevas instituciones de la administración, de la justicia, de la economía y del ejército, no obstante algunas modificaciones más nominales que efectivas, conservasen la estructura que les habían dado los franceses. Con todo, allí donde se había destruido esta estructura, volvió pronto a echarse de menos y algunos años después se introdujo de nuevo mediante alzamientos revolucionarios; más de una vez fue copiada incluso por países que no habían sufrido la ocupación francesa. Estas instituciones eran la realización jurídica de una evolución económica y

social que era inevitable y no podía retroceder. Este proceso transcurrió más o menos rápidamente según los países, pero en todas partes tuvo como consecuencia la destrucción de las estructuras del *ancien régime* y la constitución de una sociedad, en la que la burguesía, que encarnaba las nuevas tendencias, había de preponderar a lo largo de un siglo.

Paralelamente a las transformaciones sociales que debía tener en cuenta la Iglesia, se produjo también una transformación de las ideas, mucho más importante desde el punto de vista religioso. Había por tanto que preguntarse si no era desatinado tratar de reprimir y modificar con medidas de policía los espíritus que se habían apropiado las ideas de libertad y de igualdad. ¿Era realmente la revolución en este terreno sólo un acontecimiento provocado por la fuerza o más bien había que ver en él el resultado de un proceso que se remontaba hasta el renacimiento, y era en tal caso prudente querer marchar contra la corriente de la historia? ¿Es que en estas nuevas tendencias todo, absolutamente todo, era intrínsecamente erróneo? ¿O no había también, junto con todos los excesos y extravíos, una tentativa poco hábil de promover determinados valores fundamentales? Pio VII, cuando todavía era obispo de Imola, había insinuado esta tentativa en su célebre homilía de Navidad de 1797 sobre la Iglesia y la democracia. Pero en 1815, tras las dolorosas experiencias de que habían sido víctima los hombres de Iglesia, sólo pocos de ellos estaban dispuestos a emprender este camino; los más, desconociendo las raíces económicas y sociales de la revolución, creían haber hallado en ella la explicación del desencadenamiento de poderes satánicos y se complacían en una engañosa añoranza de los *buenos* tiempos de la cristiandad, de la que se alimentó durante decenios la mentalidad antimoderna de gran parte del clero católico. Con frecuencia se reconocía también que el *ancien régime* no sólo había proporcionado ventajas a la Iglesia: no sólo en los países protestantes y ortodoxos se encarnaba el dominio de la religión de Estado, con la consiguiente opresión de los católicos.

También en los países católicos llevaba consigo, entre otros males, el galicanismo y el josefinismo; y estos principios se mantuvieron más vigorosos que nunca precisamente en los países en

que había triunfado la reacción: en Austria de Metternich, en Francia de los Borbones, en España, en el reino de Nápoles. Así muy pronto apareció claro que la contrarrevolución religiosa, no obstante la tesis proclamada por teóricos contrarrevolucionarios laicos, tales como Haller y Bonald, de hecho no coincidía exactamente con la contrarrevolución política. Esta discrepancia se puso muy pronto de manifiesto cuando Pío VII, no obstante la oposición de la mayoría de los gobiernos, restableció la Compañía de Jesús y, por otro lado, desestimó la propuesta de formar parte de la santa alianza. Aunque esta alianza estaba sin duda inspirada por una religiosidad mayor de la que han querido reconocer los historiadores [4], obedecía, sin embargo, a una idea del cristianismo que se atenía demasiado poco a lo institucional como para no preocupar a las autoridades romanas; en efecto, éstas no podían imaginarse un plan para la reconciliación de los pueblos en el que la Iglesia no ocupara un puesto central, y considerando el hecho de que los tres promotores de este plan estaban penetrados de ideas regalistas, temían verse enredadas en planes fundamentalmente políticos.

No obstante, se había observado que los más ardientes propagandistas de las ideas revolucionarias habían sido y eran discípulos de los filósofos del siglo XVIII y por tanto enemigos declarados de la Iglesia, y que dondequiera que había triunfado la revolución la Iglesia había tenido que sufrir y había decaído la práctica religiosa. Por consiguiente, el esperar ciertas ventajas de un compromiso con la revolución ¿no equivalía a engañarse uno mismo? El dilema que a todo lo largo del siglo XIX se planteó a los católicos cada vez más dramáticamente no se perfilaba todavía con claridad el año 1815, y aun en círculos que consideraban acertadas ciertas concesiones, sólo se veía en ello una política del mal menor, limitada por lo demás a aspectos secundarios de las exigencias liberales. El encono de muchos que sufrían por los desórdenes revolucionarios se confundía con la convicción de que entre ambas ideologías había una contradicción radical, lo cual dio lugar en un principio a que los católicos, con el clero a la cabeza, se declararan casi en su totalidad partidarios de la

4. Cf. sobre este punto E. SUSINI, *L'Allemagne religieuse au XIX• siècle* (Cours de Sorbonne 1959-60) I, 97-107.

contrarrevolución sin grandes escrúpulos de conciencia. Su única duda era la de si aquella contrarrevolución debía llevarse a cabo sin consideraciones o más bien con una cierta movilidad táctica.

Ahora bien, junto con esta cuestión de una opción fundamental se planteaban también problemas de índole práctica. La Iglesia había perdido en numerosos países la mayor parte de sus bienes. Si bien este empobrecimiento ofrecía la ventaja de una purificación, surgía sin embargo la cuestión del futuro financiamiento de seminarios, escuelas, instituciones caritativas y empresas apostólicas. Casi en todas partes, y también en Roma, había quedado aniquilada de raíz la administración eclesiástica, sus archivos habían sido dispersados, sus comunicaciones en gran parte interrumpidas. Además, no sólo el clero había perdido en numerosos países su anterior posición privilegiada, sino que también en diferentes regiones habían disminuido notablemente las vocaciones, por lo cual el problema de la sucesión se planteaba con toda su crudeza. También las órdenes religiosas, que constituían una valiosa ayuda apostólica, se habían visto profundamente afectadas.

Se imponía, por tanto, una amplia reestructuración. Ahora bien, la revolución no sólo había desorganizado las administraciones diocesanas, sino que había creado todavía mayor confusión en los espíritus. Las nuevas ideas propagadas por toda Europa por los soldados y funcionarios del imperio habían hecho cuestionables los fundamentos del orden social y político tradicional y al mismo tiempo había agudizado la crisis de la conciencia europea, iniciada desde hacía un siglo. Cierto que la Iglesia todavía conservaba firmemente en la mano a las masas del campo; esto se había mostrado después de la sublevación de la Vendée, en la guerra de los campesinos en Bélgica, en el levantamiento de los *sanfedisti* napolitanos, en el alzamiento de España contra Napoleón y en la rebelión tirolesa, en la que había participado destacadamente el clero. La juventud intelectual, sin embargo, había quedado sacudida. Con la repentina liberación del severo control que había ejercido la Iglesia con la censura de libros o la inquisición, muchos de ellos cayeron en el extremo opuesto. Se produjeron numerosas crisis de fe, favorecidas por un relajamiento general de las costumbres. No bastaba, por tanto, con volver a

abrir las parroquias y los conventos, sino que era precisa, sobre todo, la curación de las almas.

Para desempeñar esta gran tarea la Iglesia disponía afortunadamente de varios recursos importantes. Junto con la ventaja espiritual aportada por la secularización de los bienes de la Iglesia, ya que había acabado con la perniciosa confusión de estructuras puramente religiosas y aristocráticas del *ancien régime*, el catolicismo podía ahora contar con la cooperación de los poderes públicos, como también influyó favorablemente el cambio de mentalidad en las clases dirigentes. Por un lado, en el momento de la restauración del orden antiguo, los soberanos como también los gobiernos estaban convencidos de que el altar garantizaba el más seguro apoyo del trono y de que entre las instituciones que había que restablecer debía gozar la Iglesia de una posición de preferencia.

Ahora bien, dado que precisamente las instituciones eran de la mayor importancia para la conservación de la religión de las masas, la Iglesia había de sacar, por lo menos de momento, el mayor provecho posible del buen comportamiento de los poderes públicos. Dado que, de esta manera, hacía la Iglesia causa común con las fuerzas reaccionarias, con ello se exponía a repeler a los elementos jóvenes y dinámicos y a dejarlos definitivamente a merced de las ideas de la revolución. Sin embargo, en la atmósfera del momento, ya que muchos, tanto del pueblo como de las clases altas, estaban dominados por el «terror del tiempo del terror» (B. Croce), no era fácil darse cuenta de la fuerza del futuro que encarnaban aquellos elementos jóvenes; en todo caso, el clero no podía ver claramente a distancia, teniendo la vista enturbiada por la engañosa esperanza de poder suscitar una nueva sociedad cristiana con la ayuda de los gobiernos contrarrevolucionarios, y por otro lado por las ventajas inmediatas que en esta ayuda hallaba para el apostolado, la cual favorecía sin duda la rápida reconstitución de los cuadros eclesiásticos.

Las señales de renovación religiosa que se habían observado en Francia desde el período napoleónico, se mostraban ahora en todos los países. Por lo demás, el fenómeno era visible en general, y los numerosos retornos a la fe y a la práctica religiosa por el lado católico, tenían un paralelo en los movimientos de renaci-

miento religioso en el mundo protestante; por ambos lados se levantaron también voces que proclamaban la unión de los cristianos contra los ilustrados. La desmoralización y los dolores de los veinte años, llenos de miseria e inseguridad, habían al fin y al cabo hecho reflexionar a no pocos y los habían inducido a buscar consuelo en la religión, y al mismo tiempo les habían hecho dudar más profundamente de la ideología racionalista de la ilustración, a la que se tenía por responsable de la catástrofe. Casi en todas partes se volvía la espalda a la idea del progreso para mirar de nuevo a la tradición, a una tradición que tenía sus raíces en la edad media y cuyo influjo se hizo notar incluso en círculos protestantes, donde se produjeron una serie de conversiones espectaculares a la Iglesia romana.

La modificación del clima intelectual producida por los pensadores contrarrevolucionarios franceses, cuyo influjo en toda Europa no era inferior al prestigio mundial de los filósofos del siglo XVIII, fue reforzada todavía con la propagación del romanticismo. El arma más mortífera contra la Iglesia católica había sido el descrédito por parte de los hombres de ingenio, que habían presentado la religión y en particular el catolicismo como signo de mediocridad intelectual y de obscurantismo. Ahora, en cambio, artistas y escritores, siguiendo las huellas de Chateubriand en Francia, de Stolberg en Alemania, de Schlegel en Austria o de Manzoni en Italia, celebraban el cristianismo como garante de una cultura elevada, y los ritos católicos como fuente copiosa de inspiración artística. El movimiento romántico no estaba exento de peligros, pues favorecía la inmoralidad y la exaltación entusiástica, lo cual explicaba los recelos de no pocos clérigos frente a aquel movimiento, y porque además, incluso en la forma del romanticismo católico, confundía con frecuencia la fe cristiana con una pseudomística y una vaga religiosidad, en la que el sentimiento tenía más participación que el intelecto. Además, tampoco era apropiado para hacer frente a los problemas del positivismo que pronto darían la impronta al siglo XIX. Sin embargo, de momento, la Iglesia había vuelto a hallar, a pesar de todo, un poderoso apoyo en este cambio de mentalidad que apartaba a los espíritus del racionalismo de la ilustración y los hacía volver a la mística y a las tradiciones recibidas de la edad media.

Los problemas arriba indicados se planteaban en la Iglesia universal, pero sobre todo en Roma, donde había que fijar los principios que rigieran no sólo el comportamiento de la Iglesia en general, sino también la restauración de los intereses temporales en el Estado de la Iglesia en particular. Sobre este punto, la curia romana en 1825 se hallaba dividida en dos grupos.

El uno, reunido en torno a Consalvi, el de los *politicanti*, a los que sus contrarios llamaban con gran exageración *liberali*, para la realización de la deseada restauración católica pensaba sobre todo en medios políticos; por esta razón tenía también aquel sentido de la realidad indispensable para una acción política eficaz. Por un lado consideraba ventajoso mostrarse accesible a ciertas tendencias modernas, o por lo menos no oponerse a ellas abiertamente en tanto no se viera afectada la fe, y por otro, en la convicción de las ventajas que la Iglesia podía reportar del favor de las esferas oficiales, mostraba moderación en las relaciones con los diferentes gobiernos, prefiriendo así una actitud de espera o incluso una condescendencia parcial frente a las exigencias jurisdiccionalistas, si a este precio se podía salvaguardar la buena inteligencia.

Los *politicanti* tropezaban con la decidida oposición de la gran mayoría de los cardenales y prelados, que eran absolutamente hostiles a la filosofía moderna y adversarios de cualquier clase de instituciones modernas y por tanto partidarios del absolutismo en política y del retorno a una religión de Estado, y querían al mismo tiempo ver a la Iglesia protegida de cualquier menoscabo por parte del gobierno, sin la menor intromisión en el ejercicio de su magisterio y de su misión apostólica.

Este grupo de *zelanti*, capitaneado por el anciano cardenal Pacca, se componía de conservadores, que psicológica y socialmente permanecían ligados a viejas formas y privilegios y ponían su confianza más en el poder y en medidas de coerción que en exhortaciones o en la fuerza pacífica de la indulgencia y la tolerancia. Sin embargo, muchos historiadores han cometido el error de enjuiciarlos sólo bajo este aspecto. En realidad se movían mucho más por consideraciones religiosas que por una mentalidad reaccionaria. Eran hombres sin pretensiones, cuya religiosidad se convertía a veces en mojigatería. Su principal interés se centraba

en la pastoral, eran inexorables en materias de moralidad e inquebrantables en cuestiones de fe. Pensaban que el espíritu moderno, latente en las exigencias de los liberales, no era en el fondo sino el ulterior desarrollo de los principios de la reforma protestante y estaban convencidos de que cualquier concesión, aun la más insignificante, abriría de par en par las puertas a la herejía. En su empeño por transformar la sociedad conforme a los postulados de la religión estaban guiados por la convicción de que la autoridad eclesiástica, en la que Dios estaba representado en la tierra, era superior a la de los príncipes, siendo éstos únicamente servidores de Dios y de su Iglesia. Estaban además convencidos de que el triunfo de la verdadera religión, que los hombres de poca fe creen deber procurar con los medios de la diplomacia humana, sólo puede esperarse de la ayuda de la providencia. Por esta razón se apoyaban más en las órdenes religiosas que en clérigos excesivamente en contacto con el mundo. Pensaban además que los compromisos que la Iglesia había contraído con el *espíritu nuevo* a lo largo del siglo XVIII habían sido para ella poco menos que infructuosos, por lo cual en adelante se imponía una actitud inflexible. Con la soberana seguridad de quienes se mueven en el terreno de los principios y propenden a ver en los asuntos humanos únicamente la acción de lo sobrenatural, se enfrentaban con extraordinario rigor con los que no pensaban como ellos, a los que tenían por traidores a la religión; algunos llegaron hasta el extremo de calificarlos de francmasones[5].

Sin embargo, con el correr de los años se fueron diseñando en el campo de los enemigos implacables de toda concesión al liberalismo y al galicanismo político-eclesiástico dos corrientes, que en cierto grado correspondían a la diferencia entre las generaciones: Los partidarios de la una eran en substancia hombres del siglo XVIII, petrificados en su timorata actitud de repudio frente al jansenismo y al jacobinismo democrático, propugnadores de un retorno completo a un pasado idealizado, quienes veían la solución en una estrecha colaboración entre los príncipes y las autoridades eclesiásticas, con una subordinación absoluta del poder secular a la Iglesia. Los partidarios de la segunda corriente, los

5. Cf. V. GIUNTELLA, *Profilo di uno zelante, Mgr. B. Gazzola*, RstRis 43 (1956) 413-418.

cuales habían influido en los orígenes del nuevo movimiento ultramontano, no tenían sin embargo reparo en recomendar el empleo de ciertos métodos modernos para la realización de su ideal; decepcionados por el pertinaz jurisdiccionalismo de las cortes y con la experiencia de que la Iglesia, en su resistencia contra Napoleón, había gozado del apoyo de las masas, recomendaban una activa política cristiana de reconquista, que debía apoyarse en el pueblo y servirse de la prensa y de las ligas de laicos más que de las medidas de policía, para así ejercer influjo directo en las conciencias, inculcando los verdaderos principios, que habían de servir de base para una restauración de la sociedad en sentido cristiano [6].

Los tres papas de la restauración

Pío VII era un temperamento religioso con verdadero poder de irradiación espiritual que se extendía mucho más allá de las fronteras de la Iglesia, y de extraordinaria rectitud y escrupulosidad en sus deberes apostólicos. Mostraba comprensión para con los intereses de los *zelanti* y no vacilaba en pronunciar sentencias condenatorias contra los francmasones, en los que veía la encarnación de la filosofía anticristiana [7], ni en poner en guardia contra las sociedades bíblicas [8], cuyo origen protestante las había hecho sospechosas de propagar el indiferentismo. Con tacto y prudencia procuró volver a estrechar las relaciones del clero de las diferentes naciones con Roma. Ponía extraordinario empeño en reavivar las manifestaciones de la vida religiosa. Donde le era posible fomentaba la organización de misiones parroquiales y se interesaba por los ejercicios para el clero. Mediante la concesión de indulgencias promovía la fundación de cofradías y estimulaba las procesiones y peregrinaciones. Multiplicó el número de las fiestas marianas y estimuló nuevos procesos de canonización, en la

6. Cf. R. COLAPIETRA, l.c. 36-55, 240-241, 247, 255-256.

7. Bula de 21 de septiembre de 1821 (BullRomCont XV, 446-448).

8. Breves de 29 de junio y 3 de septiembre de 1816 (ASS IX, 580-587). La primera sociedad bíblica católica fue fundada en 1805 en Ratisbona por Wittmann, prefecto del seminario. Acerca del influjo de la situación en Polonia y en Rusia sobre la condenación, véase BOUDOU I, 110-123.

convicción de que las virtudes heroicas de los santos moverían a su imitación a los fieles sencillos. Sus capacidades se habían revelado ya desde el comienzo del pontificado: su amplia cultura y su inteligencia despierta, unidas con un espíritu conciliante; su desconfianza con respecto a los sistemáticos; su capacidad de juzgar adecuadamente, lo cual le permitía ver los puntos esenciales y defenderlos ahincadamente descuidando los detalles; su realismo que, no obstante su respeto de la tradición, lo capacitaba para aceptar lo que tenían de bueno las instituciones modernas. Tocante al gobierno del Estado de la Iglesia y a la orientación de la política eclesiástica en los diferentes países, estaba plenamente de acuerdo con la tendencia representada por Consalvi. Por esta razón dejó frecuentemente en manos de éste la iniciativa en tales materias, sobre todo una vez que hubo rebasado los 70 años. En realidad, su personalidad era mucho más marcada de lo que con frecuencia se ha afirmado, abierta incluso a otras corrientes del espíritu; así, cuando pensaba que lo exigía el interés de la religión, intervenía de una forma que con frecuencia dificultaba la tarea de su ministro.

Consalvi, sostenido por la confianza de su soberano y con el alto prestigio que sus prudentes y moderadas apreciaciones le granjeaban incluso cerca de políticos acatólicos, dirigió prácticamente por sí solo, con admirable habilidad, la política eclesiástica desde 1815 hasta 1823. Fiel a su formación, alcanzada en la tradición de los grandes canonistas romanos del siglo precedente, conservó la convicción de la inamovible soberanía del papa en la tierra y de la unión del trono y del altar en los diferentes países. Al mismo tiempo estaba exento de todo prejuicio, era accesible al espíritu del tiempo y estaba convencido de que la mayor parte de las modificaciones que el último cuarto de siglo había producido en Europa eran ya irreversibles. Por ello estaba dispuesto a renunciar a muchas fórmulas concretas del *ancien régime* y a reconocer la conveniencia de una clara separación de las esferas de intereses eclesiásticos y seculares. Desde este enfoque elaboró, casi él solo en el mundo romano de entonces, un nuevo método más adaptado a las circunstancias del siglo XIX, con el objeto de facilitar a la Iglesia un máximum de posibilidades de acción en la Europa política de la restauración. Si bien se asoció también

a la obra de la contrarrevolución allí donde —como en Francia, España y Portugal— esperaba obtener ventajas de ello, sin embargo no vaciló —en interés de la Iglesia— en insistir en las nuevas ideas de libertad frente a las diferentes formas de regalismo, o en procurar mejorar la situación jurídica de los católicos en los países en que formaban una minoría. Consalvi reconoció también que ya no respondía a la nueva situación de Europa la política de los papas de los siglos XVII y XVIII, consistente en buscar el apoyo de las coronas católicas. Se esforzó, y por cierto con éxito, en mejorar las relaciones de la santa sede con Inglaterra y Rusia, las dos grandes potencias victoriosas de las guerras napoleónicas. Puso especial empeño en lograr el apoyo de Rusia cuando se trató de mermar la influencia de Austria en Italia; no se le había ocultado el efecto repulsivo que esta influencia había producido en los empeños patrióticos de la generación más joven. Consalvi, no obstante su postura fundamentalmente antiliberal, reconoció el peligro que entrañaba la aceptación demasiado obsequiosa del sistema de Metternich[9]. Desde el congreso de Viena había visto con claridad que el espíritu de la revolución, por mucho que se procurara ahogarlo, penetraba por todas las hendiduras que habían pasado inadvertidas debido a un exceso de actividad, o bien habían persistido a causa de la tolerancia; una mayor prudencia consistiría, para más adelante, en dirigir el nuevo espíritu y canalizarlo debidamente para encontrarse de nuevo anegados por él.

Ahora bien, Consalvi estaba aislado en el sacro colegio, y cada vez lo estuvo más. Se reprochaba al autoritario e infatigable secretario de Estado el haber concentrado en sus manos todos los negocios. Algunos *politicanti* consideraban irreales sus esfuerzos por substraerse a la influencia austríaca. Pero particularmente los *zelanti* formaban objeciones fundamentales contra su política. Criticaban su orientación reformista en la administración del Estado de la Iglesia y la conservación en vigor de determinadas medidas introducidas por los revolucionarios franceses. Censuraban

9. Es típica, por ejemplo, su actitud durante la revolución en Nápoles, donde, no obstante la presión de Austria, que quería que Roma participase en una represión por la fuerza, se comportó de forma muy matizada. Véase: J.H. BRADY, *Rome and the Neapolitan Revolution of 1820-21*, Nueva York 1937; S. FURLANI, «Nuova Rivista storica» 39 (1955) 465-491, 40 (1956) 14-47; A. TAMBORRA, AstIt 118 (1960) 190-211.

su debilidad frente a los gobiernos, que en su política no tomaban plenamente en consideración el punto de vista de la Iglesia, así como la conclusión de concordatos que no harían sino confirmar las usurpaciones llevadas a cabo por los gobiernos y que bajo el pretexto de una pacificación que restituyera a la santa sede parte de sus derechos, estimularía a formular nuevas exigencias. Sin embargo, el reparo fundamental, que hasta ahora ha sido pasado por alto por muchos historiadores, iba dirigido contra la preferencia que el secretario de Estado daba a la diplomacia frente a los intereses propiamente religiosos. De hecho predominaba en él el deseo de mejorar las relaciones con los países acatólicos, Inglaterra y Rusia en particular, de consolidar la posición del papado en el concierto europeo[10] y sobre todo de asegurar institucionalmente la representación efectiva de la Iglesia cerca de los gobiernos, más que los esfuerzos por el mantenimiento de la estricta ortodoxia en cuestiones doctrinales y del ejercicio de un apostolado inmediato entre el pueblo cristiano. A la muerte de Pío VII (20 de agosto de 1823), los *zelanti*, que formaban la mayoría en el conclave, se mostraron por tanto decididos a obstruir el camino a quienquiera que no estuviera dispuesto a retirar de su puesto a Consalvi y a dar la preferencia a la restauración religiosa, destacando ahincadamente los derechos de la autoridad eclesiástica. El *partido de las coronas*, dirigido por el cardenal Albani, aunque debilitado por la división entre Francia y Austria, intentó en vano hacer pasar a primer plano la candidatura de Castiglioni, *zelante* moderado; la mayoría temía que no se llegara a una suficiente ruptura con la corriente de Consalvi. Así, no obstante la lucha llevada adelante con la mayor dureza y prolongada más de tres semanas, día tras día aumentaban las oportunidades del intransigente Severoli. Sin embargo, como Austria le opusiera el veto por razón de su actitud frente a la política de Viena, triunfó el 28 de septiembre el candidato de Austria, Della Genga, que gobernaría la Iglesia hasta comienzos del año 1829 con el nombre de León XII[11].

10. El interés de las grandes potencias en el conclave es un prueba del éxito de sus empeños.

11. Annibale Della Genga nació el 22 de agosto de 1760, hijo de una familia noble, en los alrededores de Spoleto. Pío VI se había fijado en él y en 1794 lo nombró nuncio en Colonia y luego en Baviera, y posteriormente le había confiado misiones en Viena

León XII, relativamente joven, aunque gastado antes de tiempo, era un hombre piadoso, sencillo y bueno, que disponía de una fuerza moral nada común. Estuvo muy absorbido por sus deberes pastorales en su diócesis de Roma. Animado por un riguroso «espíritu activo de reforma» (Wiseman), no tardó en acarrearse el descontento de aquellos que veían perturbadas sus formas habituales de vida, ya que el papa quería dar a la curia y a la Iglesia un rumbo de orientación más religiosa y menos sujeto a las exigencias de la política. Al mismo tiempo proyectó la necesaria elevación del nivel de los estudios eclesiásticos. Sin embargo, había desgraciadamente enorme divergencia entre las capacidades dirigentes y políticas de aquel hombre, anteriormente diplomático que rara vez había tenido éxito en sus diferentes cargos, y el grado de sus virtudes personales y de su celo. Constantemente vacilante y fácilmente influenciable por consejeros que no merecían su confianza, y careciendo además de la habilidad requerida, no se hallaba a la altura de la delicada situación en que se encontraba entonces la Iglesia. Así, no obstante algunas miradas clarividentes, dejó la impresión de una figura un tanto desvaída, que no se hallaba en condiciones de marcar el rumbo de los acontecimientos.

Dado que los *zelanti* habían elegido a León XII para poner fin al sistema consalviano, muchos historiadores lo han considerado como mero reaccionario; este juicio, sin embargo, era demasiado unilateral y sólo tenía presente el hecho de que el papa, sobre todo en los últimos años de su pontificado, administró el Estado de la Iglesia con métodos anticuados, de manera paternalista y policíaca. La realidad, sin embargo, fue mucho más matizada y sobre todo más compleja.

Las primeras acciones del nuevo papa parecieron, sí, anunciar una clara ruptura con la actitud del gobierno precedente: desfavor sin miramientos para con Consalvi y creación de una nueva congregación de Estado, exigida por los electores del nuevo

y Rastatt. También Pío VII le había encargado diferentes misiones diplomáticas, como también las negociaciones concordatarias con las cortes de Baviera, Baden y Württemberg. Consalvi le hizo en 1814 graves reproches por el fracaso de sus negociaciones relativas a Aviñón; Genga se retiró seguidamente a su abadía de Monticelli. El año 1820 fue cardenal vicario. Cf. R. COLAPIETRA, *La formazione diplomatica di Leone XII*, Roma 1966, y A.F. ARTAUD DE MONTOR, l.c.

papa, que estaba formada por enemigos declarados de Consalvi y debía asesorar al papa en todas las cuestiones políticas y religiosas. Ahora bien, la mera elección del anciano cardenal Della Somaglia (1744-1830) como secretario de Estado, hombre sin amplitud de miras, pero situado en la «extrema izquierda del *zelantismo*» (Colapietra), mostró la intención de León XII de no someterse a la liga de los intransigentes, los cuales desaprobaron fuertemente este nombramiento. Cuando habían pasado escasamente tres meses llamó ya el papa a Consalvi —en medio de la sorpresa general— para pedirle su parecer sobre la situación de la Iglesia [12], y tras este contacto lo nombró prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe, a la que el papa, con su celo apostólico y su solicitud por el mantenimiento del contacto con los países no católicos, atribuía especial importancia.

Esta sensacional rehabilitación coincidía, por lo demás, con la pérdida de importancia de la nueva congregación de Estado. Es cierto que algunas medidas, como la severa condenación del indiferentismo y de la tolerancia en su primera encíclica, la intensificación de la vigilancia del Índice y del Santo Oficio, las muestras de favor a los jesuitas, la elección de los nuevos cardenales por motivos más religiosos que políticos o también la decisión de celebrar solemnemente el año santo de 1825, no obstante la oposición general de la cancillería de Estado, mostraron que el papa no se había pasado al bando de los *politicanti*. Esta actitud apareció también clara en su intención de volver a poner en vigor el *tributo de los corceles*, símbolo del vasallaje del rey de Nápoles con respecto a la santa sede, o también en la sorprendente carta de 4 de junio de 1824 al rey de Francia [13], en la que le reprochaba no favorecer suficientemente al clero y no haber modificado todavía una legislación «determinada por las máximas y el funesto tiempo de la revolución». Al mismo tiempo, pero sobre todo tras la muerte de Severoli (8 de septiembre

12. Los consejos de Consalvi concernían a los puntos siguientes: la aproximación cada vez mayor a Francia por razón de su influjo en Levante; discreción en la hospitalidad con la familia de Bonaparte; la utilidad del año santo de 1825; la actitud que se quería adoptar con las nuevas repúblicas hispanoamericanas; la desconfianza ante los proyectos del arzobispo de Mogilew y las posibilidades de aproximación a la Iglesia rusa; finalmente, la emancipación de los católicos ingleses.

13. Reproducida por A.F. ARTAUD DE MONTOR, l.c. I, 234-239.

de 1824), León XII se inclinaba más y más claramente a una política más independiente y moderada y comenzó a tratar determinados asuntos sin conocimiento de su secretario de Estado y con la ayuda del anterior secretario Consalvi. Por propia iniciativa adoptó de nuevo la política concordataria de Consalvi y tras un momento de concesión a las presiones del embajador de España, sumamente reaccionario, adoptó una actitud comprensiva para con la América Latina.

Así pues, ¿resulta posible considerar a León XII como auténtico *zelante?* Ciertamente, puesto que también en este grupo hubo numerosos matices, desde la severidad más extrema de un Severoli hasta el empirismo, corriente en el siglo XVIII, de un Della Somaglia [14]. Della Genga estaba, como Pacca, en medio entre los dos extremos. Unía el rigorismo en materias religiosas con la moderación en las relaciones con los gobiernos. Sus esfuerzos iban encaminados a reforzar el influjo clerical en la administración del Estado de la Iglesia, a asociar más estrechamente los conventos a la acción apostólica de la Iglesia, a introducir un estilo de vida más severo y una mejor formación teológica del clero, a promover todas las iniciativas que pudieran despertar el espíritu religioso de las masas y favorecer la penetración del pensamiento cristiano en la sociedad, a oponerse de palabra y obra al indiferentismo liberal, y a hacer presentes a los soberanos católicos sus deberes para con Dios y para con la Iglesia. Pero al mismo tiempo se hacía cargo el papa de que la división religiosa de Europa y las realidades postrevolucionarias invalidaban soluciones tradicionales que habían podido ser recomendables para la cristiandad medieval, y no dejó de tomar nota de esta circunstancia. Sabía de los peligros que podía entrañar una provocación de quienes detentaban el poder y poseía suficiente experiencia como para comprender que en las relaciones con ellos era normalmente más provechosa la moderación que la rigidez [15].

14. Véase el análisis de R. COLAPIETRA, AstIt 120 (1962) 82-84.

15. Es sintomática la declaración que hizo en 1828 tocante a su actitud mesurada frente a las disposiciones de Martignac contra los seminarios en Francia: «Éste no es quizá el lenguaje de un papa de los *zelanti*, pero todas las decisiones que he tomado en mi carrera política y el deseo de aplicarlas sin vacilación a las situaciones en que Dios me ha puesto, me han demostrado que la paz de la Iglesia sólo se puede salvaguardar con este sistema de moderación» (citado por LEFLON 395).

Sin embargo, para poder comprender la política de León XII en todas sus variaciones debe añadirse a las consideraciones precedentes otra que ha sido propuesta recientemente por Colapietra. Mientras que el papa, cuando todavía era el cardenal Della Genga, había compartido el punto de vista moderado de un Pacca, ya durante el primer año de su pontificado estuvo sometido al fuerte influjo de la joven generación ultramontana, y en particular al de Gioacchino Ventura.

Estos *zelanti* de nuevo cuño estaban convencidos de que, tras la irrevocable desintegración de las estructuras políticas y sociales del antiguo régimen, la oportunidad de la Iglesia consistía en influir, con su prestigio intelectual y espiritual, en la mentalidad de las nuevas clases dirigentes, en lugar de poner todas las esperanzas en el apoyo de los príncipes católicos; estaban también convencidos de que era el pontificado y no los gobiernos, como pensaba Metternich, el que había de procurar la restauración religiosa y social de Europa, presentándose como el jefe espiritual de la humanidad y no apoyándose ya en los acontecimientos políticos, sino en lo que más tarde se llamaría la acción católica.

Durante algún tiempo estuvo León XII dominado por estas ideas, y con este espíritu redactó sus primeras encíclicas *Ubi primum* y *Quo graviora* [16] y proclamó el año santo de 1825, que le ofrecería la oportunidad de restablecer el contacto entre el papa y el pueblo cristiano. En este contexto hay que contemplar el proyecto de convocar en Roma un concilio de los obispos italianos con el fin de dar más peso a las iniciativas apostólicas del papa [17], como también el cordial recibimiento dispensado a Lamennais con ocasión de su viaje a Roma, cuando León XII pensaba seriamente en invitarlo como experto a dicho concilio [18].

Sin embargo, León XII no quiso seguir hasta el final esta dirección, en la que descubría, sí, posibilidades de futuro, pero que al mismo tiempo le parecía demasiado cargada de riesgos. Apoyarse en los pueblos más que en los reyes ¿no significaba favorecer el brote de revoluciones? Surgía también la cuestión de

16. BullRomCont XVI, 45-49 (5 de mayo de 1824) y ROSKOVANY, II, 240ss (13 de marzo de 1825).

17. Véase: *Memoriale del Card. Pacca a Leone XII dell' 11.4.1825 sul projetto di convocare un concilio romano*, ed. dir. por P. Perali, Roma 1928.

18. Sobre una eventual elevación de Lamennais al cardenalato, v. p. 387, nota 16.

si con ello no se aislaría demasiado la santa sede, tanto más cuanto que los diferentes episcopados europeos se mostraban más que reservados con los movimientos de origen ultramontano.

Desde finales del año 1826, la remoción de Ventura de su cátedra [19], el ascenso de Cappellari, el nombramiento de Lambruschini como nuncio en París, la misión de Bernetti cerca del zar, que pasaba por ser el verdadero representante del orden establecido, mostraron que el papa había abandonado el camino señalado por Lamennais y sus admiradores para volver a la política deseada por Metternich, Villèle y Nesselrode, es decir, a la colaboración de la santa sede con los poderes conservadores, a fin de formar un frente común contra el auge del liberalismo. Esta orientación crecientemente política y defensiva de su pontificado, que había comenzado bajo el signo de la renovación religiosa y de la reconquista apostólica, se intensificó todavía más cuando, en junio de 1828, Della Somaglia fue remplazado como secretario de Estado por Bernetti, al que Consalvi había apreciado grandemente.

Sin embargo, poco tiempo tuvo ya León XII para sacar partido de este nuevo colaborador. Constantemente enfermo, murió el 10 de febrero del año siguiente en la cumbre de la impopularidad, despreciado por el pueblo romano, que apenas si había apreciado sus intentos de reformas morales; despreciado también por los liberales, que lo llamaban un tirano obediente a la santa alianza, mientras que los desilusionados *zelanti* no le perdonaban el haberse retirado de su partido.

En el conclave de 1829, que duró del 23 de febrero al 31 de marzo, se enfrentaron, igual que en 1823, los *politicanti* y los *zelanti*. Estos últimos, aunque formaban la mayoría, veían muy mermado su prestigio, debido a la impopularidad del difunto papa. Les faltaba además la fuerte unidad que en el último conclave había conseguido la común animadversión contra Consalvi. Los *politicanti*, en cambio, bajo la acertada dirección del cardenal Albani y con el apoyo de los embajadores de las potencias católicas, que esta vez se habían unido, lograron constituir un bloque lo suficientemente fuerte como para descartar a De Gregorio, candidato de los *zelanti*, y forzarles a tolerar la elección de Francesco Saverio Castiglioni [20], al que habían rechazado en 1823.

19. R. COLAPIETRA, *L'insegnamento del P. Ventura alla Sapienza*, «Regnum Dei» 17 (1961) 230-259.

Ya con la elección del nombre hizo patente Pío VIII su intención de reanudar la tradición de aquel que lo había deseado como su sucesor. Sin embargo, no tuvo tiempo para demostrarlo. Ya en el momento de su elección, a la edad de 67 años, estaba seriamente enfermo, y murió el 30 de noviembre de 1830 tras un gobierno de sólo 20 meses. Como pastor de almas y hombre de fe ortodoxa se había ocupado más de las consecuencias del jansenismo que de los nuevos problemas que acaparaban la atención de la joven generación y se había interesado poco por cuestiones políticas. Por su formación tenía Castiglioni afinidad con los *zelanti*, pero se había inclinado más a la política dúctil practicada por Consalvi, tanto dentro del Estado de la Iglesia como en sus relaciones con los gobiernos extranjeros. También como papa se mantuvo fiel consigo mismo: Se atuvo inflexiblemente a sus principios y a la defensa de los derechos de la Iglesia. Sabía, al mismo tiempo, tomar en consideración las eventualidades, estaba dispuesto a hacer concesiones en cuestiones de segundo orden y era conciliante en asuntos exclusivamente políticos, como lo mostró su actitud tocante a los problemas de los matrimonios mixtos y de la pragmática eclesiástica, surgidos en Alemania, o en su decisión — tomada incluso contra el parecer de la mayoría de la corte — de reconocer sin vacilar como rey de los franceses a Luis Felipe, tras la revolución de julio de 1830.

En otros sectores, en cambio, se mostró menos sensible. En el asunto de las antiguas diócesis de la América española se mantuvo más atado que León XII y Cappellari a la idea legitimista. Ni tampoco disimuló su actitud hostil frente a los movimientos de emancipación nacional surgidos en Bélgica, Polonia e Irlanda durante los últimos meses de 1830. Aquí se dejaba sentir la influencia del más importante de sus electores, el cardenal Albani,

20. Nacido el 20 de noviembre de 1761 de una familia noble del Estado de la Iglesia, recibió una formación destacadamente canonística. Hizo sus primeras experiencias diocesanas con obispos celosos del cumplimiento de sus deberes y finalmente, en 1800, fue nombrado obispo de Montalto. Desterrado por Napoleón de 1808 a 1814, fue trasladado a Cesena y creado cardenal en 1816. En 1821 fue nombrado penitenciario mayor y prefecto de la congregación del índice; en el desempeño de su cargo puso siempre empeño en evitar los extremos.

totalmente entregado al Austria de la santa alianza. Pío VIII lo eligió como su secretario de Estado y le confió gran parte de los asuntos políticos para poder él mismo dedicarse a los problemas religiosos. También al influjo de Albani hay que atribuir en parte que la política que Pío VIII creyó deber tomar en consideración durante su pontificado no fuera ya la política eclesiástica, en la que Consalvi, precursor de tantos hombres de Iglesia del siglo XIX, había obrado magistralmente, sino política a secas, la política dinástica de las coronas rivalizantes de Viena, París y Madrid. Esto lo sitúa, tanto en este terreno como en el de las controversias teológicas, entre los rezagados del siglo XVIII, todavía muy numerosos en el período de la restauración. Éstos eran sin duda espíritus descollantes, que en modo alguno merecían ser indiscriminadamente clasificados entre los reaccionarios, pero a los que, no obstante, seguía siendo inaccesible la problemática del nuevo mundo surgido del tormento de la revolución.

La restauración del Estado de la Iglesia

El Estado de la Iglesia fue, de los viejos Estados eclesiásticos, el único restablecido por el congreso de Viena, y gozó incluso de la protección internacional de Europa. En el momento de la caída de Napoleón, los soberanos aliados, que de las recientes experiencias habían sacado la convicción de que la integridad del poder espiritual en la persona de un papa soberano representaba una preciosa garantía para los factores de orden, estaban por ello muy dispuestos a reconocerlo. Sin embargo, las cancillerías tomaron en consideración esta restauración en un principio sólo tocante a una zona limitada, haciendo notar que las provincias papales a que había renunciado el papa en el tratado de Tolentino eran territorio francés de conquista, sobre el que se podía disponer libremente. Fue necesario toda la habilidad de Consalvi para lograr, tras varios meses de negociaciones, la casi total restitución del viejo territorio [21].

21. Convenio de 12 de junio de 1815. Las autoridades austríacas y napoleónicas se mostraron poco dispuestas a ejecutar las disposiciones del tratado. y las negociaciones sobre el enclave de Benevento y sobre la evacuación de las provincias del norte se prolongaron todavía por algunos años. Cf. la tesis inédita de H. BREITENSTEIN, *Metternich und Consalvi*, Viena 1959, y sobre Benevento A. ZAZO, «Samnium» 26 (1953) 1-32.

Ahora bien, hasta este mismo éxito había de ser para los papas una fuente de dificultades: La parte más desarrollada de este pequeño país con dos millones y medio de habitantes, sobre todo en los distritos de la Romagna que estaban separados de Roma desde hacía más de 15 años, había tomado gusto a los métodos modernos de administración y temía el restablecimiento siquiera parcial del sistema arcaico prerrevolucionario. Era más fácil, se decía, transformar en madonas las diosas que Napoleón había hecho pintar en los palacios pontificios, que cambiar los espíritus, sobre todo de la juventud que sólo había conocido el régimen francés. Las dificultades que surgían constantemente se convertirían en el transcurso del medio siglo siguiente en una creciente fuente de preocupaciones, que con frecuencia distraerían la atención de los papas de importantes problemas religiosos.

Mientras Consalvi negociaba en Viena, había comenzado en Roma la inmediata reorganización del núcleo de la ciudad, en que el papa ejercía ya su dominio. En mayo de 1814 había confiado Pío VII esta reorganización a una especie de gobierno provisional bajo la presidencia del prelado Rivarola. Éste no se contentó —como en todos los países que habían formado parte del imperio francés— interviniendo con poco tacto contra los *colaboradores* del destruido imperio, sino que —lo que era mucho peor— mediante el edicto de 13 de mayo de 1814 suprimió todos los departamentos franceses de gobierno para volver a introducir la antigua y enormemente complicada administración y hasta restableció —caso único en la Europa occidental— la administración feudal de justicia de los *barones*.

Consalvi, que tenía un sentido muy agudo de la evolución histórica y que ya en 1801, con ocasión de la primera restauración de la autoridad pontificia, había recalcado la imposibilidad de eliminar las instituciones francesas introducidas por los jacobinos, protestó enérgicamente cerca de Pacca contra aquella política reaccionaria tan poco inteligente. Esta política, que provocó protestas incluso en una región bastante atrasada, era de todos modos inaplicable en las provincias *di seconda ricuperazione*, que tras violentas luchas se habían reconquistado en el transcurso de las negociaciones de Viena, a saber, en las Marcas y en la Romagna, que se hallaban a un nivel mucho más alto de desarrollo.

Un edicto de 5 de julio (1815) les garantizó la provisional permanencia en vigor del sistema de administración francés, a excepción de algunos puntos que estaban en contradicción con el derecho canónico, así como la conservación de todos los funcionarios.

Un año después, el 6 de julio de 1816, se publicó un *motu proprio* que daba forma definitiva al Estado de la Iglesia y acababa así con la dualidad del gobierno [22]. Aportó una serie de oportunas reformas de la organización administrativa y judicial que, inspiradas en el sistema napoleónico, apuntaban a una centralización y unificación de las instituciones y reorganizaban los impuestos con vistas a una mejor repartición de las cargas. Este serio intento de reformar la estructura arcaica del Estado de la Iglesia suscitaría, después del cese del secretario de Estado, un *mito Consalvi*, que vino a ser el origen del *neogüelfismo* de la generación siguiente.

Sin embargo, no se debe sobreestimar el alcance de esta reforma, como ha sucedido con frecuencia. Por un lado, la parte relativa a la legislación representa un considerable retroceso con respecto a la experiencia del tiempo napoleónico, como también la publicación de una ordenación de la justicia civil de 22 de noviembre de 1817, inspirada en el código civil napoleónico, apenas si pudo mejorar la situación, sobre todo en la práctica. Por otro lado Consalvi era, sí, un espíritu moderado y abierto, pero no tenía nada de reformador liberal: era partidario del despotismo ilustrado y estaba convencido de que la independencia de la santa sede, que debe salvaguardar el poder temporal, era incompatible con un gobierno constitucional en el que el papa hubiera de compartir con los súbditos la responsabilidad del poder. Así, no obstante las sugerencias hechas por Austria y Rusia en el congreso de Laibach de 1821, no sólo todo quedó como antes en la dirección política, sino que incluso en el plano de la administración no pudo Consalvi, a pesar de su seria preocupación por mejorar los métodos administrativos, superar una serie de puntos de vista inconciliables con el espíritu de las instituciones modernas. Así, sobre todo la laicización del personal quedó rigurosamente restringida a las funciones de segundo orden.

22. BullRomCont XIV, 47-196. Véase SCHMIDLIN PG., I, 149-154 y R. COLAPIETRA, l.c. 21-22.

Esta reforma de 1816, con ser tan limitada, hubiera podido sin embargo servir de punto de partida para una evolución ulterior. Ahora bien, para muchos era ya demasiado revolucionaria, por ejemplo para los conservadores, que se veían perjudicados con la supresión de los particularismos locales o de determinados privilegios feudales, como también para los cardenales, cuyo papel se veía restringido con esta reorganización que concentraba más y más en el secretario de Estado la dirección de los negocios [23], y finalmente para los *zelanti*, que veían en la obra de Consalvi un fenómeno de jacobinismo filosófico. Esta oposición de derechas, guiada por los cardenales Severoli, Rivarola, Della Genga y Somaglia, procuró sabotear la realización del *motu proprio*, impedir la promulgación de nuevos y más modernos códigos de derecho civil y penal, así como reintroducir poco a poco los privilegios y antiguas exenciones.

Para poder ofrecer resistencia a esta reacción sistemática Consalvi permaneció aislado y con frecuencia tuvo que contentarse con colaboradores mediocres. No sólo en el sacro colegio y entre los altos prelados halló pocos hombres que se adhirieran a sus puntos de vista y a los que pudiera poner a la cabeza de las provincias, sino que incluso entre el laicado de Roma faltaba un sector verdaderamente dirigente en que poder apoyarse. No podía contar con la burguesía naciente, puesto que ésta, si bien apreciaba algunas de sus medidas, le reprochaba limitarse en lo económico a reformas secundarias e ignorar el despertar del sentimiento nacional italiano. El pueblo, a su vez, estaba descontento por causa de la crisis que siguió al fin del régimen francés y había acarreado una merma de los ingresos, y no sentía el menor entusiasmo por un gobierno que en principio no dejaba de ser aristocrático.

Así, en este clima de descontento general, pudo prosperar la oposición, sobre todo en las provincias más desarrolladas de las Marcas y de la Romagna. Esta oposición se organizó en las ligas

23. Cf. L. PÁSZTOR, *Per la storia della Segreteria di Stato, la riforma del 1816*, en *Mélanges Tisserant*, V, Ciudad del Vaticano 1964, 209-272. Conforme a la voluntad de Consalvi, se introdujeron procedimientos modernos para el manejo de documentos, inspirándose en los que se habían utilizado en el reino de Italia durante el régimen francés. Sobre la transformación y reducción del sacro colegio y los esfuerzos de los cardenales por reaccionar contra esta situación, véase L. PÁSZTOR, RHE 65 (1970) 479-484.

secretas orientadas revolucionariamente, que procedían todavía del período francés, las principales de las cuales eran los *carbonarios* y los *gulfi*. En vano el papa, presionado por Metternich, renovó las condenaciones formuladas contra ellas por su carácter subversivo y sus relaciones con los francmasones[24]; de hecho estas condenaciones, debido a su carácter más político que religioso, apenas si tuvieron efecto en los espíritus excitados por la mística liberal. Estas condenaciones, si bien provocadas por eventualidades locales, contribuyeron sin embargo a que la Iglesia apareciera a los ojos de Europa entera como enemiga de las instituciones modernas, como también de las aspiraciones nacionales.

En una palabra: la restauración no pudo —y en el Estado de la Iglesia aún menos que en los Estados vecinos— aportar una síntesis entre la tradición y las nuevas tendencias, y la insuficiencia de las reformas emprendidas por Consalvi resultó todavía agravada por la desacertada oposición de los conservadores y de los *zelanti*.

Tras la muerte de Pío VII los *zelanti* asumieron la dirección de los asuntos internos y se ingeniaron para adoptar una posición francamente contraria a la política precedente. En honor de la verdad hay que decir que del mismo modo que se ha exagerado con frecuencia la modernidad de la obra de Consalvi, también se ha subrayado excesivamente el carácter retrógrado del gobierno de León XII. De ningún modo pueden desestimarse las reformas administrativas y jurídicas del primero. La nueva estructura que Consalvi había dado al Estado quedó intacta en lo substancial, no obstante cierto número de modificaciones que hallaron su expresión orgánica en el *motu proprio* de 5 de octubre de 1824 y en el de 21 de diciembre de 1827[25] y que, entre otras cosas, contribuyeron a reforzar la centralización autoritaria. El edicto de 27 de febrero de 1826, que reformaba las instituciones de beneficencia, contenía una serie de aspectos positivos y representaba cierto progreso en comparación con otros Estados italianos. Medidas de ahorro, útiles aunque impopulares, facilitaron la disminución de los impuestos, y la política financiera se hizo liberal, lo cual no pudo impedir sin embargo el empeoramiento de la situación económica. En algunos puntos se acusó un proceso ciertamente retrógrado: los judíos volvieron a ser relegados a las juderías; la aristocracia feudal recobró su posición dominadora; los tribunales eclesiásticos volvieron a la situación en que se habían hallado antes de 1809; la tímida laicización de la administración fue frenada todavía más; la formación universitaria fue reformada a base de concepciones retrógradas, con la intención claramente perceptible de poner trabas al desarrollo de la crítica[26]. Pero la modificación más importante, incluso en los Estados limítrofes, con la excepción de Toscana, no se llevó a cabo en el ámbito de la legislación, sino en el clima general. Éste se expresó en el mezquino puritanismo con que se trató de reglamentar la vida cotidiana; en los empeños sistemáticos por extinguir en los círculos clericales todo recuerdo del ambiente del *regno italico*, que finalmente condujeron a que sólo viejos religiosos o sacerdotes que todavía eran demasiado jóvenes como para haber podido desempeñar puestos importantes en el período napoleónico, fueran ahora designados como obispos; en la arrogante indiferencia con respecto al creciente estancamiento de la vida política, económica y social; finalmente, en la substitución del espíritu de madura y serena moderación que había reinado bajo Consalvi, por un Estado policíaco, cuyo sistema de espionaje exasperaba a los moderados y cuyas brutales medidas de represión —simbolizadas por el edicto de Palotta (15 de mayo de 1824) en la Campagna y sobre todo por el *juicio Rivarola* (31 de agosto de 1825) en Bolonia[27]— no pudieron contener la creciente actividad de los carbonarios, tanto más cuanto que sólo eran de carácter intermitente. La política de los *zelanti*, encarnada luego en la congregación de vigilancia, la cual, no obstante paralizaciones y demoras, progresó en sentido crecientemente antiliberal con la esperanza de asegurarse así la simpatía de las cortes conservadoras, sólo logró reforzar el elemento revolucionario que Consalvi había esperado poder amortiguar gradualmente. Y cuando Pío VIII, al volver a la política de Consalvi, mitigó el Estado policíaco y adoptó al-

24. Bulas de 13 de septiembre de 1821 y de 13 de marzo de 1825.
25. BullRomCont XVI, 128-255; XVII, 113-291.
26. Constitución *Quod divina sapientia* de 28 de agosto de 1824 (BullRomCont XVI, 85-112). Sobre su preparación, véase A. GEMELLI - S. VIMARA, *La riforma degli studi universitari negli Stati pontifici, 1816-24*, Milán 1932.
27. *Sentenza del Card. A. Rivarola legato a latere*, ed. dir. (con introducción) por D. BERARDI, Rávena 1970; cf. R. COLAPIETRA, l.c. 189-214, 261-269.

gunas medidas razonables en el terreno económico y social, el abismo entre el régimen papal y las clases que se iban elevando de nivel, era ya demasiado profundo como para poder esperar un apaciguamiento, y menos todavía en la atmósfera caldeada de 1830.

IV. Situación de la santa sede

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el embellecimiento arquitectural y artístico* de Roma, cf. Schmidlin PG, I, 163-178. Sobre la política concordataria, cf. infra cap. V-VII, y las obras sobre Consalvi (supra, p. 113). Además: Ranke, l.c. (p. 165) cap. 5; I. Rinieri, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX*, 2 vols., Roma 1902; Hermelink I, 356-362; Colapietra 71-90; L. Pásztor, AHPont 6 (1968) 220-234. Sobre la curia romana, cf. id., RHE 65 (1970) 474-485.

Progresos del ultramontanismo: Y. Congar, *L'ecclésiologie . sous le signe de l'afirmation de l'autorité: L'ecclésiologie au XIXe siècle*, París 1960, 77-114; R. Aubert, *La géographie ecclésiologique au XIXe s.*, ibid. 11-32; Colapietra 56-69, 429-447; Maass V, 244-259; Friedrich I, 1-95, 173-202; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Bologna 1964, 349-389.

En Francia: C. Latreille, *J. de Maistre et la papauté*, París 1906; Chr. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, París 1913, 299-357, 386-434, 468-492; id., *Lamennais. La dispute de l'«Essai sur l'indifférence»*, París 1925, 147-164; A. Bardoux, *Le comte de Montlosier et le gallicanisme*, París 1881; E. Sevrin, *Mgr. Clausel de Montals*, París 1955, I, 94-100; R. Limouzin-Lamothe, *Mgr. de Quélen*, París 1955, I, 230ss. Véanse también las biografías de Frayssinous (p. 210) Gerbet, Rohrbacher y Combalot (p. 553).

En Alemania y Austria: F. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus*, HZ 111 (1913) 495-581; H. Becher, *Der deutsche Primas*, Colmar 1943; G. Krüger, *Der Mainzer Kreis und die katholische Bewegung*, PrJ 148 (1912) 395-414; Schulte III; Maass V, especialmente 51-73, 173-195, 275ss.

Unidad de la Iglesia: O. Rousseau, *Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIXe s.: L'écclésiologie au XIXe siècle*, París 1960, 351-365; M. Jugie, *J. de Maistre et l'église gréco-russe*, París 1922; F. Kantzenbach, *J.M. Sailer und der ökumenische Gedanke*, Munich 1955; J.M. Congar, *La signification oecuménique de l'oeuvre de Moehler*, «Irénikon» 15 (1938) 113-130; J. Doyle, *Lettres on the Reunion of the Churches of England and Rome*, Dublín 1824; D. Robert, *Les Églises réformées en France*, París 1961, 177-185, 193-203, 446-457.

Roma, centro de la Iglesia universal

Al comienzo del siglo XIX, la posición del papa soberano en la Iglesia parecía seriamente amenazada por la confluencia de dos corrientes; la de los canonistas de orientación febroniana y de los teóricos del josefinismo por un lado, y la de los juristas galicanos de la revolución francesa y del imperio por otro. No obstante, el brutal proceder de Napoleón, que quería restringir el papel del papa al de un alto funcionario eclesiástico del imperio, produjo un doble resultado: por una parte proporcionó a su víctima la respetuosa veneración de aquellos fieles que, sobre todo al norte de los Alpes, en los siglos precedentes se habían mostrado bastante indiferentes frente a un papa que no había abandonado nunca la circunscripción romana, y por otra, la caída del régimen imperial situó al papa del lado de las potencias vencedoras a los ojos de las cancillerías que en el momento de producirse aquel acontecimiento apenas si habían reaccionado. Este restablecimiento del antiguo prestigio se vio todavía ampliado al advertir los gobiernos y las clases dirigentes que era conveniente apoyar la obra de la restauración contrarrevolucionaria en la autoridad moral del papa, que repentinamente aparecía a los ojos de toda Europa como el símbolo del principio de orden y de autoridad. Un doble indicio de esta renovada estima hacia la santa sede se halla en la decisión del congreso de Viena de reconocer a los nuncios la prerrogativa de decanos del cuerpo diplomático [1] y de aumentar el número de los diplomáticos acreditados en Roma (que de 1816 a 1823 se elevó de 8 a 16, entre ellos 8 representantes de soberanos protestantes y el embajador de la Rusia ortodoxa).

En Roma se supo aprovechar de la mejor manera esta nueva

1. S. Schröcker, *Der Nuntius als Doyen des Diplomatischen Korps*, «Reich und Reichsfeinde» IV (1943) 214ss.

situación, no sólo en ventaja de los intereses temporales de la santa sede, sino también para asuntos rigurosamente eclesiásticos, pudiendo decir acertadamente Pouthas que «con Pío VII el papado se encamina decididamente a la monarquización de la Iglesia que se logra con la victoria del ultramontanismo bajo Pío IX». En un momento en que el principio de las nacionalidades se iba confirmando más y más, se llevaba a cabo la restauración de la autoridad romana en un sentido supranacional que parecía iniciar en cierto modo un retorno a la antigua cristiandad.

La política concordataria practicada en unión con Consalvi, de la cual se volverá a tratar más abajo, fue uno de los medios más importantes de que se sirvió Pío VII a este objeto. Pero al mismo tiempo conviene destacar también que el papa, como sus predecesores tras el gran cisma, tenía empeño en volver a hacer de Roma un centro de la cultura y del arte, llamando a Roma a hombres de ciencia como Mai y a artistas como Canova o Thorwaldsen, proporcionando dotaciones a las academias, a la biblioteca vaticana y a los museos pontificios, promoviendo la reconstrucción o restauración de monumentos y prosiguiendo las excavaciones de la antigua Roma iniciadas por los franceses. Esta política, sin embargo, tenía el inconveniente de segregar para inversiones sin utilidad económica fondos que hubieran podido servir para el financiamiento de obras públicas de que tanta necesidad tenía el Estado de la Iglesia. Éste es sólo un ejemplo entre muchos de la antinomia entre la doble misión del papa: como cabeza de la Iglesia universal y como soberano de un Estado italiano.

León XII, que continuó este mecenazgo que contribuyó en parte a atraer hacia Roma la atención del mundo cristiano, echó mano sin embargo, conforme a sus inclinaciones personales, también de otros medios de carácter más directamente religioso. Así dispuso, contrariamente al parecer del partido político de la curia, y no obstante la actitud de repulsa de la mayor parte de los gobiernos católicos y acatólicos de Europa, que en 1825 se celebrara solemnemente el año santo. Fue el primero que se celebraba desde hacía cincuenta años, y atrajo a Roma a masas de italianos, como también a algunos soberanos y a una cantidad, reducida sí, pero digna de consideración, de peregrinos extranjeros,

que entonces comenzaron a descubrir de nuevo el camino de Roma [2].

León XII, en su empeño por manifestar al pontificado como el guía espiritual del mundo cristiano, renovó también la tradición de los grandes escritos doctrinales, y así el 3 de mayo de 1824 dirigió al mundo la encíclica programática *Ubi primum* [3] que reprobaba, juntamente con el galicanismo y el josefinismo, también el indiferentismo con sus dos consecuencias, la tolerancia y el liberalismo. Pío VIII continuó esta tradición al inaugurar su pontificado con la encíclica *Traditi humilitati nostrae* [4], que representaba una nueva confirmación del supremo magisterio de Roma. Esta reivindicación de la dirección espiritual de la humanidad, que había tropezado con tan fuerte oposición en el siglo precedente, halló favorable acogida en el joven clero que no había conocido ya la situación del *ancien régime* y que en las difíciles circunstancias con que se enfrentaba la Iglesia estaba convencido de la necesidad de subrayar la unidad romana más que el pluralismo católico.

La política concordataria

Pío VII había iniciado su pontificado concluyendo con Napoleón un concordato que había asestado un golpe especialmente sensible a las tradiciones galicanas por el hecho de que, al reconocer por principio al papa la facultad de destituir a cualquier obispo mediante un acto de soberanía, le daba la posibilidad de mostrar la verdadera extensión de sus poderes. El mero hecho de concluirse un concordato con la intención de reestructurar plenamente la entera vida de la Iglesia de un país, representaba ya una victoria moral del pontificado. Éste no fue ya mirado por los gobiernos, como lo había sido en siglos precedentes, como un poder que no merecía tomarse en consideración o, lo que era peor, como una potencia extranjera contra la cual se hallaba

2. Cf. G. DE GRANDMAISON, *Le Jubilé de 1825*, París 1910, y COLAPIETRA 143-144, 226-227, 237-238, 252-254, 291.
3. BullRomCont XVI, 45-49.
4. Ibid. XVIII, 17-20.

apoyo en el episcopado nacional, sino que, por el contrario, se veía en él un aliado cuya autoridad suprema sobre el clero local quedaba reconocida y cuya colaboración se buscaba en lugar de tratar de zanjar unilateralmente los problemas religiosos.

Por este hecho se comprende que Pío VII, puesto que entonces volvía a tener la posibilidad de dirigir efectivamente los destinos de la Iglesia, quisiera ir todavía más lejos por este camino [5], y ello tanto más cuanto que entonces — en una situación diplomáticamente mucho más favorable que la de 1801 — podía formular reivindicaciones más altas y salvaguardar mucho más eficazmente los intereses de la Iglesia. Esta posibilidad se ofrecía especialmente para con las órdenes religiosas, de las que había hecho totalmente caso omiso el concordato de 1801. El resultado fue un reconocimiento todavía más claro y fundamental de los derechos de la santa sede. Como es natural, los *zelanti* reprochaban a estos concordatos precisamente el hecho de respetar como establecidas ciertas restricciones exageradas de las posibilidades de intervención del papa. En realidad, sin embargo, el sagaz agente de esta política concordataria, Consalvi, con su claro sentido de lo real y de lo posible, había comprendido hasta qué extremo era importante no sólo crear sólidos fundamentos para la reconstrucción de las Iglesias sacudidas por el vendaval de la revolución, sino también (aun a costa de concesiones en puntos secundarios) estimular a numerosos gobiernos [6] — incluso protestantes y ortodoxos — mediante la alusión a estos medios diplomáticos, al reconocimiento de la Iglesia como sociedad independiente y perfecta y a aceptar la posición directiva de Roma dentro de la estructura de la Iglesia católica. Hoy puede el historiador enjuiciar mejor el hecho de que en gran parte se debe al secretario de Estado de Pío VII que en el siglo XIX la Iglesia universal haya

5. Acuerdo con Toscana el año 1815; con Baviera, Francia y el Piamonte, el año 1817; con el reino de las Dos Sicilias y Rusia, el año 1818; con Prusia y los Estados del alto Rin, el año 1821. Otros convenios preparados por Cansalvi fueron concluidos en el siguiente pontificado: en 1824 con Hannover, en 1826 con el ducado de Lucca, en 1827 con los Países Bajos, y en 1828 con los cantones suizos.

6. Dos grandes naciones católicas quedaron sin embargo al margen de este movimiento: Austria, debido a que las condiciones favorables propuestas por el emperador y también por Metternich tropezaron con la resistencia de la burocracia vienesa, y España, donde eran igualmente vivos los prejuicios anticuriales tanto del absolutista Godoy como también por parte de los liberales.

ocupado para siempre el puesto de las antiguas iglesias nacionales.

Con el fin de poder dirigir desde Roma esta tarea de reconstrucción de las Iglesias creó Pío VII una nueva congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios [7]. Sin embargo, dado que en el momento de su fundación, el año 1814, Consalvi se hallaba en Viena y Pacca estaba encargado de la dirección de los negocios, la mayoría de los miembros de dicha congregación — cardenales y teólogos — pertenecían casi exclusivamente al grupo de los *zelanti*, lo cual en lo sucesivo dificultó más de una vez las tareas del secretario de Estado. Éste se veía también perjudicado notablemente por la presencia de cardenales que ostentaban la dirección de diferentes congregaciones importantes y que no eran de su mismo parecer en lo que concernía a la política general de la Iglesia. La voluntad de sacudir el inmovilismo de la Iglesia que tenía Consalvi, lo indujo a concentrar en la secretaría de Estado no sólo — como ya se había visto — la dirección del Estado de la Iglesia, sino también numerosas cuestiones concernientes a la Iglesia universal. Para realizar sus planes de política eclesiástica tomó a su servicio organismos que quedaron fuera del marco institucional de la curia, erigiendo congregaciones especiales *ad hoc* y recurriendo mucho más a prelados que a cardenales, a prelados como Capaccini, Sala, Mazio, quienes juntamente con él fueron los verdaderos fautores de la política de restauración. Así, pues, como ha hecho notar L. Pásztor, el pontificado de Pío VII ocupa en la historia de la curia romana «un puesto bastante importante, como una tentativa de mejorar el funcionamiento de la curia, no por medio de una reforma de las instituciones ya existentes, sino mediante nuevos organismos exteriores a las mismas».

7. Contrariamente a lo que se ha dicho con frecuencia, no existía la menor vinculación entre esta congregación, creada por decreto de 19 de julio de 1814, y la de los asuntos eclesiásticos de Francia, instituida por Pío VI el año 1790, como tampoco con la congregación del mismo nombre erigida por Pío VII el año 1800 en tiempos de la preparación del concordato con Bonaparte. Su organización era clara y neta desde el principio, aunque su denominación se modificó, y sobre todo su competencia fue cambiando notablemente durante los 15 primeros años. Durante la preparación de los concordatos en tiempos de Consalvi (e incluso todavía bajo León XII) su papel fue mucho más reducido de lo que por lo regular suele afirmarse. Durante el breve pontificado de Pío VIII quedó confirmado el importante papel de la nueva congregación, y al mismo tiempo se precisó su propio campo de actividad. Sobre los primeros años de su actuación cf. la colección muy rara *Raccolta dei rapporti delle sessioni tenute nell'anno* [1814-1819] *della S. Congregazione deputata sugli affari eclesiastici del mondo cattolico* (8 tomos).

Mientras Roma procuraba tomar enérgicamente en la mano la dirección de la Iglesia, precisamente los países en que habían surgido el galicanismo y el febronianismo experimentaban una evolución paralela de sus ideas.

En los años de la revolución y en el período del imperio, el clero francés, privado de sus privilegios y sin el apoyo de la monarquía, había llegado a la convicción de que en el futuro la mejor política consistiría para él en adherirse estrechamente al jefe de la Iglesia. Además, la tentativa de integrar al clero en la constitución civil y los empeños napoleónicos de crear una Iglesia nacional, en tiempos del concilio de 1811, habían abierto a muchos los ojos para percibir los peligros que representaban los principios galicanos.

Una prueba flagrante de la evolución de la mentalidad fue proporcionada, el 8 de noviembre de 1816, por cinco prelados del *ancien régime*, afiliados entre los adversarios principales del concordato, los cuales, con ocasión de un requerimiento del gobierno, renunciaron a su oposición y «en nombre de toda la Iglesia galicana» profesaron obediencia incondicional a todas las medidas que Pío VII creyera necesario tomar para el bien de la religión en Francia. En este escrito, que asestó a la *Petite Église*[8] un golpe irreparable, ha visto Camille Latreille una fecha importante en la decadencia del galicanismo, pues con esta decisión el clero francés reconoció *de facto* — mucho antes del reconocimiento del principio por el Vaticano I — el derecho del papa a intervenir y a zanjar, independientemente y por sí mismo, los asuntos de una Iglesia nacional.

Si bien la evolución era ya incontenible, sin embargo, en un principio pareció retardada por la restauración de los Borbones. Por un lado el aparato del gobierno y de la administración se aferraba al galicanismo parlamentario de Pithou, que sostenía no sólo la independencia del Estado frente a la Iglesia, sino también la dependencia de la Iglesia con respecto al Estado en todos los sectores que no eran de naturaleza puramente espiritual. Los Borbones acentuaban y reforzaban todavía el galicanismo, volviendo a echar mano por su parte de los métodos autoritarios y estatistas de Napoleón. Tendían a someter al *regio placet* las relaciones entre los obispos y la santa sede, a conservar los *appels comme d'abus* previstos por los artículos orgánicos y a decidir los nombramientos de obispos sin intervención de Roma. Con esta sumisión de la Iglesia al gobierno se había de reforzar el absolutismo y al mismo tiempo desarmar también la oposición liberal, cuya agresividad se quería dirigir contra la santa sede. Los escritos teoréticos tanto de André Dupin como del conde de Montlosier en defensa de este sistema tuvieron gran éxito en una opinión pública que consideraba como una humillación para el Estado algunas condiciones del concordato de 1817.

Si bien, por un lado, era unánime por parte del clero la oposición a los artículos orgánicos y a «la sumisión de la Iglesia al poder regio» (Clermont-Tonnerre), sin embargo, se produjo un claro cambio de actitud en favor de los artículos de 1682, que por lo demás fueron interpretados muy moderadamente. Los prelados del *ancien régime* que regresaron a Francia con el rey dispusieron la enseñanza de estos artículos galicanos; Saint-Sulpice, que tenía la dirección de numerosos seminarios, se mantuvo fiel a la tradición de Bossuet, y muchos eclesiásticos que, por oposición al despotismo napoleónico, se habían inclinado al ultramontanismo y que — como, por ejemplo, d'Astros — habían defendido hasta la prisión los derechos del papa, propendían ahora a dar de nuevo una oportunidad a un galicanismo moderado, tradicional en Francia. Esto quizá era debido a la preocupación por no provocar a un gobierno que tan abiertamente favorecía a la Iglesia.

No todos, sin embargo, y en particular los más jóvenes, juzgaban de la misma manera y pronto se mostró con creciente fuerza un nuevo despertar ultramontano. Tras la propagación de traducciones francesas de las obras de ultramontanistas italianos, promovida por los jesuitas, la primera manifestación notable de este nuevo despertar fue la publicación, en 1819, del libro *Du Pape*, escrito por Joseph de Maistre[9], seglar saboyano. En él defiende de Maistre, de forma simplificante, las posiciones más extremas de la es-

8. En la que se concentró la oposición contra el concordato, que ahora ya contaba sólo con el apoyo de cinco antiguos obispos, entre ellos Thémines de Blois.

9. Sobre de Maistre v. p. 375. Edición crítica de *Du Pape* con introducción, por J. Levie y J. Chetail, Ginebra 1966.

cuela papalista, apoyándose mucho menos en testimonios bíblicos o patrísticos que en analogías con la sociedad política vista en la perspectiva de la monarquía absoluta. Este libro, demasiado teocrático para poder influir en los políticos, a los que estaba primeramente destinado, y poco teológico para los clérigos, logró sin embargo hacer impacto en una vasta opinión pública, a la que comenzó a ganar para la tesis de la infalibilidad pontificia.

La conversión del clero francés al ultramontanismo sería obra de Lamennais [10], quien se había adherido, desde 1810, a un ultramontanismo muy moderado y con la lectura de Joseph de Maistre sólo pudo verse reforzado en idéntico sentido. Con ocasión de su campaña de prensa en favor de la enseñanza libre, reasumió con más ahinco las tesis ultramontanas, tanto para subrayar los derechos de la Iglesia frente al Estado, como para desacreditar a los ojos de Roma y de la opinión pública católica a los obispos orientados casi en su totalidad en sentido galicano, y que se negaban a oponerse a un monopolio escolar que ponía en peligro la fe de la juventud. Sin querer salir en defensa de la teocracia (por el contrario, consideraba a la santa sede como árbitro que garantizaba el derecho contra el poder), hacía al galicanismo culpable de la introducción de principios democráticos en la Iglesia, lo acusaba de agresión contra su constitución divina, agresión que además conducía a poner al poder espiritual bajo la dependencia del poder político y por tanto, en la situación del momento, bajo la dependencia de un gobierno corrompido por ideas liberales.

El autor del *Essai sur l'indifférence* había logrado ya renombre como apologeta, por lo cual su toma de partido en favor del ultramontanismo — o, más bien, contra el galicanismo — atrajo hacia sí la atención de algunos jóvenes sacerdotes. Con su ayuda pudo en pocos años propagar entre el clero joven las *ideas romanas*, no obstante la resistencia de la jerarquía y la reserva de muchos sacerdotes de más edad, a los que chocaba la fogosidad de aquellos innovadores, ya que tales jóvenes clérigos se mofaban del sentido de la justa medida, tan caro a sus maestros sulpicianos.

Los obispos no sólo estaban exasperados por la inconveniencia con que los trataban aquellos jóvenes clérigos, que no tenían

10. Sobre Lamennais, v. p. 375.

mandato alguno, sino que además observaban con inquietud — y no sin razón — la evolución de un movimiento, en el que veían la expresión de una anarquía clerical, que exaltaba a un soberano residente lejos para poder mejor prescindir de un legítimo superior inmediato. Sin embargo, muchos de ellos, sobre todo los más jóvenes, estaban convencidos de que el sistema galicano resultaba ya anticuado. Esto se puso de manifiesto cuando Frayssinous, ministro de asuntos eclesiásticos y autor de una obra clásica y a la vez sumamente moderada sobre *Les vrais principes de l'Église gallicane*, el año 1826, trató de imponer una declaración del episcopado contra las tesis de Lamennais. Los resultados de esta consulta mostraron hasta qué grado, ya a partir de aquella época, habían comenzado a tambalearse en el episcopado francés los principios del galicanismo, incluso de la corriente más moderada.

Precisamente porque en Roma se conocía el curso inevitable de aquellos acontecimientos, se prefirió dejar madurar tranquilamente las cosas sin inmiscuirse precipitadamente, lo cual hubiera podido dar lugar a un empecinamiento de los obispos. Este silencio diplomático de la santa sede, que además no quería herir al piadoso rey Carlos x y se negaba a prestar apoyo abiertamente a los que defendían su causa en Francia, fue a ojos vistas una amarga decepción para Lamennais. La prudencia romana [11] se explica además por otra razón: los teólogos romanos, que estaban descontentos de la obra *Du Pape*, de de Maistre, que había sido acogida en Roma con gran reserva, también lo estaban ahora por una exposición de la doctrina ultramontana que no asignaba plenamente su puesto a la institución divina positiva y que, además, con excesivas distinciones en el ámbito del derecho canónico, o en la exacta exposición de las relaciones entre el pontificado y el episcopado, aparecía bastante deficiente. Así Roma, sin comprometerse con una aprobación expresa, se limitó a acoger con satisfacción el boletín en el que el nuncio de París [12] informaba sobre los progresos regulares del movimiento ultramontano entre el clero y los seglares más devotos [13].

11. Sobre este punto, cf. COLAPIETRA 443-447 y — tocante a J. de Maistre — J. LEVIE y J. CHETAIL, l.c. (p. 201, nota 9) XXX-XXXIV.

12. Que por su parte se comportó muy inteligentemente (cf. L. LAMBRUSCHINI, *La mia nunziatura di Francia*, [Bolonia 1934], 50-55).

13. El nuncio de España transmitió análogos informes. En la Universidad de Se-

Los comienzos de la evolución en Alemania

Si bien el renacimiento del ultramontanismo que se produjo por el mismo tiempo en los países de habla alemana (cf. cap. VII) se desarrolló con más moderación y lentitud, fue, sin embargo, un hecho innegable y tanto más digno de notarse, por cuanto que para ello hubo que cubrir un camino más largo. Había que superar no sólo los puntos de vista en general muy moderados de la escuela de San Sulpicio, sino además los mucho más radicales y francamente episcopalistas de Febronius y de los canonistas josefinistas; aparte de esto, los obispos alemanes se habían mostrado durante largo tiempo mucho más independientes frente a la curia romana que el episcopado francés.

Mientras que ahora la secularización hacía que se tambalease el poder de los arzobispos del valle del Rin, otrora tan arrogantes en sus relaciones con la santa sede, las numerosas y prolongadas vacantes de sedes episcopales originadas tras 20 años de guerra y como consecuencia de desmembramientos territoriales forzaron a muchos a solicitar dispensas a Roma, que hasta entonces se habían reservado los obispos; los acontecimientos condujeron a un redescubrimiento de la tesis teológica del episcopado universal del papa. Por otro lado, tras el congreso de Viena, diferentes gobiernos, que querían evitar tener como antagonista a una Iglesia fuerte y unida, estimaron prudente no favorecer la reorganización de una Iglesia nacional alemana propugnada por quienes ansiaban volver al *ancien régime*. Era preferible regular la situación de sus súbditos católicos mediante acuerdos con la santa sede, que parecía todavía débil y lejana; con ello se subrayaba prácticamente la extensión de los derechos del papa en la Iglesia.

En adelante se fueron produciendo condiciones más propicias para el despertar del ultramontanismo en Alemania. Las primeras señales de ello se pueden observar en los diferentes círculos que caracterizan la restauración católica en Alemania desde comienzos del siglo: el círculo de Viena en torno a Clemens Maria Hofbauer y al convertido Friedrich Schlegel; los de Münster y Munich, en

villa, por ejemplo, tras la restauración de 1823 por Fernando VII, las obras del canonista romano Devoti remplazaron a las de Van Espen y Tamburini.

los que la corte de la princesa Gallitzin, como también Görres y sus amigos, cargaban el acento sobre la reunión con Roma como factor de la regeneración católica en Alemania; finalmente, y sobre todo, el círculo de Maguncia y un grupo alsaciano: el obispo de Colmar, el rector de seminario Liebermann y el profesor Räss, que habían recibido su formación en los jesuitas de Estrasburgo, los cuales se hallaban fuera de la tradición galicana y febroniana. Querían formar al clero en un espíritu romano y marcadamente antiprotestante, y con este fin propagaron las tesis ultramontanas de Belarmino mediante la enseñanza en los seminarios y los artículos de vulgarización de su revista «Der Katholik».

Paulatinamente fue penetrando el punto de vista ultramontano en la enseñanza teológica, incluso en la de un Möhler, que no obstante su escaso interés por los aspectos jerárquicos de la Iglesia, procuraba sin embargo mostrar en el papa el centro vivo de la unidad de la Iglesia. También en la doctrina de algunos canonistas, que habían roto con la tradición josefinista y polemizaban contra las ideas de una Iglesia nacional alemana profesadas por Dalberg o Wessenberg, se dejaba sentir el influjo del ultramontanismo. Esto se observa en Frey, Schenkle y especialmente en Scheill, perteneciente a la nueva generación, el cual continuó la obra del mencionado en primer lugar y logró ganar para sus ideas a una parte del clero joven. Este movimiento fue abiertamente estimulado por el atrevido gesto de Pío VII, quien, tras largas vacilaciones, finalmente en 1820 tuvo el valor de poner en el índice los manuales de derecho canónico y de historia de la Iglesia, que desde hacía 30 años, se habían utilizado en todas las universidades austríacas.

En contraposición al ultramontanismo radical francés, en la forma y en las ideas, de un Joseph de Maistre y de los adeptos de un Lamennais, este ultramontanismo alemán de las primeras décadas del siglo XIX fue muy moderado; era mucho más una reacción contra las posiciones extremas de Febronius y del josefinismo, que una reconciliación general con los teólogos y canonistas romanos sobre las prerrogativas del papa. Si bien numerosos obispos rechazaban la doctrina de la superioridad del concilio general sobre el papa, se creían sin embargo autorizados para regir sus diócesis sin recurrir a la curia romana y — sobre todo en el caso de los matrimonios mixtos — sin tomar en consideración las instrucciones

expresas de Roma, y para tomar por su cuenta toda una serie de medidas. De manera análoga, la gran parte de los teólogos eran contrarios a una concepción del primado romano que prácticamente habría concentrado el máximum de la autoridad eclesiástica en los despachos de la curia romana. Sin embargo, poco a poco logró imponerse en Alemania la tesis de la infalibilidad personal del papa. En un principio, la traducción alemana de la obra de Maistre, *Du Pape,* aparecida en 1822, influenció a algunos seglares que simpatizaban con las nuevas corrientes venidas de Francia, tanto más, cuanto que en su entusiasmo romántico idealizaban la constitución teocrática medieval y, aterrorizados por la anarquía intelectual surgida del racionalismo del siglo XVIII, de buena gana cargaban el acento sobre la necesidad de un magisterio que se expresara con autoridad absoluta. Estas tesis pasaron paulatinamente de los círculos de seglares al clero, hasta que finalmente, después de 1830, se introdujeron en algunas cátedras universitarias por obra de hombres como Klee o Phillips.

Católicos romanos y cristianos separados

El siglo XIX, a consecuencia de este entusiasmo ultramontano, que condujo a un endurecimiento confesional y a un repudio práctico de los cristianos separados de Roma, que se vieron relegados a las tinieblas del marginalismo, llegó al punto culminante de la mentalidad de *ghetto* en la historia de la Iglesia católica. No obstante, en el primer cuarto de siglo tanto la Iglesia católica como las otras confesiones cristianas experimentaron una revivificación de tendencias unionistas, cuyos motivos eran sin embargo diversos. En unos, sobre todo en Alemania y en Holanda, se trataba de manifestaciones del interconfesionalismo adogmático, que en el transcurso del siglo precedente se había desarrollado en círculos que habían entrado en contacto con la ilustración o el pietismo y que había sido reforzado todavía por la propensión romántica a dar la preferencia a la interioridad religiosa frente a los aspectos exactamente definidos del dogma y de la disciplina eclesiástica. Otros no tenían otra meta que la de reunir sobre todo discípulos de Cristo a fin de poder salir mejor al paso a los peligros de secularización de la sociedad moderna y al progreso del racionalismo; otros, que en realidad pertenecían también a veces al grupo que acabamos de mencionar, propagaban la unidad religiosa en Europa[14] como el mejor medio de contrarrestar el progreso de la ideología revolucionaria.

Sin embargo, mientras que algunos, siguiendo las concepciones de la santa alianza, enfocaban esta unidad como una agrupación de todos los cristianos, independientemente de fronteras y de vínculos confesionales, otros, como por ejemplo Bonald, de Maistre y Lamennais en Francia, se trataba de acelerar el *retorno* de las *sectas* separadas a *la unidad católica universal,* ya que, según su modo de ver, la Iglesia romana basada en el principio de autoridad representaba «el único baluarte utilizable contra el ateísmo en la religión y contra el individualismo en la política».

Consideraciones de este estilo fueron de hecho las que motivaron toda una serie de conversiones a la Iglesia romana, sobre todo en Alemania, donde desempeñó cierto papel el entusiasmo por la edad media, como también en la aristocracia rusa. Algunos han creído descubrir aquí los primeros indicios de un movimiento que todavía seguiría propagándose en el transcurso de los años. Hubo incluso quienes — animados probablemente en sus esperanzas utópicas por los rumores tocante a proyectos de aproximación atribuidos a los zares Pablo I y Alejandro I[15] — creían posible la integración de la Iglesia rusa en la romana[16].

También con respecto a los protestantes de Francia, donde incluso bajo el imperio corrieron rumores de una fusión o absorción, apenas si se logró evitar una apologética triunfalista; ejemplo de ello debía ser, para la siguiente generación, la tesis propagada por el catalán Balmes en su obra de cuatro tomos *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1841-44), según la cual el pro-

14. Éste es el título de un artículo de Bonald publicado en 1806. Cf. *Oeuvres* VII, [Bruselas 1845], 164-202).

15. Sobre Pablo I, cf. M.J. ROUËT DE JOURNEL, RHE 55 (1960) 838-863. Sobre Alejandro I, cf. BOUDOU I, 131-139, WINTER, *Russland* II, 205-207, y *Lettres du Général Michaud à Nicolas Ier: L'Unité de l'Église* (1937) 129-133.

16. Igualmente el sacerdote bávaro H.J. SCHMITT, que en 1824 publicó *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurft zur Vereinigung beider Kirchen.* Algún tiempo más tarde, el sacerdote francés L. Bautain entabló una correspondencia de tono muy irénico con dos pensadores rusos (cf. E. BAUDIN, RevSR 2 [1922] 393-410, 3 [1923] 1-23).

testantismo destruye todas las virtudes sociales, mientras que el catolicismo las fomenta. En Irlanda, sin embargo, el obispo Doyle sugirió en 1826 al gobierno poner en marcha los coloquios teológicos entre anglicanos y católicos, que él quería practicar en un espíritu de irenismo y de rivalidad intelectual. Cierto que en Alemania los círculos ultramontanos, en los que se sentía preocupación por tendencias sincretistas y de indiferentismo doctrinal, se cultivó una cierta apologética de controversia; pero diversamente, como por ejemplo en Francfort en torno a Schlegel y al historiador Boehmer, se iniciaron contrariamente a esto diálogos que se continuaron hasta mediados del siglo y mostraron un serio empeño en superar las divergencias en un espíritu que presagiaba ya el ecumenismo moderno [17]. En este mismo espíritu estaba concebida también la obra de Sailer [18], que traspasaba las fronteras del mundo católico y cuyo autor contaba entre sus amigos a numerosos protestantes. La obra eclesiológica de J.A. Möhler [19] fue indudablemente la más fecunda contribución de Alemania a la unión cristiana a comienzos del siglo XIX, aun cuando la mayor parte de sus frutos sólo madurarían en época más tardía. Con la lectura de los padres de la Iglesia había recuperado Möhler un concepto de la Iglesia que hacía tiempo había sido olvidado por la teología; en ella la Iglesia se presenta como una unidad dinámica que engloba todas las diferencias y posee una afinidad interna con todas ellas.

Es verdad que en Roma se seguía con especial interés el movimiento de conversiones que caracterizó los primeros decenios del siglo, como también el hecho de acudir a Roma un número creciente de visitantes no católicos, en lo cual se veía un indicio de la disminución de los prejuicios antipapales. Si bien la sede apostólica habría gustado de verse de nuevo como el centro de la unidad cristiana, se vacilaba antes de tomar medidas que pudiesen provocar descontento en Londres o en San Petersburgo. Cuando en 1822 los griegos, tras la primera sublevación contra los turcos, buscaron el apoyo de Roma, Pío VII no osó inmiscuirse en su asunto [20], y cuando en 1829 Chateaubriand invitó a León XII a ponerse a la

17. Algunos ejemplos en A. MOUCHOUX, *L'Allemagne devant les lettres françaises de 1814 à 1835*, Toulouse 1953, 315-316.
18. Cf. infra, p. 367s.
19. Cf. infra, p. 405.
20. E. DUHAUT-LHÉRITIER, *Histoire diplomatique de la Grèce*, I, París 1925, 208-213.

cabeza de un vasto movimiento por la unidad cristiana mediante algunas concesiones en el ámbito de la disciplina, le respondió el papa: «Primero deben madurar las cosas, y Dios mismo tiene que consumar su obra. Los papas sólo pueden aguardar» [21]. Los papas, en cambio, no vacilaron en proceder contra todo lo que hubiese podido fomentar una confusión pancristiana; ésta fue sobre todo la razón de la actitud negativa de la santa sede frente a las sociedades bíblicas; aquí apareció muy claro que el pontificado de aquel tiempo no quería procurar la restauración de la Iglesia católica por el camino del auténtico ecumenismo.

V. La alianza del trono y del altar en Francia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Sobre la legislación y los discursos palamentarios, véase la bibliografía general. Para esta época existen numerosas memorias e intercambios epistolares (cf. G. DE BERTIER, *La Restauration* 462), especialmente del card. LAMBRUSCHINI, *La mia nunziatura di Francia*, Bolonia 1934, y L. DE CARNÉ, *Souvenirs de ma jeunesse*, París 1872, así como la correspondencia de Lamennais, la cual es, no obstante, bastante discutida (v. la bibliografía del cap. XIV). Los principales periódicos y revistas son: «L'Ami de la Religion et du Roi», «Le Drapeau blanc», «Le Journal des débats», «La Quotidienne», «Le Mémorial Catholique». Se conservan además numerosos opúsculos (véase *Catalogue de l'Histoire de France* de la Biblioteca nacional de París, III, 280-554 y XI, 230-292.

Hay que completar las fuentes con los numerosos documentos no publicados existentes en los Archives Nationales de París (sobre todo la serie F[19]), los archivos de los departamentos y las diócesis, y los archivos vaticanos (v. G. DE BERTIER, *L'histoire religieuse de la Restauration aux Archives du Vatican*, RHEF 38 (1952) 77-89).

BIBLIOGRAFÍA: General: Junto con las obras de SCHMIDLIN PG, I, 178-186, 394-405, LEFLON (328-336, 393-401), DEBIDOUR, *Histoire* II, 325-412, BRUGERETTE I, 1-62, DANSETTE I, 233-284, GURIAN 76-101, DUPEUX 103-129, RÉMOND 25-59, véase sobre todo HistCathFr III, 219-293, CH. POUTHAS, *L'Église de France sous la Monarchie constitutionelle* (Cours de Sor-

21. *Mémoires d'Outre-Tombe*, ed. Garnier, V, 110-112.

bonne), París 1942, y G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, París ²1963, en especial 299-326. Además, E. DE GUICHEN, *La France morale et religieuse sous la Restauration*, 2 vols., París 1911; S. CHARLÉTY, *La Restauration*, París 1921; F. ARTZ, *France under the Bourbon Restauration*, Cambridge 1931; P. DUDON, RHEF 20 (1934) 79-114.

Aspectos peculiares: P. POUTHAS, *Le clergé sous la Monarchie constitutionelle*, RHEF 29 (1943) 19-53; P. BROUTIN, *La piété sacerdotale au début du XIXe s.*, RAM 20 (1939) 158-180; R. LIMOUZIN-LAMOTHE, BLE 55 (1954) 144-163; H. FORESTIER, «Annales de Bourgogne» 28 (1956) 195-203; BURNICHON I; E. PISCITELLI, *Lasmbruschini e alcune fasi della sua attività diplomatica*, RStRis 40 (1953) 158-182; COLAPIETRA 73-74, 371-379, 387-398, 413-417, 431-443; D. ROBERT, *Les Églises réformées en France, 1800-1830*, París 1961; 2 partes, en espec. 446-461. Sobre el movimiento anticlerical, WEILL. *Histoire* 11-55, MELLOR 262-279; R. CASANOVA, *Montlosier et le Parti prêtre*, París 1970.

Cuestiones de enseñanza: R. SEVRIN, *L'Enseignement primaire en France sous la Restauration*, París 1933; GRIMAUD; A. GARNIER, *Frayssinous, son rôle dans l'Université sous la Restauration*, París 1925; id., *Les ordonnances du 16 jouin 1828*, París 1919; R. LIMOUZIN-LAMOTHE, «Annales du Midi» 65 (1953) 457-474, 69 (1957) 259-265; G. DE BERTIER, RHEF 46 (1960) 70-78.

Misiones: E. SEVRIN, *Les missions religieuses en France sous la Restauration*, 2 vols., París 1948-59; A. OMODEO, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, Turín 1946, 11-78; G. RICHARD, «Annales de l'Est», serie 5.ª, 10 (1959) 39-71.

Biografías: Existen numerosas biografías de obispos y fundadores de comunidades religiosas, pero muchas de ellas son poco críticas; entre las que puede utilizar el historiador, véanse CH. BAILLÉ, *Le cardinal de Rohan-Chabot*, París 1904; A. GARNIER, *Frayssinous* (v. antes); J. DISSARD, *Mgr. Ch.-Fr. d'Aviau*, Burdeos 1953; E. SEVRIN, *Mgr. Clausel de Montals, évêque de Chartres*, I, París 1955; J. LEFLON, *E. de Mazenod*, II, París 1960; A.P. LAVEILLE, *Jean-Marie de Lamennais*, 2 vols., París 1903.

Monografías: sólo algunas se relacionan con acontecimientos *locales*. V.P. GENEVRAY, *L'Administration et la vie ecclésiastique dans le grand diocése de Toulouse*, Toulouse 1943; P. GUILLAUME, *Essai sur la vie religieuse dans l'Orléanais de 1801 à 1878*, Orleans 1959; P. LEUILLOT, *L'Alsace au début de XIXe s.*, III, París 1960, en espec. 1-154; J. VIDALENC, *Le département de l'Eure sous la Monarchie constitutionelle*, París 1952, en espec. 546-602; P. HUOT-PLEUROUX, *Le recrutement sacerdotal dans la diocèse de Besançon de 1801 à 1960*, Besançon 1966; M. FAUGERAS, *Le diocèse de Nantes sous la Monarchie censitaire*, 2 vols., Fontenay 1964.

La historia eclesiástica de la restauración en Francia — enfocada durante largo tiempo sólo a través del prisma deformante de apasionamientos ideológicos — ha venido a ser, poco a poco, objeto de auténticos trabajos científicos. Éstos, si bien constatan las ingenuas e ilusorias aspiraciones de un clero que creía poder recobrar con el apoyo de la nobleza dominante la posición privilegiada de que gozaba antes de 1789, pero que a los ojos de las clases pujantes se había comprometido por su inteligencia con la reacción política y social, sin embargo ilustran al mismo tiempo la labor constructiva — eclesiástica e intelectual — de estos 15 años, que fue coronada con un éxito duradero.

La restauración del Estado católico

«El trono de san Luis sin la religión de san Luis es una idea absurda.» Esta afirmación de Chateaubriand, que rompe con el ideal de aquellos que en el siglo XVIII trataban de dar nueva vida a la institución monárquica mediante una transformación conforme al modelo de los enciclopedistas, responde a una mentalidad que se extiende mucho más allá de los círculos de emigrantes. Mientras que algunos, por convicción religiosa (durante las tribulaciones de la revolución se habían convertido muchos a la religión) pensaban que el primer deber de un soberano era el de conducir a sus súbditos a Dios, otros, en cambio, en base a su realismo político, llegaron a la convicción de que la mejor protección del trono reside en la fuerza social que representa el catolicismo. Mediante la integración de su filosofía política y social de la contrarrevolución en una perspectiva religiosa, se unían para trabajar en común en el restablecimiento del antiguo sistema eclesiástico, de una Iglesia fuerte y respetada en un Estado oficialmente cristiano. Esta política, sin embargo, sostenida por los ultras hasta sus últimas consecuencias, debía tomar en consideración liberal, que si bien estaba escasamente representada en el parlamento, gozaba de fuertes posiciones en el país. Así pues, quedó intacto el código civil de orientación individualista y liberal, que por tanto determinaría durante un siglo la vida religiosa y moral del país, entre otras cosas mediante la aceleración del control de la natalidad, que se había

iniciado en el siglo precedente. En diferentes terrenos era necesaria muy en general una política de equilibrio. Por esto, no obstante la moderación practicada por la mayoría de los obispos concordatarios, numerosos prelados y sobre todo periodistas católicos lamentaban en términos a veces exasperados la debilidad del gobierno tocante al apoyo de la Iglesia. De hecho, no obstante, y de derecho se otorgaban a la Iglesia considerables ventajas por parte del gobierno.

Luis XVIII, inmediatamente después de su regreso el año 1814, elevó de nuevo el catolicismo a religión del Estado y adoptó diferentes medidas (como, por ejemplo, la obligación de santificar el domingo). Además, se iban abriendo paso tendencias en favor de la abolición de la libertad religiosa, así como de la restitución de los bienes del clero. El año siguiente la cámara llamada *chambre introuvable,* porque desbordaba todas las expectativas del partido legitimista) prohibió el divorcio y trató de devolver al clero las funciones del registro civil y de confiarle de nuevo la educación nacional. Al mismo tiempo, por manejos de los representantes de la *Petite Église,* que inspiraban la entera política de la primera restauración, se pusieron en marcha negociaciones secretas que debían conducir a la anulación del concordato de 1801 y a la vuelta a las disposiciones del concordato de 1516, así como a la reerección de las antiguas diócesis suprimidas y a la renovación del episcopado nombrado por Napoleón. Pío VII y los *zelanti* de su contorno perseguían un nuevo acuerdo más favorable para la Iglesia, que diera lugar a la supresión de los llamados artículos orgánicos. La santa sede, sin embargo, quería evitar dar con ello la sensación de haberse equivocado y de desaprobar ahora sus negociaciones con el usurpador, ni tampoco quería volver sin más al antiguo estatuto de la Iglesia de Francia, demasiado apegada al galicanismo. Además, Consalvi enjuiciaba con gran excepticismo la conveniencia de una contrarrevolución de tan vasto alcance. Al cabo de tres años de arduas negociaciones, el 11 de junio de 1817 se llegó a un compromiso, el cual, pese a la imprecisión intencionada de muchas de sus estipulaciones, en conjunto significaba un triunfo para Roma y volvía a erigir 42 de las diócesis suprimidas [1]. Pero la reacción

1. Texto MiscMercati I, 597-601.

de los juristas galicanos y de la opinión liberal fue tal, que el gobierno hubo de renunciar a someter el acuerdo a la aprobación por las dos cámaras; con ello vino a hallarse en una situación muy espinosa frente a Roma. La hábil mediación del hijo de Portalis y la promesa del rey de ir elevando el número de las diócesis de 50 a 80 (que se realizó a partir de octubre de 1822) indujeron a Pío VII a renunciar a un nuevo concordato. Se volvió al concordato de 1801, que así, paradójicamente, resultó salvado por las excesivas exigencias de los ultras.

El fracaso del concordato de 1817 se explica por el hecho de que, en aquellos años, Luis XVIII, por consejo de Decazes, trataba de reconciliarse con la opinión liberal, de modo que el gobierno, no obstante su buena voluntad por mejorar la situación material y jurídica de la Iglesia católica, trató en primer lugar de salvaguardar la independencia del Estado con respecto al clero, con lo cual se vio impedida la plena realización del programa de los ultras. Tras el asesinato del príncipe heredero (13 de febrero de 1820) volvió, sin embargo, a cobrar nuevo ímpetu la resistencia del clero y de la nobleza. Ésta se expresó sobre todo en regateos con los protestantes, luego en la ley de prensa de marzo de 1822, que prohibía bajo sanciones penales los ultrajes contra la religión, y en un creciente influjo de la Iglesia en la escuela. Esta reacción se intensificó todavía más con la elevación al trono de Carlos X (septiembre de 1824), prototipo del emigrante convertido a la religiosidad, que «expió los irreflexivos extravíos de su juventud con los irreflexivos ejercicios de devoción de su edad avanzada» (Dansette) y cuya coronación en Reims apareció como un símbolo y un programa.

Esta política clerical fue apoyada por la prensa religiosa, que llevó todavía mucho más lejos sus exigencias, como también por la sociedad secreta ultramonárquica y religiosa, una especie de contramasonería, que se llamó *Association des bannières* o Caballeros de la fe [2]. Su supremo objetivo era el servicio a la religión y a la monarquía. Sin embargo, no tardaron en infiltrarse cierto número de elementos ambiciosos en su seno. Durante los primeros años de la restauración ejerció un secreto gobierno en regla y hasta 1826,

2 Cf. p. 379.

año de su disolución, no contenta con procurar la plena cristianización de las instituciones mediante reformas legales, trabajó incansablemente para la conquista de la administración, cubrió con sus correligionarios todos los puestos de influencia y dio a entender claramente que, para ella, el celo religioso era el prerrequisito más importante para la investidura de cargos de influencia.

Consolidación de la jerarquía eclesiástica

Paralelamente a esta acción pública tan discutible, que muy pronto se volvió contra la misma Iglesia a la que pretendía servir, de forma menos espectacular, pero mucho más provechosa, se desarrolló la obra de reconstrucción propiamente eclesiástica, comenzada en 1801.

Esta obra se llevó a cabo bajo la dirección de un episcopado que, a causa de las vacantes producidas por defunción, así como por la creación de 30 nuevas sedes, podía ser depurado rápidamente (de 90 obispos nombrados entre 1815 y 1830, 70 pertenecían a la nobleza). En términos generales, estos obispos de la restauración, escogidos por la *grande aumônerie* sobre todo en los círculos de emigrantes y de entre los sacerdotes que habían opuesto resistencia a Napoleón, se distinguían sin embargo sensiblemente de los obispos del *ancien régime*. Análogamente a los obispos napoleónicos, eran primordialmente administradores probos, aunque tenían demasiado poco contacto con su pueblo y sus sacerdotes; demasiado ancianos, eran de costumbres irreprochables y desempeñaban los deberes de su cargo con celo, aunque no siempre con inteligencia. Dupanloup, versado en la materia, alababa el celo de estos obispos para la recuperación de posiciones perdidas, mientras que Foisset deploraba la falta de iniciativas pastorales adaptadas a la situación («No se emprendió nada para impedir que el siglo XIX fuera una continuación del XVIII.») En vista de una sociedad incapaz de reconocer que el cuarto de siglo pasado distaba mucho de haber sido un mero episodio, aquel episcopado no estaba en modo alguno a la altura de la situación.

Una de las tareas más importantes era remediar la falta de sacerdotes, y en este aspecto se lograron éxitos considerables. Con la

ayuda del gobierno, que proporcionó sumas relevantes[3] destinadas a la creación de becas para seminaristas y para una mejor retribución del clero, en pocos años lograron los obispos dominar la crítica situación existente. Mirando las cosas superficialmente, el número de 36 000 sacerdotes en Francia en 1814, aun representando sólo la mitad de los existentes en 1789, puede parecer suficiente para una población de 30 millones de habitantes; hay, sin embargo, que tener en cuenta que muchos de aquellos sacerdotes eran ya muy ancianos (sólo el 4 % no llegaban a los 40 años). Las medidas tomadas para remediar este estado de cosas contribuyeron a mejorar la situación. El número de ordenaciones fue aumentando año tras año (918 en 1815, 1400 en 1820, 1620 en 1825, 2357 en 1830; esta última cifra representó un punto culminante absoluto que ya no se llegó a rebasar). La media de edad del clero bajó, y a partir de 1825 se registró un ligero aumento del número de sacerdotes.

El joven clero, la mayor parte de origen campesino, se sintió a veces atraído por una carrera adornada de un nuevo prestigio por el Estado; sin embargo, un Juan María Vianney[4], nombrado en 1818 párroco de Ars, no era ni con mucho el único que tomaba en serio sus deberes pastorales. Muchos sacerdotes procedían de familias de fuerte tradición religiosa, que habían pasado por las pruebas de la revolución, y se sintieron llamados al contacto con sacerdotes inflexibles y severos de la resistencia. En los seminarios reorganizados, donde todavía predominaba el influjo de San Sulpicio, recibían una sólida formación ascética que proporcionaba a los sacerdotes franceses un nivel relativamente elevado en comparación con los de los países vecinos. Algunos obispos trataron, además, de mantener este nivel mediante la organización de días de retiro y de conferencias sacerdotales. Sin embargo, en cuestiones de cultura humanística y hasta teológica, la formación de estos sacerdotes, incluso en las ciudades, no parecía rebasar la mediocridad; esto se explica por el modesto nivel de los estudios en los

3. El presupuesto de la Iglesia se fue elevando poco a poco de 12 a 33 millones al año. Al mismo tiempo también se incrementaron considerablemente las donaciones de los fieles (42 millones frente a 2,5 millones durante el imperio) y fueron favorecidas por la ley de 2 de enero de 1817, que permitió la compra de inmuebles y la aceptación de legados.

4. R. FOURREY, *Le curé d'Ars authentique*, París 1964.

seminarios y por la total destrucción de los estudios medios eclesiásticos por la revolución [5]. Bautain y Lamennais y los pocos sacerdotes que se reunían en torno a ellos eran raros y además autodidactas, con todas las insuficiencias resultantes de esta circunstancia [6]. Los obispos que, como Trévern en Estrasburgo, trataron de salir al paso a aquella situación desventajosa, en un tiempo de extraordinaria ebullición intelectual, eran más bien excepciones.

Bajo este respecto, los sacerdotes regulares no podían compensar las deficiencias del clero, ya que entre las antiguas órdenes intelectuales sólo los jesuitas destacaban en la Francia de la restauración. Éstos eran todavía pocos en número y estaban totalmente acaparados por la reorganización de sus colegios y por las misiones populares. Las congregaciones, en cambio, que se dedicaban a la escuela elemental y al cuidado de los enfermos, se hallaban en pleno florecimiento, principalmente en el este y sudeste del país y todavía más en el oeste. En 1815 había ya 14 226 religiosas, repartidas en 43 congregaciones con 1829 casas, y en 1830 eran 24 995 de 65 congregaciones con 2875 casas. El rápido crecimiento de las congregaciones locales [7], explicable por el aislamiento en que todavía vivían algunas provincias, por el empeño de los obispos en mantenerse señores en sus territorios y por la estrechez de miras de algunos fundadores, acarreó lamentablemente un gran despilfarro de energías. También entre los hermanos consagrados a la escuela, que se hallaban igualmente en pleno desarrollo, podían registrarse numerosas fundaciones locales; aquí, sin embargo, reinaba mayor unidad. Tres congregaciones destacaban por una actividad especial: el instituto de los *Frères de l'instruction chrétienne*, de Ploërmel, en Bretaña [8], fundado en 1820 por Jean-Marie de Lamennais; los maristas, fundados en la misma época por Marcellin Champagnat en la región de Lyón, y sobre todo los Hermanos de las Escuelas cristianas, que no habían desaparecido nunca del todo y cuyo contingente se había cuadruplicado en 15 años. Tras estas congregaciones reconocidas oficialmente *(d'utilité publique)* emergían de nuevo cautamente — no obstante la desaprobación de ciertos obispos galicanos, que se oponían a toda reglamentación excepcional — y al margen de la ley [9] antiguas congregaciones; otras se constituían de nuevo, sin cuidarse demasiado de la legislación regalista adoptada por Napoleón, que el gobierno no osaba suprimir, aunque atenuaba sus efectos, especialmente con una ley de 1825, que por su carácter moderado subsistió hasta fines del siglo.

5. Cf. p. 408ss (cap. XIV).

6. Sobre Bautain, cf. cap. XV, p. 408s; sobre Lamennais, cf. bibl. p. 375. Sobre el movimiento lamennaisiano cf. también 411-415, 440-444.

7. Lista, incompleta, en NRTh 82 (1960) 609-610; sobre las congregaciones de hermanos, cf. ibid. 612.

8. H.C. Rulon - Ph. Friot, *Histoire des méthodes et des manuels scolaires utilisés dans l'Institut des Frères de Ploërmel*, París 1962.

Tentativa de reconquista de la sociedad y reacciones anticlericales

Ventajas administrativas y legales para el clero, elección unilateral de los funcionarios, reorganización de las estructuras eclesiásticas, todo esto apuntaba en parte a la consolidación de la monarquía; en la mente de la Iglesia, sin embargo, el primer objetivo seguía siendo la recristianización de la sociedad. Dado que sólo disponemos de pocas monografías, no es posible fijar con exactitud el grado de descristianización en la Francia del año 1815. Sin embargo, en general se puede decir lo siguiente: A pesar de la renovación religiosa que siguió al concordato de 1801, las continuas guerras, el sistema de difamación que se había desarrollado desde el desacuerdo de Napoleón con el papa, y el descontento que había surgido de las torpezas de la primera restauración y de su explotación desenfrenada durante los cien días, habían puesto a la Iglesia en una situación verdaderamente difícil. Naturalmente, la situación variaba mucho según las regiones. Mientras que, por ejemplo, en Périgueux ya no quedaba ningún habitante masculino que practicara religiosamente, la población de Marsella era todavía muy religiosa, y mientras que ciertos departamentos rurales, como Yonne o Charente, arrojaban ya un número considerable de niños sin bautizar, otros, en cambio, estaban todavía escasamente afectados por tales fenómenos; esto ocurría sobre todo en determinadas regiones

9. Es variable la actitud de las autoridades locales según las regiones y el tiempo. Véase, por ejemplo, F. Tavernier, *L'affaire des capucins à Aix et à Marseille*, «Provence historique» 8 (1958) 235-264.

marginales, como, por ejemplo, el Norte, la Vendée y Anjou, Aquitania, Provenza, el Franco-Condado, Lorena y Alsacia. En general se puede decir que la vieja aristocracia, así como algunas personas cultas, propendían a volver a la antigua fe, mientras que las profesiones liberales y los notables de provincias continuaban en franca hostilidad con el clero, y en el mundo del comercio y de la industria estaba generalmente propagada la indiferencia religiosa. Por el contrario, la masa del pueblo siguió adicta a las usanzas cristianas no sólo en el campo, sino también en muchas ciudades de provincias. Sin embargo, había una profunda ignorancia religiosa, la moral había decaído sensiblemente y la práctica de los sacramentos había desaparecido casi totalmente, sobre todo entre los hombres [10]. Las masas estaban además influenciadas por la prensa librepensadora que se leía en voz alta en las tabernas, así como por la mala literatura de pacotilla propagada por vendedores ambulantes. En una palabra: la situación era, si ya no tan catastrófica, como podía leerse en algunas pastorales, por lo menos inquietante. Juntamente con el amplio movimiento de las obras apostólicas, del que se volverá a hablar más adelante [11], la Iglesia de Francia contaba sobre todo con dos recursos importantes para recuperar aquella sociedad que amenazaba con escabullírsele: la educación cristiana de la juventud y las misiones populares para los adultos.

Por la convicción de que la recristianización del pueblo debe comenzar en la escuela elemental se explica la actitud hostil del clero frente a la «instrucción mixta» [12], como también el florecimiento de las congregaciones enseñantes arriba mencionadas. Su acción quedó facilitada mediante diversas medidas legislativas que asignaban al clero un papel importante en la organización de las escuelas municipales, principalmente mediante el edicto de 2 de abril de 1824, que sometía al control de la Iglesia toda la enseñanza elemental. Pero la Iglesia se interesaba sobre todo por las escuelas de segunda enseñanza, en los que se educaba a la futura clase dirigente. Se habría visto con gran satisfacción que la restauración hubiese devuelto a la Iglesia el monopolio de la enseñanza que, una vez perdido con la revolución, había sido asignado por Napoleón a la universidad. Este cambio no podía, sin embargo, efectuarse de la noche a la mañana. En adelante se procuró, aparte de la organización de una enseñanza secundaria puramente eclesiástica emprendida con connivencia de las autoridades y desarrollada al margen de la enseñanza estatal [13], dar sobre todo a esta última un carácter oficialmente religioso mediante una serie de disposiciones sucesivas. Se impuso la obligación, no sólo del catecismo, sino también de la misa cotidiana y de la confesión semanal; los capellanes alcanzaron gran autoridad; se emplearon, aunque en casos relativamente raros, algunos medios de presión con los jóvenes protestantes. Luego, Frayssinous, que desde 1822 se hallaba al frente de la enseñanza, procuró depurar las universidades y reemplazó, sobre todo en los puestos más importantes, a profesores cuya postura religiosa o monárquica parecía sospechosa, por clérigos (139 directores entre 309 y 66 profesores de filosofía entre 80 eran clérigos en 1818). Esta depuración de la universidad pareció dar buenos resultados en algunas ciudades menores, pero en muchas partes, sobre todo en París, fue un fracaso total: hipocresía por parte de los profesores y exasperación de los alumnos, que al abandonar aquellos institutos regios eran más hostiles a la religión que a su ingreso. Por la convicción de este fracaso, por lo menos parcial, del sistema proteccionista se explica también el éxito que coronó la acción de Lamennais en favor de la escuela libre [14], no obstante los recelos de la mayoría de los obispos, para quienes todo lo que en algún modo tuviera relación con el liberalismo era sospechoso por principio.

Por lo que atañe a las misiones populares, el método, que se remonta al siglo XVII, había vuelto a estar en uso ya bajo Napoleón, quien sin embargo lo suprimió al cabo de algunos años. En 1816 fue utilizado de nuevo con intensidad hasta entonces

10. La situación es especialmente mala en París. El nuncio Macchi escribía en 1826: «En París, escasamente un octavo de la población practica su religión, y se duda si hay en la capital 10 000 cristianos practicantes».

11. Cf. infra cap. XIV, p. 377-381.

12. Cf. R. LIMOUZIN-LAMOTHE, BLE 57 (1956) 71-83.

13. Seminarios menores, en los que junto con futuros sacerdotes se aceptaban también jóvenes que querían seguir una carrera liberal; escuelas privadas organizadas por párracos; incluso institutos erigidos por religiosos, que por el decreto de 27 de febrero de 1821 fueron autorizados para impartir los mismos grados que los institutos regios. Se temía efectivamente la dañosa influencia que muchos institutistas procedentes de círculos liberales o progresistas pudieran ejercer sobre los niños de las familias cristianas.

14. Cf. p. 386s.

desconocida. Se fundaron diversas sociedades de misioneros diocesanos (en el sur, en Lyón, en Besançon, en Tours), la principal de las cuales era la de los *Prêtres des missions de France* de J.-B. Rauzan, de Burdeos. Algunas órdenes religiosas, los jesuitas, lazaristas, montfortianos, o sacerdotes independientes participaban en este apostolado. Estos celosos apóstoles, apoyados por la mayoría de los obispos y del clero parroquial, y a veces también por las autoridades civiles y militares, no desperdiciaron posibilidad alguna para actuar de manera espectacular con el fin de sacudir de su sopor a los incrédulos y reanimar la vida espiritual de los cristianos rutinarios, aunque también al mismo tiempo para estimularlos a la lealtad a los Borbones, ya que ellos mismos estaban convencidos de la solidaridad entre la monarquía y la religión. Esta reiterada confusión entre política y religión era un grave error sobre todo en un país dividido ideológicamente, y los misioneros hicieron resaltar con frecuencia, todavía más claramente, las divergencias existentes, en lugar de procurar acercar los espíritus. Su actitud provocativa para con los incrédulos, sus sermones sobre el restablecimiento de los bienes nacionales, sus improperios contra las fiestas de baile, así como sus autos de fe contra malos libros, que recordaban de forma desagradable a la inquisición, exasperaban a una minoría influyente y en definitiva fueron la razón del repudio que acompañaba a aquellas misiones, como también de la violenta reacción que después de 1830 se produjo contra las cruces de misión, con cuya erección teatral solían finalizar las ceremonias. Sin embargo, en un examen objetivo de la situación misionera, hay que reconocer que ésta registró — por lo menos inmediatamente — un éxito relativo. Aunque apenas si ejerció influjo en los círculos instruidos y hasta con sus excesos aumentó la hostilidad de éstos. Sin embargo, entre el pueblo sencillo, contribuyó en muchos lugares a retardar algún tiempo el proceso de secularización, aunque con excesiva frecuencia se cargaba el acento más sobre la pertenencia al orden católico profesada públicamente, que sobre la práctica ordenada de la fe. En algunos casos los misioneros, antes de despedirse, organizaban una obra de perseverancia, cuya actividad persistió todavía largo tiempo. Desde luego, no se logró el fin general de una efectiva recristianización de Francia; sin embargo, hay que tener en cuenta que, no obstante las apariencias, el número de misiones fue en realidad muy reducido: unas 1500 en 15 años, es decir, quizá 100 en un año, siendo 36.000 el número de las parroquias.

La erupción de odio y de violencia que el año 1830 acompañó la caída de los Borbones era sencillamente resultado de la creciente excitación de una oposición de quince años. La política provocante y desacertada de los ultras, que identificaban religión y contrarrevolución y querían subordinar el Estado a la Iglesia, suscitó la rivalidad de la Francia joven, que se hallaba en trance de traspasar el umbral de la edad adulta y que no había conocido el antiguo régimen, como también la de los sobrevivientes del antiguo parlamentarismo galicano. Los liberales formaban sólo una minoría, pequeña, sí, pero muy dinámica; éstos, por una hostilidad progresista contra la religión y con la intención de herir así también al trono, solidario con la reacción clerical, procuraban con todos los medios minar la actividad del clero. Se propagaban entre la pequeña burguesía y hasta en las aldeas más remotas, ediciones baratas de los enciclopedistas: 2 740 000 ejemplares de 1817 a 1824, o sea, mucho más que en todo el siglo XVIII [15]. La prensa liberal informaba diariamente a sus lectores sobre testimonios de la intolerancia o sobre escándalos del clero. El panfletista Paul-Louis Courrier y el cancionista Béranger apoyaban con su talento esta lucha encarnizada. Una solicitud generalizada por el mantenimiento de la primacía del Estado frente a la Iglesia, opuesta al partido de los sacerdotes, les granjeaba el apoyo de la corriente moderada de los monárquicos constitucionales, que gozaban de gran influjo en la cámara de los pares, en la academia, en la magistratura y en la universidad. Además, la inquietud de los epígonos de la tradición jansenista ante la actividad cada vez mayor de las congregaciones ultramontanas, movió algunos galicanos a adherirse a la oposición anticlerical. Incluso un viejo noble católico, el conde de Montlosier, que era un fanático galicanista, se puso en 1826 al frente de la campaña contra los jesuitas, que para muchos eran el símbolo de la sumisión del Estado al pontificado.

15. Cifras exactas en «Le Mémorial catholique», de mayo de 1825 (III, 261-299).

La disolución de la mayoría ultramonárquica en las elecciones de 1827 y el relevo del gabinete Martignac por Villèle garantizó a este empeño un primer triunfo, con el edicto de 21 de abril de 1828, que volvió a retirar a los obispos parte de los poderes de 1824 relativos a la escuela elemental, y sobre todo con el edicto de 16 de junio, que excluía de la enseñanza a los miembros de las órdenes no autorizadas y organizó los pequeños seminarios de forma que no pudiesen convertirse en institutos de segunda enseñanza. Estas medidas eran desde luego restringidas; sin embargo, la oposición saltaba de júbilo: «Se ha roto el cetro de la inquisición». Si bien los jesuitas se dispersaron sigilosamente, el episcopado, en cambio, azuzado por la prensa de derechas, comenzó a reaccionar con firmeza. León XII, no obstante, hábilmente influenciado por el embajador de Carlos X, no quiso agravar todavía más las dificultades de un soberano tan devoto a la Iglesia y exhortó a los obispos a condescender, satisfecho, al mismo tiempo, por la ocasión que se le brindaba de ejercer su autoridad pontificia sobre el alto clero francés. Además, el gobierno se mostró tolerante en la aplicación de la ley [16]. Con todo, esta primera derrota del partido de los sacerdotes distó mucho de acallar a la oposición liberal; por el contrario, la excitó todavía más.

Balance de la restauración

El celo de los ultras y del partido de los devotos, con frecuencia mal aconsejado por la nunciatura, no consiguió grandes resultados para la Iglesia a nivel de las instituciones. «Cada vez que se creía poder rebasar los límites trazados bajo presión en tiempos de Luis XVIII, poniendo la esperanza en una contrarrevolución social y religiosa, había que volver total o por lo menos aproximadamente a la solución napoleónica de la distinción entre las esferas de soberanía de la Iglesia y del Estado, ya que tal solución era a todas luces la que mejor respondía a la situación del país modificada por la revolución» [17]. La violencia de la reacción anticlerical, que todavía se intensificó durante los 15 años de la restauración, y la lamentable mentalidad de la juventud estudiosa que había sido formada en los institutos regios sujetos al fuerte influjo de la Iglesia, bastaban para mostrar la nulidad de una política que creía poder modificar la mentalidad religiosa de los franceses, poniendo a disposición de la Iglesia el mecanismo administrativo centralizado creado por Napoleón. A las inconsideradas exigencias del clero, incapaz de analizar las causas sociológicas de la indiferencia religiosa de las masas populares o los verdaderos motivos de la irreligiosidad en los círculos intelectuales, vino a añadirse el imprudente recurso a los poderes seculares, con lo cual el clero se comprometió con el partido reaccionario. Con ello se infligió a la Iglesia un daño duradero.

No obstante, como ya lo hemos visto, el balance de la restauración bajo el respecto religioso no es en modo alguno negativo. Se llevó a cabo una importante labor de reconstrucción religiosa, de la que dan testimonio el rápido incremento de las ordenaciones sacerdotales, las innumerables fundaciones de órdenes consagradas al cuidado de los enfermos y a la enseñanza, la progresiva reorganización de la vida tradicional en las parroquias, el florecimiento de obras de caridad o de un apostolado a cuyo servicio se puso una élite de seglares, y finalmente numerosos casos de vuelta a la fe y a la práctica religiosa. En estos resultados no todo era meramente superficial, y la violencia de la reacción de los enemigos de la Iglesia parece confirmar todavía que Francia era en el año 1830 más cristiana que en 1815. No se debe, sin embargo, olvidar que la ayuda y protección del gobierno fue lo que hizo posible la reconstrucción de la Iglesia en Francia y, por lo menos en provincias, una importante y duradera transformación del clima espiritual. Así es posible preguntarse con razón, con G. de Bertier: «Sin estos 15 años de reconstrucción y de reconquista, ¿habría podido Francia mantener y desarrollar su entusiasmo por el servicio de caridad y el apostolado en la medida en que esto ocurrió durante el siglo XIX?» [18]. Un entusiasmo cuya irradiación a Europa y al mundo entero tuvo gran importancia

16. En Marsella, por ejemplo, todo continuó como antes (J. LEFLON, *Mazenod* II, 332-333). Igualmente en Lyón, donde las autoridades sólo bajo la monarquía de julio urgieron la ejecución de las disposiciones (C. LATREILLE, «Revue d'histoire de Lyon» 11 [1912] 5-25).

17. HistCathFr 250.

18. *La Restauration* 324

y justifica el puesto que los historiadores asignan a las diferentes manifestaciones de la vida católica de este país.

VI. El antiguo régimen en el sur de Europa

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *1. Italia:* Schmidlin PG, I, 186-196, 425-426, 500-501; Leflon 322-325, 402; S. Fontana, *La controrivoluzione cattolica in Italia, 1820-1830,* Brescia 1968, en espec. 211-344; L. Bulferetti, *La Restaurazione 1815-1830,* en *Storia d'Italia,* III, Turín 1959, 361-504; Spini 70-152.

Reino de las Dos Sicilias: W. Maturi, *Il concordato del 1818,* Florencia 1929, que hay que completar con L. Pásztor, AHPont 6 (1968) 226-231; R. Romeo, RSIt 67 (1955) 402-408; G. Catalano, *I Borboni e la manomorta ecclesiastica di Sicilia,* «Il diritto ecclesiastico» 59 (1948) 198-213; G.M. Monti, *Chiesa e Stato,* I, Milán 1939, 355-405 (sobre la revolución de 1820-1821).

Toscana: P. Pieri, *La Restaurazione in Toscana, 1814-1821,* Pisa 1922, en espec. 79ss.; A. Aquarone, RStTis 43 (1956) 18-21; P. Barbaini, *Problemi religiosi del Risorgimento in Toscana,* Turín 1961, 58-69.

Los ducados: D. Corsi, RSTI 7 (1953) 256-266.

Reino lombardo-veneziano: Maass IV y V, Viena 1957 y 1961; C. Castiglione, *Gaysruck e Romili,* Milán 1938; G. Mantese, AHPont 4 (1966) 259-280.

Piamonte: G. Pellicia, *Il concordato del 17 luglio 1817,* «Palestra del clero» 32 (1953) 1173-83, 1243-54, 33 (1954) 36-54 (nuevos documentos), R. Colapietra, *Le relazioni tra Roma e Torino sotto Leone XII,* «Rassegna di politica e di storia» 12 (1966) 23-32; P. Stella, *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese,* Turín 1959; L. Berra, «Bolletino della Società per gli studi storici nella provincia di Cuneo» 36 (1955) 18-59.

2. *España:* De las obras mencionadas en la bibliografía general, véase Schmidlin PG, I, 200-203, 427-428; J.A. Díaz Merino, *Colección eclesiástica española,* 14 vols., Madrid 1823-24 (documentos que se refieren a la política religiosa del gobierno liberal de 1820 a 1823); P. Leturia, HJ 46 (1926) 233-332; M. Pinto-Vieites, *La política de Fernando VII entre 1814 y 1820,* Pamplona 1958; M. Artola Gallego, *La España de Fernando VII,* Madrid 1968; J.S. Laboa, *Doctrina canónica del Dr. Villanueva. Su actuación en el conflicto entre la S. Sede y el gobierno de España, 1820-1823,* Vitoria 1957, cf. al respecto «Revista española de derecho canónico» 12 (1957) 747-761; J.M. Cuenca Toribio, *D. Pedro de Inguanzo y Rivero (1764-1836), último primado del antiguo régimen,* Pamplona 1965; id., *La Iglesia española en el trienio constitucional,* HS 18 (1965) 333-364; id., «Ius Canonicum» 10 (Pamplona 1970) 412-425; A. Rodríguez Eiras, *La Junta apostólica y la restauración realista en Galicia,* «Cuadernos de estudios galegos» 22 (1967) 198-220; A.C. Jemolo, *Il conte Solaro della Margarita ed il nunzio Tiberi,* «Atti della Reale Accademia di Torino» 77 (1941-42) 119-143; Colapietra 379-387, 399-402; *Informes sobre el Estado de España, 1825,* publicado por F. Suárez, Pamplona 1966.

Sobre el fin de la inquisición española: L. Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición,* Madrid 1969; M. Defourneaux, «Annales hist. de la Révolution française» 35 (1963) 160-184; A.C. Jemolo, «Atti della R. Accad. di Torino» 76 (1940-41) 433-458.

Portugal: Además de F. de Almeida (bibliografía general), en espec. IV/2, 205-289, véase Schmidlin PG, I, 205-206, 428-429.

Estados italianos

Después de terminado el interludio napoleónico, más o menos prolongado según las regiones, Italia volvió a significar un concepto geográfico. Se dividía en ocho estados particulares: el reino de Piamonte-Cerdeña, al que se añadió la antigua república de Génova; el reino lombardo-veneziano, que era parte de las posesiones de los Habsburgo; el ducado de Parma, Módena y Lucca, así como el gran ducado de Toscana, nominalmente independientes, pero en realidad protectorados austríacos; el Estado de la Iglesia; el reino de las Dos Sicilias o Nápoles.

El problema de la falta de sacerdotes, que se planteó en Francia con toda agudez, no existía en Italia, ya que aquí se seguía registrando la antigua sobreabundancia de clero. Su calidad, sin embargo, dejaba con frecuencia bastante que desear. En el sur del país muchos sacerdotes habían elegido la sotana únicamente porque ésta era en el pueblo la condición para alcanzar un puesto de educador o bien para poder consagrarse tranquilamente a sus estudios. En Italia central la nobleza rural tomaba con frecuencia

como administradores a sacerdotes que gozaban de alguna prebenda. En el Estado de la Iglesia, Sala lamentaba la ociosidad de muchos sacerdotes que no tenían propiamente ningún quehacer. En el norte del país, en cambio, donde los obispos tenían empeño en mejorar los seminarios y, como Lambruschini en Génova, habían comenzado por organizar ejercicios y días de retiro para sacerdotes, se hallaba el clero a un nivel francamente más elevado; sobre todo en el Piamonte hay que asociar a un Giuseppe Cottolengo o a un Pio Lanteri cierto número de emuladores menos conocidos.

Otros problemas, en cambio, surgieron en toda su gravedad: fijación de las relaciones entre la santa sede y los nuevos gobiernos; adaptación de los límites de las diócesis (que asumieron la forma todavía vigente en la actualidad) a las modificaciones territoriales; reglamentación de las cuestiones surgidas por la nacionalización de los bienes de la Iglesia y la supresión de los conventos durante la dominación francesa; reconquista de los espíritus influenciados por el jansenismo antirromano del siglo XVIII y luego por las ideas liberales que propagaron los franceses.

En el espacio de pocos años pudo llevarse a término satisfactoriamente la reorganización institucional gracias a una serie de convenios concluidos no sin dificultades. Si bien incluso en círculos gubernamentales se contaba con la influencia del clero para llevar a cabo la obra contrarrevolucionaria, no se tenía sin embargo la menor intención de renunciar a la vieja legislación de impronta regalista. Se produjo incluso, como acertadamente observó Romeo, «una evolución del cesaropapismo del siglo XVIII a una forma de jurisdiccionalismo secular de cuño napoleónico». Consalvi, contra todos los reparos formulados por los *zelanti*, acabó finalmente por aceptar una serie de concesiones a esta mentalidad, por haber visto en ello el carácter inamovible de una sociedad que, con ser tan reaccionaria, no quería sin embargo recaer en el espíritu de la edad media. Además, de esta política de concordia surgieron para la Iglesia, mirada en conjunto, también verdaderas ventajas.

El rey Fernando I, inmediatamente después de su regreso a Nápoles, solicitó negociaciones con vistas a un concordato. Éstas se revelaron especialmente difíciles, ya que los *zelanti* romanos,

en su anacrónica presunción, querían ver de nuevo confirmada la feudal dependencia de la monarquía con respecto a la santa sede, y formulaban condiciones inadmisibles a un Estado en el que la tradición jurisdiccionalista de un Giannone había sido reforzada por la burocracia de la época de Murat. Bajo la presión que ejerció en la corte el partido projesuítico, así como por la actitud conciliante de Consalvi, las negociaciones pudieron, con todo, llevarse a buen término el 13 de febrero de 1818 [1]. Igual que el concordato de 1801 con Francia, también éste hizo concesiones a las ideas modernas (fin de la situación de privilegio de los bienes de la Iglesia, restricción de la jurisdicción eclesiástica, reestructuración de las diócesis demasiado pequeñas [2], disminución de los días festivos), como también a las tendencias regalistas (derecho de nombramiento de los obispos por el rey; reconocimiento de la intervención del gobierno en la administración de los bienes de la Iglesia). Estas concesiones fueron, sin embargo, compensadas con ventajas muy superiores a las que había ofrecido el concordato francés: El catolicismo fue reconocido como única religión del reino con todos los privilegios consiguientes en la educación y en la censura de las publicaciones; a los obispos se garantizó el derecho exclusivo de jurisdicción sobre los clérigos; finalmente, el Estado asumió amplias garantías para el sustento material de la Iglesia, comprometiéndose a asegurar ingresos fijos al clero, a restituir los bienes de la Iglesia todavía no enajenados y a conceder dominios a los conventos. Una comisión de ambas partes fue encargada de la ejecución y en 1819 comenzó a introducir de nuevo las órdenes religiosas.

Este acuerdo pareció a los intransigentes demasiado favorable para el Estado y por consiguiente decepcionante, y a causa de sus condiciones económicas suscitó la violenta oposición de las clases dirigentes. La burocracia gubernamental, que contaba con la tradicional docilidad del episcopado meridional, procuró ampliar los privilegios que todavía le habían quedado y conservar en la medida de lo posible los antiguos privilegios de la monar-

1. Texto en MERCATI I, 620-637.

2. Cincuenta diócesis fueron disueltas, o reunidas, por la bula de 3 de abril de 1818 (BullRomCont XV, 31s). En cambio, en Sicilia fue ligeramente aumentado su número por razones pastorales (bulas de 28 de junio de 1818 y 23 de marzo de 1822, ibid. 36-40, 487ss).

quía siciliana. Las disputas sobre diversos puntos de la aplicación continuaron hasta el tiempo de León XII, sobre todo cuando se trató de restituir a la nunciatura la jurisdicción sobre las convenciones. Los *zelanti*, en cambio, experimentaban una cierta satisfacción por la política que se oponía resueltamente a toda apertura al lado liberal; desde los disturbios de 1820-21 esta política fue dirigida por el príncipe de Canosa [3], quien durante algunos años fue tenido en toda Italia por el líder de los católicos intransigentes.

Estos intransigentes no eran en realidad muy numerosos en el reino de las Dos Sicilias. No gozaban de apoyo ni en círculos instruidos, que se hallaban bajo el influjo del reformismo progresista del siglo XVIII, y entre los que tenía numerosos adeptos la masonería de rito escocés, ni en ambientes populares, cuya religiosidad supersticiosa no tenía de suyo nada de clerical, ni tampoco entre el mismo clero, ya que en el sur no era raro que el clero estuviera más bien orientado en sentido liberal.

En los Estados situados al norte del Estado de la Iglesia perdieron parte de su influencia los clérigos adictos al jansenismo, que con frecuencia habían contraído compromisos con el gobierno francés; con esto quedaba descartado un factor de oposición contra la curia romana; en cambio permanecieron vigentes las tendencias josefinistas.

En Toscana, tras el breve interregno del príncipe Rospigliosi, que había dejado sin efecto todas las medidas francesas incompatibles con la religión católica, el gran duque Fernando III mostró al principio cierta maleabilidad. Si bien se negó a abolir las leyes sobre la «mano muerta», que Pío VII trataba de obtener como compensación por el abandono de parte de los bienes de la Iglesia, y no estaba dispuesto a admitir de nuevo a los jesuitas en sus territorios, sin embargo pudo llegarse con relativa facilidad a un acuerdo [4] el 4 de diciembre de 1815: volvieron a restablecerse las órdenes que todavía existían en el momento de la conquista, mientras que los conventos quedaron reducidos en número a causa de la disminución del patrimonio eclesiástico. También se logró un compromiso tocante a la jurisdicción eclesiástica. No obstante,

3. Cf. W. MATURI, *Il principe di Canosa*, Florencia, 1944.
4. MERCATI I, 585-590.

la tradición jurisdiccionalista que provenía del gran duque Leopoldo, se demostró tan fuerte, que muy pronto se produjo un retroceso, de modo que ya en 1819 se había vuelto prácticamente a la situación de fines del siglo XVIII, a saber, la de una religión de Estado privilegiada, sí, pero severamente controlada. Sin embargo, al asumir el gobierno Leopoldo II en 1824, se produjo una distensión en las relaciones con la curia romana. Ésta se materializó en 1828 con el restablecimiento de la nunciatura de Florencia, suprimida desde 1788.

La situación era muy semejante en los tres ducados [5]: Las autoridades contaban con un influjo favorable del clero en la consolidación de los regímenes absolutistas, por lo cual se hallaban dispuestas a restablecer el poder exterior de la Iglesia, la cual por su parte se mostraba comprensiva tocante a los bienes secularizados; sin embargo, ni por asomo pensaban los gobiernos en abandonar las prácticas josefinistas del siglo XVIII.

Lo mismo sucedía de manera especial en el reino lombardo-veneciano, que estaba todavía más directamente bajo el influjo de Viena, con su administración josefinista y sus obispos progresistas, como el arzobispo de Milán, Gaysruck, pastor consciente, que se oponía al desarrollo de las congregaciones religiosas, que se iban propagando cada vez más.

En el reino de Cerdeña, donde se mantenía vigente el concordato francés, el rey Víctor Manuel I y sus ministros, que veían en la Iglesia el mejor apoyo del trono, se mostraban muy complacientes con la santa sede. Uno de los primeros actos de la restauración fue suprimir las leyes napoleónicas por las que habían sido emancipados los valdenses. El obispo de Pinerolo dirigió una campaña de conversión, que, por cierto, fue apoyada con medios de presión e hizo temer una vuelta a las persecuciones de los siglos precedentes. El año 1817 fueron restablecidas determinadas diócesis antiguas, suprimidas por Napoleón, cuyos límites fueron trazados nuevamente de manera adecuada a las exigencias pastorales [6]. Los jesuitas, a los que no se había mostrado

5. Donde se emprendió igualmente una reestructuración de las diócesis a fin de adaptarse a las modificaciones fronterizas (bula de 11 de diciembre de 1821, BullRom Cont XV, 462-465).
6. MERCATI I, 601-619.

aquí en el siglo XVIII la misma hostilidad que en los Estados borbónicos, recuperaron rápidamente su posición dominante, sobre todo en la educación. Cierto que en una comisión encargada de la restitución de los bienes eclesiásticos no enajenados, así como del restablecimiento de los conventos, los miembros seglares que actuaban en ella (antiguos funcionarios napoleónicos) mostraron poca buena voluntad, de modo que un acuerdo definitivo sólo pudo lograrse el año 1828. Hay que reconocer, sin embargo, que la forma de vida de muchos monjes y monjas daba pie a críticas, y así en 1825 Roma hubo de nombrar visitadores apostólicos con el encargo de restablecer la disciplina y de acabar con abusos en parte escandalosos. En cambio, el clero secular daba la sensación de superar claramente en calidad al restante clero de la península; incluso logró formar pequeños grupos militantes que — si bien en un espíritu muy reaccionario — vinieron a ser precursores de la futura Acción Católica [7].

La transformación de los espíritus era, sin embargo, más difícil que la de los cuadros institucionales. Indudablemente, el catolicismo tridentino regía las formas de comportamiento del pueblo. Su fe era por lo regular viva, pero poco iluminada. Incluso entre la élite se acogían con benevolencia los libelos difamatorios de jesuitas y redentoristas contra las ideas modernas, que presentaban como dimanantes del protestantismo. De esta manera la contrarrevolución se llevó a cabo en Italia, más que en los otros países, con el espíritu de la contrarreforma. Sin embargo, simultáneamente existían, incluso en la patriarcal monarquía de Saboya, no pocos católicos progresistas que, como herederos de la tradición jansenista en Italia, o también de la de los enciclopedistas, pretendían una reforma no sólo de la Iglesia, sino también del Estado. Sobre todo entre la juventud burguesa se podía observar en gran parte de Italia una evolución semejante a la que por el mismo tiempo se manifestaba en Francia: En oposición a la presión oficial, los estudiantes de Turín y todavía más los de Padua, Pavía, Pisa e incluso de Bolonia y del Estado de la Iglesia, manifestaban un anticlericalismo, que si sólo bien raras veces llegaba hasta la incredulidad, sin embargo gustaba de distinguir

7. Cf. p. 388-393.

entre religión e Iglesia. Se rebelaban abiertamente contra la influencia de los jesuitas y se apartaban más y más del papado, sobre todo desde la agudización del antiliberalismo romano que se produjo tras la elección de León XII. Aunque este movimiento quedaba restringido a los círculos intelectuales, sin embargo, pese al optimismo ostentado en las esferas oficiales, ponía de manifiesto el abismo que se estaba abriendo entre la Iglesia y la joven Italia del *Risorgimento.*

Península Ibérica

En España, como también en Portugal, había sido muy breve y demasiado violenta la ocupación francesa, como para poder originar un cambio radical de las mentalidades. Así, había sido total el restablecimiento del antiguo régimen, promovido por un partido político demasiado ardiente, que más que en otras partes equiparaba la restauración religiosa con la restauración política.

Esto no era una verdadera ventaja para la Iglesia, pues los gobiernos siguieron manteniéndose en el camino regalista del siglo XVIII, y además aquí no se sentía como en otros países una presión que forzara a buscar un equilibrio entre las nuevas ideas y la tradición. El clero se identificaba así más y más con un pasado que había sido ya superado tanto por una *élite* intelectual como por la burguesía; ésta, después de haberse hallado bajo el influjo de los enciclopedistas [8], miraba ahora con envidia a Inglaterra.

Sin embargo, la organización de la Iglesia española reclamaba profundas reformas: límites diocesanos y parroquiales inapropiados, extraordinaria riqueza de la Iglesia [9]; ignorancia y a veces inmoralidad en el clero bajo; número desproporcionadamente elevado de religiosos (40 000) y de religiosas (22 000) en una pobla-

8. Aunque sin ir tan lejos como ellos por el camino de la impiedad o incluso del anticlericalismo, puesto que sólo hablaban de adaptación, pero no de repudio de las tradiciones nacionales.

9. V. algunos puntos en E.A. PEERS, *Spain. The Church and de Orders,* Londres 1939, 18-20. Cf. también la observación del mismo autor sobre la evolución del anticlericalismo español en los siglos XVIII y XIX: «Lo que en un principio había sido en general una lucha por el poder entre la Iglesia y el rey se convirtió en una lucha por la propiedad» (p. 63).

ción de 10 millones de habitantes, y además 46 000 sacerdotes diocesanos (proporcionalmente el doble del ya considerable número de sacerdotes en Italia). En el episcopado, de por sí muy digno, faltaban hombres clarividentes. Así, las intromisiones de las cortes de Cádiz en asuntos puramente eclesiásticos [10], junto con ciertos comportamientos que provocaron la demagogia revolucionaria practicada conforme al modelo francés, desacreditaron a sus ojos toda clase de liberalismo, incluso el más moderado, derivado de las teorías de Suárez y de santo Tomás de Aquino. Así apoyaron apasionadamente la violenta reacción absolutista que acompañó al regreso del rey Fernando VII a Madrid el año 1814 y que en la represión confundió a los afrancesados con los patriotas liberales. En los años siguientes triunfó la España *negra,* seguida por las masas de pueblo que permanecieron fieles a la Iglesia, sobre una minoría ilustrada y progresista; se restableció inmediatamente la inquisición, que se volvió contra todos los que de 1808 a 1814 habían coqueteado con la revolución, se abrieron de nuevo los conventos cerrados e incluso se permitió a los jesuitas reestablecerse en el país, aunque bajo la condición de someterse a los derechos de la corona. Ésta, en efecto, seguía aferrada decididamente a algunos aspectos del legado del *ancien régime,* lo cual de tiempo en tiempo, particularmente en cuestiones del nombramiento de los obispos —y no digamos de los asuntos de América [11]— conducía a tensiones con Roma. Por lo demás, Pío VII, que tenía un marcado sentido de las necesarias adaptaciones a los tiempos, condescendió con diversas exigencias regias.

Así, en 1817, dio su visto bueno para que fuera confiada a religiosas de clausura la instrucción de niñas y niños allí donde fueran insuficientes las escuelas. El año 1818 puso a la disposición del gobierno una parte considerable de los ingresos eclesiásticos para que fueran destinados a fines culturales y sociales.

De 1820 a 1823 lograron los liberales llegar al poder. Inmediatamente hicieron a la Iglesia pagar caras sus concesiones a la reacción: detención y destierro de los clérigos que se habían opuesto a la constitución de 1812, que ahora se había vuelto a

10. Cf. p. 159s.
11. Cf. cap. IX, 283-293.

poner inmediatamente en vigor [12]; clausura de la mitad de los conventos, expulsión de los jesuitas, nacionalización de numerosos bienes eclesiásticos y abolición de la inquisición y de la censura episcopal. Finalmente el nombramiento del canónigo Villanueva, jansenista anticurial que había sido el alma de todos los proyectos de reforma de la Iglesia, como embajador cerca de la santa sede, condujo a la ruptura con Roma y luego a la expulsión del nuncio.

En estas circunstancias no era de extrañar que los obispos, sacerdotes y religiosos apoyaran con entusiasmo la contrarrevolución practicada por la regencia d'Urgell y que numerosos conventos se convirtieran en puntos de apoyo al servicio del partido tradicionalista y de la llamada *junta apostólica.* Tras el restablecimiento del régimen absolutista por los 100 000 hijos de san Luis, que se mantuvo durante 10 años (1823-33), queda restituida de nuevo la Iglesia a su antigua posición (ni siquiera se indemnizó a los que habían adquirido bienes de la Iglesia). Sin embargo, las pocas concesiones que hizo el rey a las aspiraciones liberales, como, por ejemplo, su negativa a restablecer la inquisición [13], disgustaron a los intransigentes o *apostólicos,* que estaban bajo la guía del general de los franciscanos y eran respaldados por el nuncio Giustiniani. Éste era representante de los *zelanti* romanos y quería efectivamente emprender en España la tentativa de hacer del país un ejemplo y modelo de reconstrucción católica en Europa sobre una base antiliberal. Bajo esta perspectiva puso su esperanza el clero, sobre todo el regular, en la elevación al trono de Carlos, hermano del rey. Nadie fue capaz de comprender hasta qué punto la actitud anacrónica de aquella Iglesia del *ancien régime* la pondría, a ella misma, en una situación peligrosa, no obstante la perseverante adhesión de la población a la práctica religiosa tradicional.

La restauración de la Iglesia en Portugal no transcurrió de forma mucho más satisfactoria. Aquí, todavía más que en Es-

12. Al frente de la resistencia episcopal se distinguió el obispo de Zamora, P. Inguanzo y Rivero, que en 1824 sería arzobispo de Toledo.
13. Este restablecimiento tenía valor simbólico para los *apostólicos.* En ello vieron un desafío a la Europa liberal. La santa sede, en cambio, estimó más prudente no echar leña al fuego (aparte de que no le desagradaba la desaparición de aquel tribunal nacional que había impedido los recursos a Roma).

paña, había que tomar en la mano la situación general; en efecto, la decadencia de las órdenes y las malas costumbres del clero eran todavía más marcadas [14]. El episcopado estaba mucho más emancipado con respecto a la santa sede, y las ideas de los filósofos franceses y de la francmasonería habían penetrado mucho más profundamente. El gobierno, que llevaba adelante las directrices de Pombal, quería realizar la reforma de las órdenes religiosas sin intervención de Roma y se hallaba en constantes diferencias con el papa tocante al nombramiento de los obispos y a su jurisdicción. Esto, sin embargo, no protegía contra la hostilidad de los liberales contra la Iglesia sumisa al trono. Así la toma del poder por los francmasones, tras la revolución de 1821, no sólo acarreó la supresión de diferentes privilegios eclesiásticos y el cierre de numerosos conventos, sino igualmente también actos de violencia contra los miembros del clero, obispos incluidos. Ello dio lugar a que éstos se volviesen de nuevo más a Roma en busca de apoyo. La subida al trono de Miguel, en 1829, volvió a introducir simultáneamente el absolutismo y la posición privilegiada de la Iglesia [15]. El desencadenamiento de la prensa anticlerical durante el gobierno liberal había puesto efectivamente de manifiesto hasta qué punto era profunda ya la división entre el clero y los intelectuales. Los pocos eclesiásticos que se habían mostrado abiertos a las ideas modernas, como, por ejemplo, el benedictino Fr. Saraiva, autor de un proyecto de constitución el año 1821, en la línea de las cortes de Cádiz, no podían cambiar lo más mínimo aquella situación, tanto más cuanto que eran censurados lo mismo por Roma que por el episcopado del país.

14. El clero era excesivamente numeroso, pues en 1822 se contaban 18 000 sacerdotes para una población escasamente de 3,5 millones (o sea un sacerdote por 200 habitantes).

15. Comprendido el restablecimiento — catorce años más tarde que en España — de la Compañía de Jesús, que sin embargo volvería a ser suprimida de 1834 a 1857 (cf. L. Frías, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, II/1, Madrid 1944, 536-573).

VII. Reorganización eclesiástica e Iglesia nacional en los países de la confederación germánica y en Suiza

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

FUENTES: F. Walter, *Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni*, Bonn 1862; Ph. Schneider, *Die partikulären Kirchenrechtsquellen in Deutschland und in Österreich*, Ratisbona 1898; A. Mercati, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le Autorità Civili*, I², Ciudad del Vaticano 1954: L. Schöppe, *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*, Francfort-Berlín 1964 (sólo contiene las disposiciones vigentes); E.R. Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, I, Stuttgart 1961; F. Maass, *Der Josephinismus*, IV, Viena-Munich 1957; I.H. v. Wessenberg, *Autobiographische Aufzeichnungen* (escritos no publicados y cartas I/1), ed. por K. Aland, Friburgo-Basilea-Viena 1968.

BIBLIOGRAFÍA: General: H. Brück, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jh.*, I², Maguncia 1902, 254-362, II², Maguncia 1903, 1-273; Schmidlin PG, I², 206-265, 270-287, 492ss; Leflon (Fliche-Martin 20) 232ss, 336s, 340-349; Schnabel G, IV: *Die religiösen Kräfte*, Friburgo ³1955, 21-43; E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, I, Stuttgart 1957, reimpr. 1961, 387-450; Bihlmeyer-Tüchle III¹⁷, 312-321; Feine RG, *Die kath. Kirche*, Colonia-Graz ⁴1964, 613-627; F. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum* (así en 1913, ahora con el título: *Bischofsamt und Papstgewalt...*, ed. por G. Maron, Gotinga 1964; H. Becher, *Der deutsche Primas*, Colmar 1943; E. Plassmann, *Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jh.*, Friburgo-Basilea-Viena 1968.

Concordato imperial y cuestiones eclesiásticas en el Congreso de Viena: H. Bastgen, *Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland*, Paderborn 1917; E. Ruck, *Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress*, Basilea 1917; Becher, l.c., 31-130; A.K. Huber, *Kirche und deutsche Einheit im 19. Jh.*, Königstein 1966, 18-24; H. Raab, *Karl Theodor v. Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirlichen Lebens 1803-15*, AMrhKG 18 (1966) 27-39. Véase, además, bibliografía sobre Dalberg en nota 1.

Reorganización a nivel de los Estados particulares: E. Friedberg, *Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland... Mit Aktenstüken: Das*

19. Jh., Leipzig 1874, reimpr. Aalen 1965; U. STUTZ, *Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes. Mit Exkursen in das Recht des 18. und 19. Jh.*, Stuttgart 1909; H.E. FEINE, *Persona grata, minus grata*, homenaje a A. Schultze, Weimar 1934; W. WERNER, *Die politische Klausel in den Konkordaten. Staat und Bischofsamt*, Hamburgo 1939; L. LINK, *Die Besetzung der kirl. Ämter in den Konkordaten Pius' XI*, Bonn 1942, reimpr. Amsterdam 1964 (con amplias referencias sobre la situación jurídica en el siglo XIX); J.H. KAISER, *Die politische Klausel der Konkordate*, Berlín - Munich 1949.

Estados en particular: Baviera: H.V. SICHERER, *Staat und Kirche in Bayern... 1799-1821*, Munich 1873; M. FRHR.V. LERCHENFELD, *Zur Gesch. des bayerischen Konkordates*, Nördlingen 1883; K.A. GEIGER, *Das bayerische Konkordat vom 5. Juni 1817*, Ratisbona 1917; M. DOEBERL, *Entwicklungsgeschichte Bayerns*, II, Munich ^{3}1928, 480ss, 576ss; A. SCHARNAGL, *Das kgl. Nominationsrecht für die Bistümer in Bayern 1817-1918*, ZSav RGkan 17 (1928); B. BASTGEN, *Bayern und der Heilige Stuhl in der 1. Hälfte des 19. Jh.*, 2 vols., Munich 1940; LINK, *Besetzung der Kirchl. Ämter*, 112ss, 231ss, 345ss y otros lugares; G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat 1803-17*, Munich 1959; G. FRANZ-WILLING, *Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803-1934*, Munich 1965, 13-32.

Prusia: W. RUDOLPHI, *Zur Kirchenpolitik Preussens*, Paderborn 1897; C. MIRBT, *Die preuss. Gesandschaft am Hofe des Papstes*, Leipzig 1899; W. WENDLAND, *Die Religiösität und die kirchenpolitischen Grundsätze König Friedrich Wilhelms III*, Giessen 1909; J.B. KISSLING, *Gesch. des Kulturkampfes im Deutschen Reiche*, I: *Vorgeschichte*, Friburgo 1911; L. KAAS, *Die geistl. Gerichtsbarkeit der kath. Kirche in Preussen*, 2 vols., Stuttgart 1915-1916; J. LÖHR, *Das Preuss. Allg. Landrecht und die kath. Kirchengesellschaften*, Paderborn 1917; J. HANSEN - U. STUTZ, *Die Rheinprovinz 1815-1915*, ed. por J. HANSEN, 2 vols., Bonn 1917; H. MÜSSENER, *Die finanziellen Ansprüche der kath. Kirche an den preuss. Staat auf Grund der Bulle De salute animarum*, M.-Gladbach 1926; M. BIERBAUM, *Vorverhandlungen zur Bulle De salute animarum*, Paderborn 1927; LINK, *Besetzung der kirchl. Ämter*, 119ss, 239ss, 356ss; F. HANUS, *Die preuss. Vatikangesandtschaft 1747-1920*, Munich 1954, 78-195; W. LIPGENS, *Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789-1835*, 2 vols., Münster 1965.

Hannover, Estados alemanes del centro y norte: L. DREVES, *Gesch. der kath. Gemeinden zu Hamburg una Altona*, Schaffhausen ^{2}1866; M. MEURER, *Die Säkularisation und Wiederherstellung des Stifts Osnabrück*, Akath KR 33 (1875); J. FREISEN, *Staat und kath. Kirche in den deutschen Bundesstaaten Lippe, Waldeck, Anhalt...*, 2 vols., Stuttgart 1906; J. METZLER, *Die Apost. Vikariate des Nordens*, Paderborn 1919; A. BERTRAM, *Gesch.*

des Bistums Hildesheim, III, Hildesheim - Leipzig 1925; G. LANGER, *Landesherrl. Patronatsrecht und staatl. Oberaufsichtsrecht gegenüber der kath. Kirche Sachsens*, Leipzig 1929; E. HEGEL, *Die kirchenpolitischen Beziehungen Hannovers, Sachsens un der norddeutschen Kleinstaaten zur röm. Kurie 1800-46*, Paderborn 1934; LINK, *Besetzung der kirchl. Ämter*, 244s, nota 81, 356, nota 78, 367s, nota 109, 422, nota 42.

Provincia eclesiástica de la Renania superior: I.V. LONGNER, *Beiträge zur Gesch. der oberrhein. Kirchenprovinz*, Tubinga 1863; H. BRÜCK, *Die oberrhein. Kirchenprov.*, Maguncia 1868; E. GÖLLER, *Zur Vorgesch. der Bulle «Provida sollersque»*, FreibDiözArch 55 (1927), 56 (1928); M. MILLER, *Die Errichtung der oberrhein. Kirchenprov., im bes. des Bistums Rottenburg*, HJ 54 (1934); LINK, *Besetzung der kirchl. Ämter*, 125ss, 255ss, 375ss; Conferencias de Francfort: A. WILLIARD, FreibDiözArch 61 (1933), 63 (1935); H. MAAS, *Gesch. der kath. Kirche im Grossherzogtum Baden*, Friburgo 1891; H. LAUER, igual título, Friburgo 1908; R. GÖNNER - J. SESTER, *Das Kirchenpatronatsrecht im Grossherzogtum Baden*, Stuttgart 1904; A. HAGEN, *Gesch. der Diözese Rottenburg*, I, Stuttgart 1957; C.J. REIDEL, *Die kath. Kirche im Grossherzogtum Hessen*, Paderborn 1904; K. WALTHER, *Hessen-Darmstadt und die kath. Kirche 1803-30*, Darmstadt 1933; TH. APEL, *Die versuche zur Errichtung eines kath. Bistums für Kurhessen...*, ZSav RGkan 41 (1920); ST. HILPISCH, *Die Bischöfe von Fulda von der Gründung des Bistums (1752) bis zur Gegenwart (1957)*; M. HÖHLER, *Gesch. des Bistums Limburg*, Limburg 1908; W. NICOLAY, *Die Beteiligung der Freien Stadt Frankfurt an der Stiftung des Bistums Limburg*, Francfort 1921; id., *Zur Vorgeschichte des Bistums Limburg*, FreibDiözArch 55 (1927); H. NATALE, *Zur Vorgeschichte des Bistums Limburg*, AMrhKG 21 (1969); J. WEIER, *Das bischöfl. Kommissariat Frankfurt a.M.*, AMrhKG 7 (1955).

Austria: A. BEER, *Kirchl. Angelegenheiten in Österreich 1816-1842*, MIÖG 18 (1897); H. BASTGEN, *Die Neueinrichtung der Bistümer in Österreich nach der Säkularisation*, Viena 1914; MAASS, *Josephinismus*, IV; E. TOMEK, *Kirchengeschichte Österreichs*, III, Insbruck - Viena - Munich 1959, 507-677; E. WEINZIERL-FISCHER, *Die österreichischen Konkordaten von 1855 und 1933*, Viena - Munich 1960, 10-25; E. WINTER, *Der Josephinismus*, Berlín ^{2}1962, 204ss; P. POTOTSCHNIG, *Die Entwicklung des östr. Patronatsrechtes im 19 Jh.*, ÖAKR 18 (1967).

Suiza: Además de las obras de K. MÜLLER, T. SCHWEGLER, W. MARTIN (en bibliografía general) y de SCHMIDLIN PG, I, 279-288, 413-416, 492-498, véase *Urkunden zur Gesch. der kirchlichen Veränderungen in der Schweiz 1803-30*, Mannheim 1851; C. GAREIS - PH. ZORN, *Staat und Kirche in der Schweiz*, 2 vols., Zurich 1877-78; A. BÜCHI, *Die kat. Kirche in der Schweiz*, Munich 1902; H. SEEHOLZER, *Staat und röm. kath. Kirche in den paritätischen Kantonen der Schweiz*, Zurich - Leipzig 1912; E. HIS, *Gesch. des neueren Schweizer Staatsrechts*, 3 vols., Basilea 1920-38,

I, 360ss, II, 539ss, III, 2, 828ss; U. LAMPERT, *Kirche und Staat in der Schweiz*, 2 vols., Basilea 1929-1939; C. ATTENHOFER, *Die Besetzung des bischöfl. Stuhls un der Domkapitularstellen in... Basel*, AKKR 19 (1868), 20 (1869); F. FLEINER, *Staat und Bischofswahl im Bistum Basel*, Leipzig 1897; J. KÄLIN y otros, *Das Bistum Basel 1828-1928*, Solothurn 1928; G. BONER, *Das Bistum Basel... bis zur Neuordnung 1828*, FreibDiözArch 88 (1968), 5-101; A. BÖLLE, *Die Seminarfrage im Bistum Basel*, Roma 1964; J. DANUSER, *Die staatl. Hoheitsrechte des Kantons Graubünden gegenüber dem Bistum Chur* (tesis), Zurich 1897; H. FEHR, *Staat und Kirche im Kanton St. Gallen* (tesis), Berna 1899; F. GSCHWEND, *Die Errichtung des Bistums St. Gallen*, Stans 1909; *Hundert Jahre Diözese St. Gallen*, pub. por J. MEILE, Uznach 1947; C. TREZZINI, *Le diocèse de Lugano...*, Friburgo 1948; G. STAFFELBACH, *Der Plan eines von Konstanz gelösten schweiz. Nationalbistums der Waldstätte*, HJ 72 (1953) O. KARMIN, *Le transfert de Chambéry à Fribourg de l'évêché de Genève*, Annecy 1890; MARTIN-FLEURY, *Histoire de M. Vuarin et du rétablissement du catholicisme à Genève*, Ginebra 1861; J. WIDMER, *Chorherr F. Geiger*, Lucerna 1843; J.L. SCHIFFMANN, *Lebensgeschichte A. Güglers*, 2 vols., Augsburgo 1833; A. RENNER, *Görres und Schweiz*, Friburgo de Brisgovia 1930; E. REINHARD, «Schweiz. Rundschau» 25 (1925-26) 557ss, 669ss, 768ss; id., C.L. v. HALLER, *Ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration*, Colonia 1915; id., «Zschr. für die gesamte Staatswissenschaft» 111 (1955) 115-130.

La Iglesia católica de Alemania, a consecuencia de la secularización de sus bases materiales, se había visto privada de sus apoyos políticos y de sus instituciones culturales (cf. vol. VI, cap. XXIV) y había caído bajo la dependencia de los Estados; también ella debía ser adaptada a las nuevas condiciones y reorganizada desde la base.

El acuerdo principal de la diputación del imperio, en su § 62, había previsto una nueva ordenación jurídica, que no llegó a implantarse con la agonía del imperio iniciada con la secularización, no obstante los empeños de la corte de Viena y del príncipe primado Dalberg; también habían fracasado los planes de Dalberg con vistas a un concordato de la federación renana [1]. La curia, que en el concordato francés acababa de imponer los presupuestos para una reconstrucción centralizante, no podía desear que en Alemania se fundara de nuevo un organismo eclesiástico autónomo. Todavía con mayor consecuencia se oponían varios Estados, en particular Baviera y Württemberg, a toda reglamentación de orden jurídico imperial o federal. Insistían en la soberanía que acababan de alcanzar, y por primera vez en la historia alemana se abría paso el particularismo jurídico de la Iglesia nacional. Éste se vio ligado con una rígida aplicación de la soberanía eclesiástica absolutista, y en los Estados de reciente creación la Iglesia nacional, privada de su autonomía, debía convertirse en instrumento de una política estatal de integración.

Sólo el derrumbamiento del inseguro y cambiante sistema napoleónico y el nuevo orden político establecido por el congreso de Viena (septiembre 1814 - junio 1815) crearon también los presupuestos para la reorganización eclesiástica. En Viena tuvo la última oportunidad la solución alemana integral, cuyo cauteloso e infatigable propugnador era el obispo coadjutor de Constanza, Ignaz Heinrich von Wessenberg, delegado de Dalberg en el congreso [2]. Wessenberg, aferrado a la concepción febroniana, pretendía la creación de una Iglesia nacional regida por un primado, que tuviera escasa dependencia de Roma y fuera asegurada por un concordato federal y por la inclusión del derecho de Iglesia nacional en la constitución de la nueva federación alemana. Si bien Wessenberg logró ganarse en gran manera a los representantes de Austria y de Prusia, tropezó, sin embargo, con la resistencia de Roma y de los Estados medios. El cardenal Consalvi, que logró en Viena el restablecimiento del Estado de la Iglesia y la integración del papa en la solidaridad de los príncipes europeos, sobre la cuestión de la Iglesia alemana debió sin duda luchar también en dos direcciones, contra el episcopalismo de Wessenberg y contra las exigencias de los Estados particulares. Respaldado por el círculo de Hofbauer (cf. infra, cap. XIII) y por los representantes del grupo ultramontano del episcopado alemán, los oradores F. von Wambold, J.A. Helfferich y J. Schiess,

1. Sobre la política eclesiástica de Dalberg, véase ahora también R. REINHARDT, *Fürstprimas Carl Theodor v. Dalberg im Lichte der neuen Forschung*, ThQ 144 (1964); G. SCHWAIGER, *Carl Theodor v. Dalberg*, «Beiträge zur. Gesch. des Bistums Regensburg» 1 (1967); MThZ 18 (1967).

2. Cf. las notas autobiográficas de Wessenberg, en particular 155-167, así como su escrito *Die deutsche Kirche*, publicado en 1815 (véase sobre esto BECHER, l.c., 98ss, 131ss).
Nuevos trabajos sobre Wessenberg: W. MÜLLER, *Die liturg. Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars W.*, LJ 10 (1960); id., *W. in heutiger Sicht*, ZSKG 58 (1964); E. KELLER, *Die Konstanzer Liturgiereformen unter Ignaz Heinrich v. W.*, FreibDiözArch 85 (1965); F. POPP, *Studien zu litur. Reforbemühungen im Zeitalter der Aufklärung*, ibid. 87 (1967).

intervino el cardenal en favor de una reglamentación de derecho federal que otorgara a la curia el poder de regir directamente la Iglesia en Alemania.

Tanto los planes de Wessenberg como los de Consalvi volvieron a ser desbaratados, también en Viena, principalmente por Baviera y Württemberg, que rechazaron cualquier atentado de derecho-federal contra su soberanía eclesiástica. Sólo un único artículo eclesiástico (art. 16) fue finalmente incluido en las actas federales. Éste establecía tan sólo que la diversidad de los partidos religiosos cristianos en los países de la federación no podía motivar una diferencia de derechos civiles y políticos. Con esto no se reconocieron, pues, a las confesiones ninguna clase de derechos corporativos, sino que únicamente se garantizó a sus miembros la igualdad de derechos civiles individuales.

La reglamentación de las cuestiones eclesiásticas vino a pasar definitivamente al plano de los Estados particulares. Todavía en Viena inició Consalvi negociaciones con varios gobiernos, que luego fueron proseguidas en Roma. El cardenal logró incluir en su sistema concordatario a los países alemanes con fuerte contingente de población católica, aunque sólo con Baviera se concluyó un concordato formal. Para los Estados de régimen protestante se emanaron bulas de circunscripción y breves declaratorios, es decir, decretos pontificios en cuanto a la forma, pero que en cuanto al contenido eran auténticos tratados [3]. Éstos mantuvieron firmemente los efectos de negociaciones bilaterales y los Estados participantes les confirieron fuerza de ley «sin perjuicio de los derechos de majestad».

Una vez que la mediatización de los obispos hubo eliminado el principal impedimento que se oponía al triunfo de viejas pretensiones febronianas, Baviera había ya negociado en 1806-1809 con vistas a un concordato, pero luego, en el decreto religioso de 24 de marzo de 1809, había ordenado la paridad, la tolerancia y el control extensivo de la Iglesia por el Estado. Las negociaciones, iniciadas de nuevo en 1815 y confiadas por parte bávara al obispo titular von Haeffelin (cardenal desde 1818), condujeron al concordato de 5 de junio de 1817, cuyas estipulaciones respondían en gran parte a la reivindicación eclesiástica de independencia con respecto al Estado (coordinación) [4]. A la Iglesia católica fue garantizada la íntegra conservación de sus derechos basados «en la disposición divina y en los estatutos canónicos» (art. 1). A los obispos se aseguró el gobierno de sus diócesis conforme a los cánones, la comunicación sin trabas con Roma y la libre formación del clero (art. 12); los obispos podían denunciar al gobierno libros que contradijeran a la fe y a la disciplina de la Iglesia, y el Estado se comprometía a suprimirlos (art. 13); se prohibían las ofensas a la religión católica (art. 14); se permitió volver a erigir conventos (art. 7). Debían derogarse las disposiciones contrarias del Estado (art. 16); los asuntos eclesiásticos de que no trataba el concordato debían zanjarse conforme a la doctrina y a la disciplina de la Iglesia (art. 17). El país fue dividido en las dos provincias eclesiásticas de Munich-Freising (con Augsburgo, Passau y Ratisbona) y Bamberg (con Wurzburgo, Eichstätt y Espira) (art. 2); la curia había rechazado la reunión en una provincia, ya que el metropolitano podía venir a ser demasiado poderoso y elevarse al rango de primado. El Estado prometió dotar suficientemente con bienes a las diócesis, cabildos catedralicios y seminarios (art. 4 y 5), además debía invalidarse en parte la secularización.

Como contraprestación se reconoció al rey y a sus sucesores católicos el derecho de nombrar a todos los obipos, los cuales debían además prestar juramente de fidelidad y obediencia (artículo 9, 15). El Estado obtuvo también notable influencia en la composición de los cabildos catedrales (preboste, deán, diez u ocho canónigos, art. 10). El nombramiento de los prebostes quedó reservado al papa, el cual, sin embargo, aceptó más tarde un derecho regio de presentación; el rey nombraba a los deanes y en los seis meses *papales* (impares) también a los canónigos. El patronato soberano fue confirmado y extendido a todas las parroquias que habían estado sometidas a conventos y fundaciones secularizados (art. 11).

El nombramiento, el patronato y el juramento episcopal daban lugar a una intervención tan amplia en la provisión de los cargos

3. Acerca del carácter jurídico de las bulas de circunscripción: HUBER, *Verfassungsgeschichte*, I, 418s.

4. Texto: WALTER, *Fontes* 204-212; MERCATI, *Raccolta* 591-596.

eclesiásticos, como no la ha logrado en el siglo XIX ningún otro Estado alemán, a excepción de Austria. Sin embargo, el concordato tropezó con constante oposición en la burocracia progresista, entre los protestantes y entre los católicos liberales. La posición de monopolio reconocida a la Iglesia no era compatible con la moderna concepción del Estado, con el decreto de 1809 y con la existencia de una importante minoría evangélica (en Franconia, el Palatinado y Suabia).

Para eliminar el gobierno bávaro las dificultades con que tropezó por su propia culpa, emprendió un camino jurídicamente problemático. El concordato sólo fue publicado con la nueva constitución y como apéndice del edicto sobre la religión de 26 de mayo de 1818 [5], que imitaba los artículos orgánicos de Napoleón. El edicto garantizaba la libertad religiosa y la igualdad de derechos a las tres confesiones cristianas principales, la inspección de la Iglesia por el Estado (entre otras cosas mediante el *placet* y el *recursus ab abusu)* fue restablecida. A consecuencia de esto, numerosos eclesiásticos se negaron a prestar juramento a la constitución que incluía el edicto sobre la religión; la curia urgió, sobre todo por medio del nuncio Serra di Cassano [6], el cumplimiento del tratado. Por fin el Estado condescendió exteriormente: En la declaración de Tegernsee, de 15 de septiembre de 1821 [7], aseguró el rey Max I Joseph que el juramento afectaba únicamente a las relaciones civiles; también prometió el exacto cumplimiento del concordato, pero a ello contradecía ya el cese de la dotación material. Se había encubierto, pero no eliminado, las contradicciones entre edicto y concordato, lo cual suscitó numerosos conflictos en el transcurso del siglo.

Prusia, que por tradición y por razones obvias estaba estrechamente ligada al protestantismo, debido a las divisiones de Polonia, a la secularización y a los desplazamientos territoriales del

5. Texto: WALTER, *Fontes,* 213-226.

6. La nunciatura de Munich, vacante desde 1800, fue provista de nuevo inmediatamente después de concluido el concordato. Hasta 1925 fue la única representación diplomática de la santa sede que quedó en países alemanes fuera de Austria. Prusia (y temporalmente también Hannover y los Estados del sudoeste alemán) sólo mantuvo una legación cerca de la santa sede

7. Texto: WALTER, *Fontes,* 212s.

congreso de Viena de 1815, llegó a tener dos quintas partes de población católica. La mitad poco más o menos de los católicos prusianos eran polacos. De aquí resultaba una mezcla de contrastes confesionales y nacionales, pero también una solidarización de los católicos alemanes con los polacos. El derecho común nacional (1793) garantizaba a los diferentes súbditos la libertad de religión y de conciencia, pero al mismo tiempo había acrecentado el control de las Iglesias por el Estado de Federico el Grande. Su extensión a los territorios adquiridos en el oeste había complicado su integración, ya de por sí difícil: Renania y Westfalia estaban marcadas por una evolución política y social totalmente diferente de la de la antigua Prusia, y la incorporación de la ribera izquierda del Rin al sistema jurídico progresista de Napoleón aumentó todavía más las distancias. El gobierno y el papa estaban igualmente interesados en la reglamentación de la situación por lo menos jurídica externa de la Iglesia católica. Gracias a la buena voluntad manifestada por el gobierno prusiano en cuestiones financieras y a la habilidad de Niehbuhr (enviado prusiano cerca de la santa sede desde 1816) se llegó relativamente pronto a un acuerdo parcial; la bula *De salute animarum* [8] y el breve *Quod de fidelium* [9] (ambos de 16 de julio de 1821) resumían su contenido. La bula creaba las provincias eclesiásticas de Colonia (con Münster, Paderborn y Tréveris) y Gnesen-Posen (con Kulm); las diócesis de Breslau [10] y de Ermland quedaron exentas. Fue disuelta la diócesis creada por Napoleón en Aquisgrán [11]. En los cabildos catedrales (preboste, deán, diez u ocho canónigos, además cuatro canónigos honorarios con derecho al voto) el nombramiento de los prebostes quedó sometido en todos los casos a la designación regia, y la de los canónigos en los meses papales. Esta desusada concesión, hecha a un soberano

8. Texto: WALTER, *Fontes,* 239-262; MERCATI, *Raccolta,* 648-665.

9. Texto: WALTER, *Fontes,* 262s; MERCATI, *Raccolta* 665s.

10. Berlín, la Marca de Brandenburgo y Pomerania fueron incorparadas a la diócesis de Breslau como distrito de delegación. Cf. L. JABLONSKI, *Gesch. der fürstbischöfl. Delegatur Brandenburg-Pommern,* 2 vols., Breslau 1929.

Breslau conservó sus territorios de Austria-Silesia; por otro lado, el condado de Glatz, que formaba un distrito administrativo autónomo, quedó incluido en el arzobispado de Praga.

11. J. TORSY, *Gesch. des Bistums Aachen während der französischen Zeit 1802-1814,* Bonn 1940.

evangélico, era tanto más importante para el Estado, cuanto que la bula confirmaba a los cabildos el derecho de elección de los obispos. Además, el breve *Quod de fidelium* recomendaba a los cabildos elegir únicamente candidatos sobre los cuales se hubiesen cerciorado de antemano de que no eran menos gratos al rey. Con esto no se creó el derecho positivo de nombramiento exigido en un principio por Prusia, pero recusado constantemente a soberanos no católicos, mas sí un derecho negativo de exclusión. Una formulación equívoca, contenida en la bula, dejaba de momento al gobierno la posibilidad de mantener firmemente en Gnesen-Posen, Ermland y Kulm la vieja costumbre de imponer el nombramiento a los respectivos cabildos.

La dotación financiera de las diócesis, estipulada en la bula, debía desde 1833 extenderse a bienes raíces y rentas de los mismos, pero, como en Baviera, también aquí quedó en suspenso esta promesa que habría dado mayor independencia a la Iglesia. Lo corriente fue efectuar pagos anuales del tesoro del Estado.

La bula *De salute animarum* fue aplicada en lo esencial en el decenio que siguió a 1821 por su ejecutor, el obispo de Varmia (Ermland) Joseph von Hohenzollern; los primeros obispos de las diócesis, en su mayoría vacantes, fueron nombrados por el papa a propuesta del gobierno. La bula había regulado sobre todo cuestiones de organización, mientras que en los demás sectores todo siguió dependiendo de la absorbente soberanía eclesiástica del derecho del *Land* y (en Renania) de los artículos orgánicos. Subsistieron el *placet* y el *recursus ab abusu*, el Estado vigilaba la administración de los bienes de la Iglesia y los establecimientos de enseñanza, la correspondencia entre los obispos y la curia debía pasar por los departamentos del Estado. Además de esto, durante el gobierno de Federico Guillermo III (hasta 1840) el Estado, en el ejercicio de la provisión de las diócesis, trató de arrogarse por la fuerza el derecho de nombramiento de los obispos denegado por Roma, señalando al cabildo elector un candidato como persona grata.

En 1817 se iniciaron negociaciones con el reino de *Hannover*, que también desde la secularización comprendía mayores contingentes católicos. Debido a las elevadas exigencias del Estado, como

la del nombramiento de los obispos, se prolongaron por largo tiempo tales negociaciones; sólo el 26 de marzo de 1824 se publicó la bula *Impensa Romanorum Pontificum* [12]. En ella se confirmó la permanencia de las diócesis de Hildesheim y Osnabrück, que fueron adaptadas a las fronteras del país y a la vez eximidas por el hecho de rechazar el Estado la intervención de un metropolitano extranjero. Los cabildos catedralicios obtuvieron el derecho de elección de los obispos según el procedimiento de las listas (el llamado modo de elección irlandés). Antes de la elección debían proponer al gobierno una lista de candidatos, de la que podía borrar a los «menos gratos», aunque dejando un «número suficiente». La dotación material prometida por el Estado fue reemplazada también en Hannover por pagos en dinero, y aun éstos en un principio sólo fueron efectuados en toda su cuantía para la diócesis de Hildesheim. Así Osnabrück quedó bajo la dirección provisional de un obispo auxiliar, y sólo en 1857 se efectuó la dotación, que permitió la organización de una administración diocesana regular.

Los católicos de los restantes Estados alemanes del norte y del centro fueron confiados a obispos vecinos o a vicarios apostólicos. Para el gran ducado de Oldenburg se creó en 1830 un oficialato en Vechta, anexionado a la diócesis de Münster. El vicariato apostólico erigido en 1743 para el reino de Sajonia, cuya dinastía católica regía un país en gran parte evangélico, fue gobernado desde 1816 por un obispo titular. El vicario era nombrado por el rey y desde 1831 fue, en unión personal, deán de la colegiata de Bautzen. El vicariato de las misiones nórdicas, surgido en el siglo XVII, conservó su competencia en Dinamarca junto con el Schleswig-Holstein, los dos Mecklenburgos, las ciudades hanseáticas y el archiducado de Brunswick. Desde 1841 fue provicario de Osnabrück el respectivo obispo auxiliar (obispo desde 1857). En muchas pequeñas ciudades protestantes el culto católico estuvo sujeto largo tiempo a restricciones que contradicen a las modernas concepciones del Estado.

Lenta y llena de problemas fue la reorganización en el *sudoeste alemán*, donde la Iglesia nacional y la ilustración estaban

12. Texto: WALTER, *Fontes*, 265-275; MERCATI, *Raccolta*, 689-696.

más profundamente enraizadas. Las cosas fueron dificultadas por la disputa sobre Wessenberg. Éste, tanto por sus reformas en Constanza (revivificación de estructuras sinodales, introducción de la lengua vernácula en la liturgia), como por sus esfuerzos continuados después de 1815 en pro de una política eclesiástica común, al menos de los Estados del sudoeste alemán, cayó totalmente en desgracia en Roma. Después de haber reprobado el papa su elección como vicario capitular (tras la muerte de Dalberg en 1817), sólo pudo mantenerse en el cargo, pese a sus numerosos adeptos, en tanto que lo respaldó el gobierno de Baden. Así corrió la misma suerte que había tocado a numerosos reformadores en el siglo XIX: para poder realizar por lo menos parte de sus planes anticuriales, debieron aliarse con gobiernos de Iglesias nacionales, por lo cual se hicieron doblemente sospechosos en la Iglesia.

La concepción febroniana alcanzó todavía un éxito parcial en cuanto que los gobiernos de Baden, Wüttemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen y Nassau se reunieron para una acción común frente a Roma. En las conferencias de Francfort se pusieron de acuerdo en 1818, bajo la presidencia del legado de la asamblea federal de Württemberg, K.A. von Wangenheim, tocante a una declaración destinada a Roma, como también a disposiciones fundamentales josefinistas (ampliadas en 1820 en la *Pragmática eclesiástica),* que en un principio se mantuvieron secretas y luego fueron promulgadas como ley de la Iglesia nacional. La declaración exigía, en forma de ultimátum, la erección de diócesis nacionales y el nombramiento de los obispos por el soberano de entre una lista de tres confeccionada por el cabildo y de los deanes del país. Como Consalvi denegara tal derecho de nombramiento, se presentaron luego los gobiernos todavía como defensores de la libertad de la Iglesia oriental; podían estar seguros del consentimiento de numerosos eclesiásticos. Ahora bien, bajo el signo de la restauración incipiente cambiaron de actitud desde 1820, porque entonces ya les parecía más importante un entendimiento con la autoridad eclesiástica que la realización de las ideas liberalizantes de Wessenberg y de sus amigos. El 16 de agosto de 1821 pudo por lo menos Pío VII publicar la bula *Pro-*

vida sollersque [13]. Disponía la erección de la provincia eclesiástica de Friburgo o de Renania superior con el arzobispado de Friburgo (para Baden, en lugar de Constanza) y de las diócesis de Rottenburg (para Württemberg), Maguncia (para Hessen-Darmstadt), Fulda (para Kurhessen) y Limburgo (para Nassau y Francfort), aparte de la composición de los cabildos catedralicios (deán, seis o cuatro canónigos) y la dotación. Sólo Maguncia y Fulda eran antiguas sedes episcopales.

Los gobiernos pusieron como condición para la ejecución de la bula un compromiso en la provisión de los obispados, y en tenaces negociaciones obtuvieron una eficaz combinación del derecho de veto prusiano y del hannoveriano. En la bula de León XII *Ad Dominici gregis custodiam* (11 de abril de 1827) [14] se determinó el derecho de elección de los cabildos catedrales conforme al procedimiento de listas y la equivalente intervención del Estado en el nombramiento de los canónigos; el breve *Re sacra* (28 de mayo de 1827) [15] obligó a los cabildos a presentar únicamente candidatos que fueran aceptos a los soberanos. Entonces se ejecutaron ambas bulas y fueron nombrados los primeros obispos. Para esto los gobiernos impusieron eclesiásticos de sentimientos febronianos, mientras que Wessenberg, cabeza demasiado destacada del movimiento, hubo de abandonar entonces su actividad de dignatario eclesiástico al quedar disuelta la diócesis de Constanza.

La reserva de las regalías tuvo en el sudoeste de Alemania consecuencias de especial alcance. El 30 de enero de 1830 dictaron los cinco gobiernos disposiciones del mismo tenor [16], que conforme a los anteriores acuerdos secretos de la Iglesia impusieron un compacto sistema de control estatal: *placet, recursus ab abusu* con exclusión simultánea de los tribunales romanos, juramento de fidelidad de los obispos y sacerdotes, participación del Estado en la fiscalización de la formación eclesiástica y de la administración de los bienes, adaptación de la administración eclesiástica a la estatal, instrucción de los decanos a tenor de una

13. Texto: WALTER, *Fontes,* 322-335; MERCATI, *Raccolta* 667-676.
14. Texto: WALTER, *Fontes,* 335-339; MERCATI, *Raccolta,* 700-703.
15. Texto: MERCATI, *Raccolta,* 703.
16. Texto: WALTER, *Fontes,* 340-345. La protesta papal (breve de Pio VIII de 30 de junio de 1830), ibid. 345-348.

línea oficial, patronato territorial sobre la mayoría de las parroquias. Los sínodos fueron sometidos al visto bueno del Estado.

Aun prescindiendo de la presión de Roma, las disposiciones tomaron en consideración algunas de las solicitudes de Wessenberg: La formación de los sacerdotes debía efectuarse en las facultades teológicas de las universidades del Estado; como requisitos del nombramiento para obispo o canónigo se señalaron una excelente formación teológica y notable práctica de la cura de almas, de algún magisterio académico o de algún cargo público. Las disposiciones soberanas fueron aceptadas por los obispos y, no obstante la protesta de Roma, fueron aplicadas consecuentemente por los departamentos estatales competentes, en los que actuaban también eclesiásticos (en Baden el consistorio supremo de la Iglesia, en Württemberg el consistorio de la Iglesia católica). Sólo en Kurhessen se introdujeron ya pronto mitigaciones.

La reorganización eclesiástica de Alemania, que en sus líneas fundamentales persiste todavía hoy, siguió en gran parte el modelo del concordato francés. También esta reorganización respondía al esquema eclesiástico general más que el orden destruido en 1803, cuyos múltiples títulos jurídicos y tradiciones habían dado a la Iglesia una consistencia propia y seguridad de sí. Contrariamente a esto, el nuevo orden se apoyaba únicamente en actos jurídicos del papa y en sus acuerdos con los gobiernos; el primado romano de jurisdicción y la soberanía eclesiástica del Estado se ejercía en forma tan eficiente como ostentativa. Además, cuando más tarde, cuando quiso reconocerlo la doctrina ultramontana, que veía en el papa el garante de la libertad cristiana, la curia se había visto obligada a ceder; sobre todo en la provisión de las sedes episcopales y de los demás altos cargos eclesiásticos, habían impuesto los gobiernos una amplia participación en la decisión, que no estaba justificada objetivamente.

La división de la Iglesia de Alemania en Iglesias nacionales débiles aisladamente, respondía preferentemente a los deseos del Estado, pero también a los de Roma. No se habían restablecido las antiguas instancias intermedias: En adelante no existieron entre los párrocos y los obispos prebostes ni arcedianos, ni tampoco poderosos metropolitanos entre los obispos y el papa, y por consi-

deraciones políticas se habían cercenado los derechos de los arzobispos y se habían declarado exentas algunas diócesis. La nueva organización, más romana, de la Iglesia daba a la curia múltiples posibilidades de acción. En un principio, la Iglesia nacional significó todavía para ésta un impedimento, pero a la larga estimuló un movimiento de centralización suplementaria y contribuyó a que surgiera una alianza entre el pontificado y la Iglesia del país. Los católicos de Alemania, venidos a ser dependientes en tanto que minorías, trataron de unirse más estrechamente a la central romana. Las iniciativas de ampliación del ámbito de libertad eclesiástica no podían esperarse en general de los cabildos catedralicios y de las curias diocesanas, donde se habían introducido hombres de confianza del Estado, sino del clero parroquial y de los seglares. Contra la ampliación abusiva de los derechos del Estado únicamente se podía invocar al papa, que entonces ya sólo podía tratar con los gobiernos a nivel diplomático y del derecho de gentes.

Austria había sido relativamente menos afectada por la secularización; los obispados, cuyos titulares debieron renunciar a la soberanía territorial (Salzburgo, Bressanone, Trento), siguieron subsistiendo con suficiente subvención financiera, como también los conventos que no habían sido molestados por José II. Cierto que el gobierno aprovechó la secularización para llevar a cabo también en el Tirol, Salzburgo y Vorarlberg, la nueva delimitación de las diócesis efectuada ya en 1782-88 en la mayoría de los territorios de la corona [17]. Desde entonces las diócesis de la monarquía estuvieron restringidas casi sin excepción a territorio austríaco [18], tenían poco más o menos las mismas dimensiones y estaban circunscritas conforme a la división política y administrativa del Estado. El emperador nombraba a casi todos los obispos. Sólo en Olmütz y Salzburgo se mantuvo el derecho electivo de los cabildos catedra-

17. La nueva reglamentación definitiva tuvo lugar en 1818. Salzburgo perdió su territorio diocesano y sus derechos metropolitanos en Baviera. La parte de Coira en el Tirol meridional fue repartida entre Bressanone y Trento: al primero correspondió Voralberg (que hasta entonces pertenecía en gran parte a Constanza) y como compensación por los decanatos del Tirol meridional pasó a Trento, que en 1825 vino a formar parte de la provincia eclesiástica de Salzburgo.

18. Sólo en Silesia no se llevó adelante el principio josefinista de organización eclesástica; cf. supra, nota 10. Sobre el problema de la adaptación de las fronteras eclesiásticas a las estatales: R. KOTTJE, *Diözesan- und Landesgrenzen*, en «Reformata Reformanda», *Festgabe für Hubert Jedin*, II, Münster 1965, 304-316.

licios, y el arzobispo de Salzburgo conservó el derecho singular de nombramiento de tres de sus obispos sufragáneos [19].

Un josefinismo moderado siguió inspirando en general la política eclesiástica de Austria durante el largo reinado de Francisco II (I) (1792-1835), y no sin dificultades se extendió también a los territorios recuperados y a los adquiridos en 1815. Por sus principios se dejó inicialmente guiar también Metternich, que desde 1809 regía la política exterior. En 1814-16 apoyó los planes de Wessenberg para un concordato federal, mediante el cual esperaba extender el josefinismo a los restantes Estados alemanes, dar con ello mayor uniformidad a la nueva alianza y aumentar la influencia de Austria. En la concepción conservadora de la sociedad, de Metternich, tenía gran importancia la paz entre el Estado y la Iglesia; él comprendió antes que otros la utilidad de una estrecha armonía entre el pontificado restaurador y el imperio restaurador, en lo cual acogió también sugerencias sobre política eclesiástica del círculo de Hofbauer [20]. Tras el fracaso de los planes de concordato federal, tomó posteriormente en consideración la mitigación de las leyes josefinistas y la conclusión de un concordato para la monarquía. El emperador y los más altos funcionarios, con el conde Wallis, ministro de Estado y presidente del congreso a la cabeza, insistieron, sin embargo, en la soberanía de la Iglesia llevada adelante bajo María Teresa y José II, que desde luego implicaba también protección de la Iglesia y de su actividad dentro de los límites trazados por el Estado. Sólo en los últimos años de su reinado hizo suyas el emperador Francisco las sugerencias de Metternich e inició la alianza del trono y del altar.

La ocupación francesa de *Suiza* (república helvética de 1798 a 1803) había tenido como consecuencia la supresión de los conventos y la expulsión del nuncio, pero ya en 1803 la constitución de mediación, acordada bajo influencia de Napoleón, mejoró la situación. Fue enviado a Lucerna un nuevo nuncio, Testaferrata; éste dirigió la lucha contra las reformas que afluían de Constanza y que también en Suiza hallaban numerosos adeptos, y transmitió a Roma las acusaciones y sospechas que se recibían contra Wessenberg. A fin de poner un dique a sus ideas, ya en 1814 los territorios suizos de la diócesis de Constanza fueron separados de ésta y subordinados al preboste de Beromünster, Godlin von Tiefenau, de rigurosos sentimientos romanos.

El tratado federal de 1815, por el que Suiza volvía a constituirse en Estado federal de 22 cantones, bajo la garantía del congreso de Viena, restableció en lo esencial el anterior derecho de la Iglesia nacional y contenía garantías para los conventos. Igual que la constitución de 1803, emprendió alguna modificación de fronteras, que creaban cantones confesionalmente heterogéneos y con ello bases para diferentes tensiones posteriores. Con la nueva organización se manifestaban ya también las causas de los conflictos que se iniciarían en los años 30 (cf. infra, cap. XX), el radicalismo de muchos liberales y la persistente oposición entre católicos febronianos y ultramontanos.

También en Suiza fue necesario reorganizar la Iglesia. Después de haber sido rechazada por Roma la idea de un único episcopado nacional, preferida por los suizos en un principio, se planteó la dificultad de armonizar las exigencias rivalizantes de los cantones. La creación de una nueva organización para toda Suiza exigió más de diez años de esfuerzos continuados, emprendidos por mediación de la nunciatura de Lucerna. Sólo el obispado de Sitten quedó inalterado. Las zonas de Constanza y el resto suizo del principado obispado de Basilea fueron reunidos como obispado de Basilea con sede en Solothurn. Comprendía siete cantones, cuyos gobiernos obtuvieron el derecho de influir en la provisión del cabildo catedral, autorizado para la elección del obispo. También aquí se podían elegir únicamente candidatos gratos a los gobiernos [21]. Coira (Chur), que había perdido su parte austríaca, fue unido en 1823 con St. Gallen (hasta 1836). En la Suiza occidental, que había adquirido algunas zonas católicas, fue restaurado en 1821 el antiguo obispado de Ginebra y unido con Lausana. Los cuatro obispados

19. En Lavant y Seckau correspondía siempre al arzobispo el derecho de nombramiento, en Gurk cada tres veces (H. BASTGEN, *Die Prärogativen der Salzburger Metropole:* HJ 33 [1912]).

20. Desvío de Metternich del josefinismo: H. v. SRBIK, *Meeternich, Der Staatsmann und der Mensch*, Munich 1925 (reimpresión, ibid. 1957) I, 308ss, II, 40-45, 455, etc; A. POSCH, *Die Vorgeschichte des österreichischen Konkordats von 1855*, «Religio, Wissenschaft, Kultur» 7/1 (1956); WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate*, 15ss. Cf también cap. XIII, p. 366s y especialmente cap. XX p. 535ss.

21. Los tratados sobre la fundación del obispado de Basilea, juntamente con la bula de circunscripción: MERCATI, *Raccolta*, 711-724.

quedaron exentos, con lo cual la santa sede, representada por un nuncio en Lucerna, consiguió influencia inmediata. El Tesino permaneció hasta 1859, dentro de las diócesis italianas de Milán y Como.

VIII. Las otras iglesias europeas

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Países Bajos:* Además de Rogier, KathHerleving y Albers, Herstel, véase Ch. Terlinden, *Guillaume Ier, roi des Pays Bas, et l'Église catholique en Belgique, 1814-30,* 2 vols., Bruselas 1906; J. Witlox, *De Noord-Nederlandsche Katholieken in de politiek onder Koning Willem I,* 's-Hertogenbosch 1919; S. Stokman, *De religieuzen en de onderwijspolitiek der Regering in het. Ver. Kon. der Nederlander 1814-30,* La Haya 1935; A.F. Manning, *De betekenis van C.R.A. van Bommel voor de Noordelijke Nederlanden,* Utrecht 1946; G. Gorris, *J.G. Le Sage ten Broek en de eerste faze van de emancipatie der katholieken* I, Amsterdam 1947; Simon, *Sterckx* I, 31-123; Jürgensen 62-158.

Además: H.J. Allard, A. van Gils, 's-Hertogenbosch 1875; J. Demarteau, *F.A. de Méan,* Bruselas 1944; J. Kleyntjens, *Les instructions données par le St.-Siège à Mgr. Capaccini en 1827,* «Bulletin de la Commission royale d'histoire» 114 (1949) 227-255; A. van Peer, «Bossche Bijdragen» 19 (1948) 113-137; A.M. Frenken, ibid. 20 (1950-51) 118-226; id., ibid. 22 (1954) 69-96; W. Munier, ibid, 29 (1969) 1-61, 30 (1970) 1-59; J. Muyldermans, *Vereeiniging ter verspreiding van goede boeken 1826-30,* «Ons Geloof» 15 (Amberes 1929) 49-64, 111-127; A. Marlier, *L.V. Donche,* Lovaina 1948; A. Alkemade, *Geschiedenis van 19 religieuze congregaties 1800-1850,* 's-Hertogenbosch 1966; M. De Vroede, *Het openbaar lager onderwijs in België onder Willem I,* «Bijdragen en mededelingen van het Hist. Gennootschap» 78 (1964) 10-44; A. Ribberink, AGKKN 8 (1966) 98-110; J. Bornewasser, *Duitse bemoeienissen met de strijd om het collegium philosophicum,* «Bijdragen tot geschiedenis der Nederlanden» 14 (1960) 273-301; L. Rogier, *Het tijdschrift «Katholikon» 1827-1830,* Amsterdam 1957; J.C. Van der Loos, *Geschiedenis van het Seminarie Warmond tot 1853,* Haarlem 1932; J. Meyhoffer, *Le protestantisme belge de 1815 à 1830,* «Annales de la Soc. d'hist. du protest. belge» 16 (1955) 152-174.

2. *Gran Bretaña:* Además de Mathew 150-186 y Bellesheim, *Ireland,* III, 273-377, así como Schmidlin PG, I, 298-307, 429-432, 501-502 y Lefton 349-351, 405-406, 461-462, v. también B. Ward, *The Eve of the Catholic Emancipation,* 3 vols., Londres 1911-13; J.T. Ellis, *Card. Consalvi and Anglo-papal Relations 1814-24,* Washington 1942; G.I. Machin, *The Catholic Question in English Politics 1820 to 1830,* Oxford 1964; J.W. Osborne, CHR 49 (1963-64) 382-389; D. Gwynn, *The Struggle for Catholic Emancipation 1750-1829,* Londres 1928; J. Reynolds, *The Catholic Emancipation's Crisis in Ireland 1823-29,* New Haven 1954; R.B. McDowell, *Public Opinion and Government Policy in Ireland 1801-46,* Londres 1952; Th. Wyse, *Historical Sketch of the Late Catholic Association of Ireland,* 2 vols., Londres 1829; J.A. Murphy, *The Support of the Catholic Clergy in Ireland 1750-1850,* «Historical Studies» 5 (1965) 103-121; J.B. Bockery, *Collingridge,* Newport 1959 (vicario apostólico del distrito occidental de 1809 a 1829).

Biografías de D. O'Connells de A. Zimmermann, Paderborn 1909, D. Gwynn, Londres 1929 y M. Thierney, Dublín 1949; añádase J. Hennig, «Modern Language Review» 54 (1959) 573-578; correspondencia ed. por W.J. Fitzpatrick, 2 vols., Londres 1888. Sobre J. Milner, v. F. Husenbeth, Dublín 1862, con reseña completa de los escritos, y el DictEngl Cath v, 15-53: Sobre J. Murray, v. F.P. Carey, Dublín 1951; *Pastoral Letters and Religious Discourses,* 2 vols., Dublín 1859. Sobre J. Doyle, v. W.J. Fitzpatrick, 2 vols., Dublín 1861, y DHGE XIV, 771-773.

3. *Imperio ruso:* Además de las obras generales de Lescoeur, Boudou I, Ammann, Winter, Wasilewski y Malinowski (en bibliografía general), así como Schmidlin PG, I, 325-332, 433-436, 505, 627-632 y las dos colecciones de fuentes J. Bielohołowy, *Akty i dokumenty otnosjaśćiesja k nstrojstvu i upravlenju rimsko-katoliskoj cerkvi v Rossii I 1762-1825,* Petrogrado 1915, y *Allocuzione della Santità di... Gregorio P.P. XVI... seguita da una Esposizione corredata di documenti sulle incessanti cure della stessa S.S. a riparo dei gravi mali da cui è afflitta la Religione cattolica negli imperiali e reali dominii di Rusia e Pologna,* Roma 1842 (90 documentos), v. E. Theiner, *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katharina II. bis auf unsere Tage,* 2 vols., Augsburgo 1841; M. Loret, *Watykan a Polska 1815-32,* Varsovia 1913; K. Piwarski, *Kuria rzymska a polski ruch naradowowyzwolenczy 1794-1863,* Varsovia 1955; B. Pawloski, *Grzegorz XVI a Polska po powstaniu listopadowem,* Varsovia 1911; M. Żywczyński, *Geneza i nasepstwa encykliki «Cum primum»,* Varsovia 1935; G. Bozzolato, RStRis 51 (1964) 319-344, 455-480.

Además: H. Lutteroth, *Russland und die Jesuiten von 1772 bis 1820,* Stuttgart 1846; P. Bliard, *L'empereur Alexandre Ier, les jésuites et J. de Maistre,* «Études» 130 (1912) 234-244; A. Brumanis, *Mgr. St. Siestrzencewicz,* Lovaina 1968; L. Chodzko, *Un évêque polonais, K.G. Colonna*

Cieciszewski et son temps 1745-1831, París 1866; M. CZAPSKA, *Stosunek Michiewicza do religii i Kościola w świetle jego listów i przemowień*, SPM 2 (1955) 73-128 (sobre las ideas religiosas de A. Mickiewicz); F.A. SYMON, *De seminario principali Vilnensi*, en *Academia Rom. Cath. Ecclesiastica Petropolitana 1887-1888* (v. también M. GODLEWSKI, *Documenta ad historiam seminarii principalis Vilnensis pertinentia 1805-22*, San Peterburgo 1911).

4. *Imperio otomano:* Además de los trabajos señalados en la bibliofía general, como SCHMIDLIN PG, I, 333-336, 462-464; 505-506, 664-667, v. P. GAMS, *Geschichte der Kirche Christi im XIX. Jh.*, I, Innsbruck 1854, 174ss; art. *Türkei* en el *Kirchenlexikon*, pub. por H. WETZER y B. WELTE, 2.ª ed., XII, 126-134; J. HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, 1819-1848, París 1970.

Sobre Bulgaria: DHGE X, 1188-89.

Sobre Rumanía: TOCANEL (bibliografía general) III/1; N. JORGA, *Studii si documente cu privire la istoria Românilor*, I, Bucarest 1901, 340-405, 443-444; R. CÂNDEA, *Der Katholizismus in den Donaufürstentümern. Sein Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft*, Leipzig 1916; F. PALL, *Les consuls des Puissances étrangères et le clergé catholique en Valachie au début du XIXe s.*, «Mélanges de l'École roumaine en France» 15 (1939-40) 145-264.

Sobre Grecia: G. HOFFMANN, OrChrP 2 (1936) 164-190, 395-436; id., *Papa Gregorio XVI e la Grecia*, en *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, II, Roma 1948, 135-157.

Los católicos en los Países Bajos

El nuevo reino de los Países Bajos, en el que, como creación artificial del congreso de Viena fueron reunidas las antiguas provincias unidas, principalmente protestantes, juntamente con los nueve departamentos belgas católicos, bajo un monarca protestante, Guillermo I de Orange, ofrecía en el aspecto eclesiástico un cuadro sumamente heterogéneo. En el norte de los *Grote rivieren*, la misión holandesa, dependiente de la congregación de Propaganda Fide, contaba con unos 325 000 católicos, es decir, un quinto de la población de esta zona. Desde la disolución de la nunciatura en Bruselas, esta misión fue administrada por un vicesuperior, Ciamberlani, que residía en Münster de Westfalia. En realidad, sin

embargo, los arciprestes y religiosos, a los que estaban confiadas numerosas parroquias urbanas, gozaban de gran autonomía, lo cual debía naturalmente dar lugar a deficiencias en la disciplina eclesiástica. La formación del clero, centralizada en el seminario de Warmond, estuvo notablemente influida por la ilustración católica alemana, con todos sus aspectos positivos y negativos. En el Brabante septentrional y en los otros territorios conquistados por los holandeses en el siglo XVII, los católicos, fuera del resto de la antigua diócesis de Roermond, cuyo obispo vivía todavía, formaban mayoría (unos 400 000) y estaban repartidos en dos vicariatos apostólicos: 's-Hertogenbosch y Breda (para los que Napoleón quiso en 1811 crear un obispado erigido por propia autoridad). El nivel cultural del clero, acostumbrado a vivir al margen de la vida nacional, dejaba bastante que desear. En las provincias meridionales, finalmente, vivían 3,5 millones de belgas, que tenían tras sí una larga tradición de catolicismo postridentino, y estaban divididos en 5 diócesis, erigidas por el concordato de 1801, todavía vigente [1]. Sin embargo, su reorganización, que tras la confusión del tiempo de la revolución resultaba una necesidad perentoria, distaba mucho de estar concluida, y ello tanto más cuanto que en los últimos años del régimen de Napoleón la administración por prelados que habían sido instituidos sin la aprobación del papa, tropezaba con la creciente oposición de un clero animado por su eficaz resistencia contra José II y que estaba atado a una tradición fuertemente orientada en sentido ultramontano. Las dificultades que casi desde el principio pusieron a la Iglesia en una situación de oposición al gobierno holandés, contribuyeron todavía a retardar esta reorganización. Sin embargo, fueron creciendo las vocaciones sacerdotales, que contribuyeron — en todo caso hasta el cierre de los seminarios de resultas de las disposiciones de 1825 —, lo mismo que en Francia, a llenar los huecos producidos por la revolución.

En este Estado, dividido confesionalmente, la única solución razonable era el mantenimiento de la libertad religiosa introducida bajo el régimen francés impuesta por las potencias en julio

1. Roma y La Haya habían dado largas en un principio, pero a partir de 1816 se llegó efectivamente a una renovación en parte provisional. Véase H. WAGNON, *La reconduction du Concordat de 1801 dans les provinces belges du Royaume Uni de Pays-Bas*, «Scrinium Lovaniense» (Lovaina 1961) 514-542.

de 1814 e incorporada a la constitución, así como la igualdad de derechos para el culto. Sin embargo, mientras los católicos holandeses, que durante largo tiempo habían sido tratados como ciudadanos de segundo orden, aceptaban este nuevo sistema como un progreso, no obstante las restricciones impuestas por los artículos orgánicos, el clero belga, y sobre todo el flamenco, cuya actitud reaccionaria había sido reforzada por la política eclesiástica de Napoleón, habría preferido la restitución de la Iglesia, en las provincias meridionales, a la posición privilegiada de que había gozado hasta la ocupación francesa, sobre todo en el terreno de la educación, que le era especialmente cara. Así, las autoridades diocesanas, bajo la guía del emprendedor obispo de Broglie, de Gante, heroico adversario de Napoleón, condenaron con su *Jugement doctrinal* de septiembre de 1815 el indiferentismo de la nueva constitución y prohibieron a los católicos, bajo pecado grave, prestarle juramento. Muchos, espoleados por el *Spectateur catholique* de De Foere, fundado el año 1815 al servicio del tradicionalismo contrarrevolucionario, se sometieron a esta disposición. En cambio, el anterior príncipe obispo de Lieja, François Antoine de Méan, formado en una tradición teológica menos rígida que el clero de los antiguos Países Bajos austríacos, se hallaba dispuesto a prestar el juramento en su calidad de miembro de los Estados Generales. Poco después fue nombrado por el rey arzobispo de Malinas.

Sin embargo, en Roma, donde una comisión de cardenales había aprobado el *Jugement doctrinal*, se vaciló de momento a confirmar el nombramiento; sin embargo, bajo la presión de Metternich y gracias a la flexibilidad de Consalvi, se halló por fin una fórmula de equilibrio que explicaba que el juramento sólo tenía alcance civil, pero en modo alguno dogmático. El arzobispo recibió el año 1817 su bula de nombramiento, y el 1821 el rey, tras largos meses de negociaciones, acabó por aceptar que los católicos prestaran el juramento «en el sentido de mons. de Méan». Ello dio por resultado una tranquilización temporal de los adversarios.

Sin embargo, en el ínterin habían vuelto a surgir nuevas dificultades. El gobierno, que no admitía intromisión alguna en su competencia, había prohibido a Ciamberlani en 1815 ocuparse

de los asuntos de las diócesis belgas y había ordenado su expulsión. Además, en 1816, a fin de salir al paso a la resistencia de una parte del clero, había vuelto a poner en vigor los artículos orgánicos de Napoleón, que eran fuente de numerosas triquiñuelas por parte de la administración y de la policía; así, también en 1818, volvió a introducirse casi inalterada la legislación napoleónica tocante a los miembros de las órdenes, con el propósito de impedir que fueran surgiendo nuevas congregaciones fuera de las que se consagraban a obras de misericordia [2]. Si bien en un principio se aplicaron todavía con gran cautela las respectivas medidas, sin embargo, a partir de 1822 se multiplicaron sensiblemente las trabas. Por otra parte, al mismo tiempo, las medidas condujeron a la laicización de la escuela, punto en el que el clero belga era especialmente sensible. De 1822 a 1824 fueron cerradas numerosas escuelas católicas, sobre todo las de los hermanos de las escuelas cristianas, a los que se reprochaba ser agentes franceses. En junio de 1825 se suprimieron, por dos reales órdenes, todos los institutos libres de segunda enseñanza, así como los seminarios menores. Al mismo tiempo se erigió en Lovaina un *Collège philosophique*, imponiéndose su frecuentación como obligatoria para todos los jóvenes que quisieran entrar en el estado clerical, y cuyo entero personal sería nombrado exclusivamente por el rey, independientemente de los obispos.

Estas diversas medidas, que en su mayor parte apenas si afectaban a los católicos del norte, fueron acogidas con satisfacción por una parte de la burguesía católica del sur, que estaba entusiasmada por las ideas del siglo XVIII y consideraba como un anacronismo la intención del clero de seguir todavía manteniendo el control de la vida pública. Las medidas hallaron también el consentimiento de algunos sacerdotes influenciados por la ilustración y por el febronianismo alemán, sobre todo del norte y de la provincia de Luxemburgo, que antes de la revolución había pertenecido a la diócesis de Tréveris. Las autoridades diocesanas, si bien estaban preocupadas, apenas si protestaron; la mayor parte de las sedes episcopales estaban vacantes u ocupadas por obispos

2. Lista de los conventos con el número de sus miembros, en STOCKMANN, l.c. 404-450. Podrían tomarse datos complementarios de las numerosas exposiciones que tratan de las condiciones locales.

debilitados por la edad y por los achaques; el arzobispo de Méan quería sobre todo mantener las buenas relaciones con el gobierno. La mayor parte del clero, sin embargo, así como algunos católicos militantes reaccionaron cada vez con mayor violencia. Tras los decretos de 1825 dos holandeses, el abogado Van der Horts y el sacerdote Van Bommel, a los que no tardó en asociarse el vicario general de Malinas, E. Sterckx, emprendieron una violenta campaña contra la política escolar del gobierno.

De modo particular en Bélgica existía la convicción de que el rey quería protestantizar secretamente el país, mientras que en realidad perseguía sobre todo la elevación del nivel cultural de las provincias del sur, inferior de hecho al de las antiguas provincias unidas. Quería, en la tradición del despotismo ilustrado [3] y en razón de su *ius circa sacra,* controlar severamente a la Iglesia, que era tenida por la principal institución de la educación popular. (Por lo demás, se mostró todavía más dictatorial con la Iglesia reformada, como resulta de la reglamentación que le impuso en 1816.)

Guillermo I, bajo el influjo del ministro Van Maanen, que si bien era un buen jurista, carecía en absoluto de olfato psicológico, y rodeado de consejeros que, no obstante ser en su mayor parte católicos, estaban al mismo tiempo influenciados por el febronianismo, el josefinismo y el galicanismo napoleónico y dispuestos a quebrar el poder clerical, tras el fracaso de las negociaciones concordatarias de 1822 y 1824, había tomado como norma para la reglamentación del nombramiento de los obispos la idea de una Iglesia nacional que debía estar dirigida por el Estado y vinculada a la santa sede sólo por un mínimum de relaciones.

Ahora bien, la tempestad desencadenada contra el *Collège philosophique* alcanzó esta vez a la formación del clero, y entonces las curias diocesanas estimaron que con ello se había alcanzado el límite de las concesiones posibles. Consiguientemente resultó imprescindible arrojar lastre y volver a restablecer los contactos con Roma. Se reemprendieron negociaciones con vistas a un nuevo concordato, que finalmente el 18 de junio de 1827 con-

3. Sobre su actitud anterior contra los católicos, cf. J.A. BORNEWASSER, *Kirche und Staat in Fulda unter Wilhelm Friedrich von Oranien, 1802-06,* Fulda 1956.

dujeron a la conclusión de un acuerdo [4] valedero para todo el país. En éste se extendieron las disposiciones generales del concordato de 1801 también a las provincias del norte, donde habían de crearse dos nuevas diócesis (Amsterdam y s-Hertogenbosch), y la cuestión del nombramiento de los obispos fue zanjada con un compromiso: el monarca protestante no nombraría a los obispos, que serían elegidos por los cabildos, pero en cambio se beneficiaría del derecho de veto.

Con esto volvió la tranquilidad, aunque sólo por algunos meses. El gobierno, en vista de las quejas de los calvinistas holandeses y de los liberales belgas, notificó su intención de diferir la aplicación de las disposiciones del concordato, estimadas demasiado favorables para los católicos. En realidad, las negociaciones de Capaccini, a quien León XII había «enviado para salir del laberinto», fracasaron, a pesar de algunos éxitos parciales, debido a la notoria falta de voluntad de la comisión encargada de los asuntos del culto católico, la cual seguía orientada principalmente en sentido josefinista y anticlerical. Mientras que de hecho se conservó la enseñanza de la religión en la mayoría de las escuelas, el gobierno llevó adelante su intención de laicizar la escuela, con lo cual la resistencia católica llegó a una exasperación cada vez mayor. No obstante, Van Bommel, que en 1829 había sido nombrado obispo de Lieja, seguía todavía esperando llegar a un acuerdo con el rey, que efectivamente estaba dispuesto a hacer concesiones. Pero el clero belga, «más ultramontano que el papa mismo», había perdido definitivamente la confianza en una solución por el gobierno y así entonces, bajo la dirección de E. Sterckx, eligió la plena independencia de la Iglesia con respecto al Estado, y para el logro de esta meta puso su esperanza en una unión con los adversarios del gobierno a fin de obtener la «libertad en todo y para todos» [5].

En esta situación estaba el clero belga, ocupado casi exclusivamente en problemas institucionales y en la reconstrucción de una sociedad católica que fuera semejante a la anterior a los desórdenes de la revolución. Gravemente impedido por la formación puramente rudimentaria que había recibido en los seminarios,

4. MERCATI I, 704-710.

5. Sobre las etapas de esta evolución véanse p. 436-440

donde casi todos los profesores eran autodidactas, y paralizado por los temores (en su mayor parte infundados) de una protestantización del país, se cuidaba muy poco de adaptar la predicación a la evolución de las ideas antirreligiosas introducidas en el país por Francia y Alemania. Sin embargo, hay que anotar positivamente que el clero, apoyado en este campo por seglares activos, tales como L. de Robiano o P. Kersten, comprendió pronto la importancia de la prensa en aquel tiempo.

Fue también un seglar, J.G. Le Sage ten Broek, quien el año 1818 fundó en Holanda la primera revista católica mensual, «De Godsdienstvriend». Este publicista, coronado por el éxito y a la vez hombre de acción, un poco excéntrico, sí, pero lleno de iniciativas, contribuyó más que ningún otro a que los católicos holandeses, que desde el siglo XVII se habían visto forzados a llevar una vida subterránea, sacudieran su timidez y se animaran poco a poco a mostrarse abiertamente en defensa de sus derechos. Este hijo de pastor protestante y convertido, que había sido estimulado por el gran movimiento del *despertar*, trabajó infatigablemente con el fin de ganar para el ultramontanismo militante a sus pacíficos compatriotas. Por lo demás, no se limitó a confrontar la tradición católica medieval con las innovaciones protestantes. Con el mismo ardor apasionado estigmatizó la infiltración de ideas racionalistas en algunos de sus correligionarios, como, por el ejemplo, en el sacerdote Schrant, que buscaban su inspiración más bien en la Alemania de la ilustración que en la Francia de Joseph de Maistre y del primer Lamennais. De esta manera contribuyó a poner en guardia a los católicos holandeses contra la tentación de un cristianismo adogmático, basado en la moral natural. Pero no menos participó en la formación de una mentalidad rigurosamente confesional que miraba con recelo todas las manifestaciones de tolerancia y de irenismo y rechazó decididamente el legado de Sailer, como el catolicismo de los clérigos progresistas sazonado con hegelianismo y josefinismo.

En resumen: Los años posteriores al 1815 sólo aportaron desengaños en el aspecto institucional. Sin embargo, en el norte fortificaron el catolicismo, despertado bajo el régimen francés, y en el sur, aquellos desengaños hicieron surgir una nueva mentalidad, que alcanzaría a toda Europa, el liberalismo católico.

La emancipación política de los católicos en las Islas Británicas

Desde el acta de unión de 1800, por la que Irlanda fue incorporada al Reino Unido de Gran Bretaña, formaron los católicos un cuarto de la población. Fuera de la comunidad de fe y de la pérdida común de numerosos derechos civiles y políticos, no parece haber habido prácticamente mayores diferencias que las existentes entre el pequeño puñado de católicos ingleses, reducidos a la forma de vida en los países de misión, y la Iglesia de Irlanda, que a través de tantas persecuciones había conservado más de 4 millones de creyentes y preservado su jerarquía episcopal, y para la que, desde mediados del siglo XVIII, había comenzado un período de normalización progresiva.

Esta Iglesia irlandesa, desvinculada por las circunstancias de cualquier tradición de estancamiento en el *etablissement* [6], sacaba su fuerza de las masas populares, mantenidas por los conquistadores ingleses, que se habían apropiado el 95 por ciento de las tierras, en la condición de semiservidumbre, pero que desde hacía siglos se habían acostumbrado a defender con el mismo apasionamiento tanto su fe religiosa como su idiosincrasia nacional, y que de las ideas revolucionarias procedentes de Francia habían recibido nuevos estímulos para reinvindicar más ahincadamente su independencia religiosa, social y política, tres aspectos que a sus ojos estaban estrechamente ligados entre sí. En esta atmósfera, una nueva generación de sacerdotes, formada no ya fuera del país, sino en el seminario nacional de Maynooth, inaugurado en 1795, la cual no había conocido ya las leyes penales dirigidas contra los católicos, se aplicó sin trabas de ninguna clase a la reorganización de la vida parroquial y fomentó el desarrollo de formas externas de religiosidad que respondieran a la mentalidad de la población.

Este clero, que a pesar de un paulatino mejoramiento de su situación material, vivía en estrecho contacto con el pueblo fiel, fue apoyado en su tarea por las congregaciones religiosas, que tras

6. La idea propagada en 1801 y 1824, de que el Estado pudiera asumir la paga del clero, fue rechazada por la gran mayoría de los obispos y sacerdotes.

un retroceso en el siglo XVIII [7], experimentaron un nuevo auge en los primeros decenios del siglo XIX. A las antiguas órdenes, que ahora podían volver a formarse más o menos libremente, se añadieron fundaciones como los *Christian Brothers*, una imitación de los hermanos de las escuelas cristianas acomodada a la especial situación de Irlanda. Los *Christian Brothers*, fundados el año 1804, recibiento en 1817 su organización definitiva gracias a D. Murray, coadjutor del arzobispo de Dublín.

En Inglaterra, en cambio, los miembros de la Iglesia romana sólo formaban el dos por ciento de la población total. Su predilección por un catolicismo de extrema sobriedad se explica tanto por una cierta preocupación de no atraer hacia sí la atención de la opinión pública, como por el temperamento británico y como reacción contra las actitudes entusiásticas de las sectas protestantes. La Iglesia romana estaba dividida en cuatro vicariatos apostólicos, cuya extensión dificultaba la dirección eficaz del apostolado. Todavía en 1815 vivían los católicos en su mayor parte aislados en el campo en torno a algunos castillos, cuyos propietarios mantenían a un capellán, con frecuencia más por fidelidad a la tradición que por convicción religiosa, pero que por lo demás eran fielmente adictos a la corona. Sin embargo, a comienzos del siglo XIX, esta comunidad católica comenzó a organizar su estructura como consecuencia de la inmigración irlandesa a Londres y a las ciudades industriales del nordeste. Mientras que el número de los fieles se duplicó en el espacio de una generación y ya en 1814 rebasaba el número de 200 000, por lo cual fue necesario edificar 900 nuevas capillas, el catolicismo comenzó a asumir carácter ciudadano y la nobleza rural fue perdiendo progresivamente en favor de la emprendedora clase media su influencia monopolística sobre la Iglesia, que había ejercido desde el siglo XVII.

Al mismo tiempo se efectuó en las clases dirigentes de Inglaterra un cierto cambio de actitud frente al catolicismo: La decadencia de la Iglesia anglicana y el avance del indiferentismo en las clases altas dieron lugar a una actitud tolerante; el contacto con emigrantes franceses, así como el redescubrimiento romántico de la edad media por Walter Scott, disiparon algunos graves prejuicios con respecto al papismo. Originaron incluso algunas conversiones, como, por ejemplo, la de K. Digby el año 1823 y la de A. Philipps de Lisle el año 1829. Este cambio de mentalidad se vio todavía reforzado por la firme actitud de Pío VII frente a Napoleón y contribuyó a que de nuevo se iniciaran contactos oficiales entre la santa sede y el gobierno británico tras una interrupción casi total durante 200 años [8].

La coincidencia de estos diferentes factores contribuyó a una más fácil solución del problema que desde hacía algunos decenios se iba planteando cada vez con mayor agudez: el de la emancipación de los católicos, es decir, el de la supresión de las restricciones legales a que estaban sujetos desde la reforma. El año 1813 se estuvo cerca de esta solución, aunque a costa de numerosas concesiones, que, sin embargo, estaban dispuestas a hacer tanto la nobleza católica de Inglaterra como también la congregación de Propaganda Fide. Los irlandeses, con todo, apoyados en su opinión por el fogoso vicario apostólico de Midland, John Milner (1752-1826), de estirpe inglesa, pero adversario decidido de los distinguidos anglogalicanos del *Club cisalpino*, calificaron tal solución de tentativa de subordinar la Iglesia al Estado protestante. Los esfuerzos por reanudar las negociaciones por parte de Consalvi, que no tenía nada que objetar con respecto a un cierto control del gobierno tocante a la lealtad del clero, como también por parte de Castlereagh, que estimaba anacrónica la reglamentación británica, se estrellaron contra la actitud intransigente de los irlandeses, que a ningún precio querían ceder en la cuestión de la libertad de la Iglesia. Fracasaron también por el hecho de que los irlandeses, a fin de no poner en juego sus intereses nacionales, creían no deber tomar en consideración el punto de vista romano ni a los *tories* de la cámara de los lores, para los que la reivindicación del derecho de veto

7. Como consecuencia del cierre de los noviciados, impuesto por Roma en 1751 tras consulta de ciertos obispos, los religiosos, que el año 1742 eran unos 700, al lado de 1400 sacerdotes, el año 1802 habían bajado a 250, frente a 1900 sacerdotes seculares.

8. Estos contactos se entablaron en el congreso de Viena y fueron cada vez más necesarios, debido a la creciente importancia del grupo católico en Irlanda y en el Canadá, así como al establecimiento de Inglaterra en Malta y en las islas jónicas. La muerte de Castlereagh y de Consalvi y el ascenso al trono del muy antipapal Jorge IV produjeron después de 1823 un enfriamiento, aunque sin que se interrumpieran totalmente los contactos. Cf. N. MIKO, ZKTh 78 (1956) 206-214.

en el nombramiento de los obispos no sólo era una expresión de antipapismo, sino que representaba además — sobre todo en vista de la situación en el Canadá — una medida de seguridad.

Así, pues, a pesar de la creciente comprensión de la parte liberal, las negociaciones quedaron durante algunos años en un punto muerto y las peticiones presentadas regularmente en el parlamento no condujeron prácticamente a resultado alguno (el único logro fue un *bill* del año 1817, que hizo más fácil el nombramiento de oficiales católicos en el ejército). Los católicos ingleses tuvieron que resignarse a esperar pacientemente tiempos mejores, pero no así los católicos irlandeses, cuyas preocupaciones nacionales fueron un obstáculo para las reivindicaciones religiosas. La campaña de prensa desencadenada en «The Chronicle» por John England, director del seminario de Cork, y las 32 cartas sobre los derechos privilegiados de la Iglesia anglicana en Irlanda, publicadas de 1820 a 1823 bajo el pseudónimo de Hierophylus por John MacHale [9], profesor de dogmática en Maynooth, que, al igual que John England, era típico de la nueva generación del clero, fueron los primeros indicios de un cambio de táctica, que reemplazó a las negociaciones diplomáticas y a las cautelosas iniciativas, las más de las veces de origen inglés. Se inició una acción masiva procedente de Irlanda, con la firme resolución de no aflojar la presión hasta haber ganado la causa.

Se dio el primer paso decisivo cuando el año 1823 Daniel O'Connell, orador popular, que además gozaba de gran talento organizador y desde hacía 20 años iba al frente de la lucha por las libertades nacionales y religiosas, transformó en un movimiento de masas la antigua *Catholic Association*, que hasta entonces había estado reservada a círculos burgueses, para lo cual rebajó a un penique por mes la cuota anual de 20 chelines. Con la ayuda de propagandistas voluntarios, que se encargaron de la educación política de los labradores incultos, incluso en las más pequeñas aldeas, organizaron «la agitación pacífica dentro del marco de la ley». Muchos sacerdotes vacilaron al principio en adherirse a un movimiento que tenía rasgos netamente políticos; pero tras el ejemplo de algunos obispos, como Doyle de Kildare, y bajo

9. Cf. *The Letters of M. Rev. J. MacHale*, Dublín 1847, 9-155.

la influencia del seminario de Maynooth, fue el clero adhiriéndose más y más, y no sólo se hizo promotor de la *Catholic Rent*, sino que hasta puso a disposición las iglesias para la celebración de asambleas electorales.

Pronto la entera población católica de la isla, aunada sólidamente, siguió en un verdadero espíritu de cruzada al hombre al que se llamaba el «rey no coronado de Irlanda». El gobierno británico, que había intentado en vano contener la campaña desencadenada por O'Connell, sintió que cada vez perdía más terreno. La triunfal elección del jefe del partido irlandés como diputado de Clare a fines del verano de 1828 — aunque jurídicamente no era elegible — hizo comprender a los más clarividentes entre los *tories*, hostilizados sistemáticamente por los liberales, que ya no había más remedio que ceder si no se quería correr el riesgo de una guerra civil. Por encima de la oposición de la familia real, del episcopado anglicano y de numerosos pares y, como debe reconocerse, también de la mayoría de la opinión pública, Wellington, que no era en modo alguno, como frecuentemente se afirma, enemigo ciego de la emancipación de los católicos, puso en el platillo de la balanza su prestigio de vencedor de Waterloo. Con el apoyo de Robert Peel, ministro del interior, y con medidas que restringían de manera drástica las actividades políticas en Irlanda, logró imponer un *bill*, ratificado por el rey el 30 de abril de 1829, que reconocía finalmente a los católicos, con pocas excepciones, la igualdad de derechos civiles y personales [10], sin que ellos tuvieran que pagar este beneficio con el reconocimiento del gobierno del derecho de veto en la elección de los obispos. Esta victoria, alcanzada por la agitación irlandesa, aprovechó por lo demás a la totalidad de los católicos dependientes de la corona en Inglaterra y en Escocia, como también en el Canadá y en las demás colonias.

El innegable significado de esta reestructuración legal para el

10. Los católicos tenían acceso a todos los cargos públicos, excepto los de *Lord Chancellor, Lord Keeper* y lugarteniente general de Irlanda; podían ser elegidos para el parlamento, pero debían prestar un juramento especial, a saber: «no molestar o debilitar la religión protestante», y notificar que el papa no posee ninguna clase de derechos políticos sobre Inglaterra. Por lo demás fue teóricamente prohibido el reclutamiento de religiosos (pero no de religiosas). Su presencia, sobre todo la de los jesuitas, estaba sometida a severo control.

futuro del catolicismo en el imperio británico no debe sin embargo encubrir las transformaciones que se produjeron simultáneamente dentro de la comunidad católica. En Irlanda pudo apuntarse algunos triunfos la propaganda protestante, que se había vuelto a agudizar a lo largo de los años veinte. Por otro lado se aceleró el trabajo de renovación eclesiástica que se había iniciado desde fines del siglo XVIII, sobre todo bajo el ventajoso influjo del nombramiento de una serie de prelados capaces, como P. Curtis en Armagh (1819-1832), J. Doyle en Kildare (1819-34), y sobre todo D. Murray en Dublín (1823-52, coadjutor desde 1809), uno de los principales promotores de la renovación católica en la isla durante la primera mitad del siglo XIX. Cierto que en Inglaterra procedió más lentamente la evolución, pero no por ello fue menos activa.

Es verdad que hasta 1830 se dejó todavía sentir el peso de los pocos cientos de nobles rurales, alrededor de los cuales se había agrupado durante dos siglos la población católica; también su influjo social y económico y la impronta galicanista y jansenista que había recibido el clero formado en los seminarios de Francia antes de la revolución, da la explicación de la ulterior persistencia del espíritu cisalpino, que tenía gran interés en la independencia no sólo de Roma, sino también de las autoridades jerárquicas de Inglaterra y se enfrentaba hostilmente a toda iniciativa católica que pudiese herir a los protestantes. Sin embargo, los vicarios apostólicos, que el año 1818 habían vuelto a abrir el Colegio inglés en Roma, se distanciaron cada vez más de la nobleza seglar y tuvieron empeño en tomar de nuevo fuertemente en la mano al clero, que tenía tras sí una larga tradición de independencia condicionada por las circunstancias. Así W. Poynter prescribió, por primera vez en 1826, los ejercicios anuales para los sacerdotes.

Sin embargo, quien mejor encarnó la nueva mentalidad fue John Milner, el bizarro vicario apostólico (1803-1826) del distrito de Midland, el cual no sólo por su decidida opción a favor de los irlandeses en la cuestión de la emancipación, sino también por el vigor de su ultramontanismo [11] y de sus nuevos caminos

11. El ardor con que defendió los derechos de la santa sede contra sus correligionarios contagiados de galicanismo le mereció el sobrenombre de *Atanasio de Inglaterra.*

pastorales, que hicieron de él un temprano precursor de Manning, fue la personalidad descollante en el primer cuarto de siglo. Sin duda hay que reprocharle la violencia de su polémica y su cerrazón con respecto a los protestantes, pero él fue uno de los primeros que comprendieron el significado de la inmigración irlandesa en Inglaterra y que reconocieron que en adelante el futuro del catolicismo inglés residía en las ciudades. Fue también uno de los primeros en reaccionar contra el formalismo en los ejercicios de piedad e introdujo en Inglaterra formas continentales de devoción, como, por ejemplo, el culto al Corazón de Jesús. Finalmente, fue también uno de los primeros que aprovecharon la influencia de la prensa, apoyando los esfuerzos de W.E. Andrew, que en 1813 había fundado el «Orthodox Journal», primera revista católica mensual, cuya violencia polémica, sin embargo, fue dificultando poco a poco el prudente proceder de Roma.

Incluso la vida intelectual acusó algunos tímidos indicios de despertar. Indudablemente la educación de los seminarios siguió siendo, en general, sumamente superficial, centrada en la moral y en la práctica; sin embargo, algunos progresos pudieron señalarse en el Ushaw College [12]. Si bien las obras apologéticas de Poynter y sobre todo de Milner dejaban sentir un antiprotestantismo muy exclusivista, no por eso dejaron de demostrar el ansia de los católicos por dejarse oír de nuevo. Pero, sobre todo, la gran *History of England* de J. Lingard [13], que apareció de 1819 a 1830, impresionó por su sólida erudición y su objetividad, y movió a muchos ingleses a abardonar parte de sus prejuicios antipapistas y anticuados. Desgraciadamente, el influjo de la *Bible Society* católica, fundada en 1803 por algunos seglares, fue pronto interrumpido por la censura eclesiástica.

12. Cf. D. MILBURN, *A History of Ushaw College,* Durham 1964, 26-145. El seminario no pertenecía al obispo, sino al clero del distrito.

13. Cf. M. HAILE - E. BONNEY, *Life and Letters of J. Lingards,* Londres 1911; G. CULKIN, «The Month» 192 (1951) 7-18.

La difícil situación de los católicos en el imperio ruso

Mientras que entre 1815 y 1830 se había suavizado sensiblemente la situación de los católicos dependientes de la corona inglesa, en cambio en el imperio ruso que, desde la anexión de la mayor parte de Polonia, contaba con varios millones de católicos de ambos ritos, no se había registrado mejoramiento alguno, sino más bien un empeoramiento, agravado tras la insurrección de 1830.

Sin embargo, después de 1815 no parecían infundadas ciertas esperanzas. En el congreso de Viena, el zar Alejandro I había contribuido en nombre de los principios legitimistas a la restitución del Estado de la Iglesia a Pío VII, y Consalvi había logrado, tras diez años de interrupción, volver a iniciar relaciones diplomáticas en cuestiones relativas a la normalización de la situación de la Iglesia católica en el imperio de los zares.

El zar deseaba que se llevasen adelante estos contactos directos con la santa sede, para así por un lado hacer frente a la influencia austríaca en los Balcanes, y por otro porque, a pesar de la decepcionante negativa de Pío VII a entrar en la santa alianza, contaba mucho con el apoyo de la Iglesia romana para la restauración política de Europa. Quizá perseguía también —aunque esta cuestión está envuelta en la obscuridad— una unión de las Iglesias y sentía ciertas simpatías personales hacia el catolicismo [14]. Aunque la misión del general Tuyll de 1815 a 1816 había sido un fracaso, en cambio la de Italinski, enviado plenipotenciario del zar en Roma desde 1817 a 1823, había producido algunos resultados positivos, que todavía se habían reforzado con la visita de Alejandro a Pío VII el año 1822.

Sin embargo, por lo demás, si bien el zar y sobre todo sus consejeros estaban dispuestos a considerar al papa como aliado en la común resistencia contra el auge de las fuerzas revolucionarias, la vida de la Iglesia católica en los territorios del imperio debía mantenerse bajo el riguroso control del gobierno, y los contactos con Roma debían quedar reducidos a un mínimum.

14. Cf. el estado de cosas en WINTER, *Russland*, 205-207.

El Estado ruso, que desde Pedro el Grande había intervenido directamente en la vida de su Iglesia nacional, debía juzgar inconcebibles las libertades reivindicadas por el papado en favor de una Iglesia extranjera, que precisamente era todavía tolerada y a la que se consideraba como el alma de la resistencia de Polonia a su integración y como caballo de Troya al servicio de los objetivos austríacos en Europa oriental, tanto más cuanto que por aquel tiempo en el vecino imperio de los Habsburgo, en el que la legislación josefinista estaba todavía en vigor, la Iglesia no era en modo alguno independiente del Estado.

A esta primera materia de conflicto entre las dos potencias, que partían de dos principios totalitarios incompatibles, se añadió todavía otra: sobre la apertura a influencias occidentales, que había marcado el siglo de la ilustración en Rusia y explica el éxito de los jesuitas, así como la formación de un grupo de papalistas en torno al embajador de Saboya Joseph de Maistre, desde la campaña de 1812, que había despertado el espíritu patriótico, había seguido un movimiento nacional de reacción. Éste, en vista de la Europa revolucionaria que se hallaba en vías de descristianización, insistía en que debían afirmarse de nuevo los valores del eslavismo encarnados en la Iglesia ortodoxa.

Algunas conversiones espectaculares al catolicismo en la aristocracia [15] originaron en estos grupos protegidos por el príncipe Golizin, ministro de instrucción y culto, una viva reacción, que condujo primeramente a la expulsión de los jesuitas (1816) de las dos capitales, y finalmente (1820) de todo el imperio. Esta corriente eslavófila, alimentada por la oleada romántica y por el éxito de la filosofía idealista, se impuso finalmente con la elevación al trono de Nicolás I (1825).

Este zar quiso proceder todavía más resueltamente que su hermano y sin consideraciones con las quejas romanas. Hasta una posible realización de su ideal, a saber, el de una Rusia unida bajo una fe única, la ortodoxa, había que aislar más y más de Roma al clero del imperio y someterlo cada vez más a la única

15. Cf. WINTER, *Russland*, 165-166, 178; J. GAGARINE, *Le salon de la comtesse Golovine*, París 1879; M.J. ROUËT DE JOURNEL, *Une russe catholique, Mme Swetchine*, París 1929. El año 1817 partió J. de Maistre, que era uno de los promotores del grupo de los papalistas y cuya obra *Du Pape* había sido concebida como respuesta a *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, de A. STURDZA, publicada en 1816.

legislación del Estado ruso. El zar se substrajo sistemáticamente a todas las discusiones con la santa sede, invocando la libertad de cultos de sus súbditos y negando la justificación de las preocupaciones que se le exponían. La realización de esta política de progresivas y tácitas intromisiones fue luego facilitada por el hecho de que el papa y la mayoría de sus consejeros vacilaran en tomar posición enérgicamente contra la Rusa zarista, que después de haber salido fortalecida de las guerras napoleónicas, les parecía un ejemplo y modelo del orden establecido.

En esta atmósfera, que no cesaba de empeorar, surgieron constantemente discusiones entre Roma y San Petersburgo, en las que se esperaba hallar una posibilidad de coexistencia, sin embargo casi imposible debido a las radicales diferencias de parecer. Tres series de problemas ocupaban el centro de aquellas negociaciones: la situación de la Iglesia católica en el reino autónomo de Polonia (llamado *Polonia del congreso)*, la situación del catolicismo romano en la Rusia propiamente dicha y finalmente la situación de los uniatas.

Los reveses de fortuna que estos últimos hubieron de soportar, estudiados más en detalle en el capítulo x de este libro, condujeron finalmente el año 1839 a una incorporación forzada de la mayoría en la Iglesia ortodoxa oficial. La figura dominante del catolicismo latino en Rusia [16] fue hasta 1826, año de su muerte, el muy discutido Siestrzencewicz, arzobispo de Mogilev desde 1773. La historiografía ultramontana del siglo XIX, influenciada por los jesuitas, que de hecho no estaban siempre satisfechos del proceder del prelado, lo describe como un cortesano ambicioso, que trataba más de asegurarse el favor del soberano ruso que conseguir respeto para con los derechos de la santa sede y abrigaba por principio sentimientos hostiles frente a las órdenes en general, y en particular frente a la Compañía de Jesús. Sin embargo, en un estudio bastante detallado de A. Brumani aparece más bien como ardiente defensor de la Iglesia, que si bien no despreciaba en modo alguno los honores y realidades del poder y, como otros muchos obispos, por lo demás estimaba en muy poco la exención de sacerdotes regulares.

16. Además de los numerosos católicos de las provincias polacas anexionadas desde 1795 y de los países bálticos, existían también colonias alemanas en la región del Volga y alrededor de Odesa; en la ribera del Mar Negro, en el Cáucaso, vivían católicos de origen francés y flamenco. Los primeros estaban repartidos en su gran mayoría en las diócesis de Vilna, Samogitien, Minsk, Luck y Kamenez, el resto formaba la inmensa diócesis de Mogilev.

Sin embargo, con su proceder dúctil y a veces imprevisible arrojó en conjunto un balance más bien positivo. Con sus empeños continuados por seguir siendo persona grata en la corte, lo cual era de extraordinaria importancia en un régimen autocrático, pudo a su muerte no sólo dejar una diócesis floreciente con docenas de nuevas parroquias, un clero secular y regular casi suficiente, así como obras caritativas, sino que sobre todo logró, a costa de algunas manipulaciones del derecho canónico, asegurar a la Iglesia católica un mínimum de respeto por parte de las autoridades, que la miraban como un cuerpo extraño al Estado, y garantizarle los requisitos básicos para poder vivir, teniendo en cuenta sus principios fundamentales.

Entre 1815 y 1820, en los círculos católicos de Rusia influenciados por los jesuitas y luego también en Roma se le hicieron reproches por su pertenencia a la Sociedad bíblica rusa y por los estímulos que en carta de 14 de diciembre de 1814 dio a esta entidad, que era de origen protestante y tenía varios obispos ortodoxos en su consejo general [17]. Sin duda alguna su actitud estaba condicionada en parte por un interconfesionalismo ilustrado, pero él había advertido por eso que la versión de la Biblia destinada a los católicos tenía que realizarse a partir de la Vulgata. Después del congreso de Viena se echó también en cara al arzobispo de Mogilev haber apoyado, y hasta quizá haber provocado, las reivindicaciones del gobierno zarista, en las que éste reclamaba para el arzobispo derechos primaciales, que en la mayoría de los casos, e incluso en el de la institución canónica de los obispos nombrados por el zar, lo habrían dispensado de recurrir a Roma.

Ahora bien, a la luz de la reciente evolución de la eclesiología tenemos hoy una mejor inteligencia de la resistencia que Siestrzencewicz, invocando la autonomía que poseían las Iglesias en los primeros siglos, opuso a las ideas de centralización que entonces dominaban en la curia [18]; esta inteligencia se basa tam-

17. Sobre la Sociedad bíblica rusa, cf. BOUDOU I, 105-123 y A. BRUMANIS, l.c. 282-291.
18. Que por lo demás podían temer con razón que, en la atmósfera regalista y

bién en el hecho de que él residía en el lugar mismo y podía por tanto convencerse mejor de los límites de lo que era asequible para el gobierno y sabía exactamente que no se ganaría nada, sino que probablemente se perdería mucho con un enfrentamiento abierto en lugar de proceder hábilmente a la tira y afloja.

Con esto no se quiere, sin embargo, decir que la situación fuera ideal. Si bien la diócesis de Mogilev se hallaba en una situación relativamente satisfactoria, esto se verificaba en mucho menor grado en las otras diócesis, en las que existía el mayor número de católicos. La situación material y moral de los sacerdotes era con frecuencia insuficiente, ya que las autoridades regateaban en gran parte a los obispos la formación del clero. Diferentes diócesis estaban desde hacía muchos años sin dirección (Vilna de 1815 a 1830, Minsk de 1816 a 1831), o los zares les asignaban como obispos candidatos indignos o ineptos.

El sucesor de Siestrzencewicz en la misión de arzobispo de Mogilev — designado también, una vez más, sin precedente acuerdo con Roma — era por lo menos un prelado celoso y culto; pero era un anciano achacoso de 80 años, que naturalmente no tenía ya fuerzas para oponerse a la política de rusificación de las autoridades de San Petersburgo y de Moscú. Cuando murió, en abril de 1831, el gobierno, que proyectaba una reagrupación de las diócesis romanas del imperio, retardó el nombramiento de un sucesor hasta el año 1839. El año 1832, las instituciones católicas fueron duramente afectadas por una serie de ucases: de los 291 monasterios y conventos existentes en conjuntos, 202 fueron disueltos, invocándose para ello — sólo parcialmente con razón — su decadencia moral [19], escuelas parroquiales de Podolia y Volinia fueron sustraídas a sacerdotes católicos y confiadas a popes ortodoxos.

No era mucho mejor la situación en la Polonia del congreso, a pesar de su relativa autonomía y a pesar de haber sido declarado el catolicismo religión de Estado por la constitución de 1815. Las corrientes racionalistas del siglo XVIII habían hecho

josefinista que predominaba en aquel tiempo, una concesión de derechos cuasipatriarcales, que Austria y otros países habrían exigido inmediatamente, significaba un serio peligro no sólo para el primado romano, sino también para la entera vida eclesiástica.

19. Véanse documentos X y XI en *Allocuzione . del 22 luglio seguita da una Esposizione corredata di documenti*, Roma 1842, 16-25.

que se entibiara notablemente la vida religiosa de la clase dirigente. El clero latino, sobre todo en zonas rurales, fue acusado, con frecuencia sin razón, de ignorancia e inmoralidad, y las órdenes, aunque todavía poseían muchas casas, hubieron de sufrir notablemente a causa de las continuadas divisiones de la tierra. Sólo en el segundo tercio del siglo XIX se hizo sentir en Polonia el despertar religioso que caracterizó a las otras Iglesias de Europa desde comienzos del siglo.

El año 1817 el zar Alejandro I, sin consultar a la santa sede, había modificado en sentido regalista la ley orgánica fundamental de la Iglesia, con las actas de 6-18 de marzo. Se creó una comisión para el culto y la instrucción, que debía controlar al clero, hacer de mediadora obligada entre éste y las autoridades, nombrar a los obispos tras propuesta de los cabildos y autorizar la publicación de bulas pontificias. Pío VII, que tenía necesidad del apoyo de los zares, prefirió hacer caso omiso de estas disposiciones y aceptó la erección de un obispado en Varsovia [20] para responder así al deseo del gobierno ruso de librar a las diócesis polacas de la influencia del primado de Gnesen, cuya sede se hallaba en territorio prusiano. Un breve de 3 de octubre de 1816 otorgó a la universidad de Varsovia el derecho de conferir el doctorado en teología y en derecho canónico, con lo cual aligeró notablemente el control del gobierno sobre la formación del alto clero. El papa, atento siempre a dar prueba de su buena voluntad para llegar a un entendimiento, autorizó también al arzobispo de Varsovia para disolver algunos conventos.

Esta concesión fue, sin embargo, rebasada notablemente, y así con el decreto de 17 de abril de 1819, que mediante extorsiones se obtuvo del arzobispo enfermo de muerte, se disolvieron, no obstante las protestas de Roma [21], más de 40 abadías y conventos. Un nuevo paso por el camino del regalismo se dio cuando, el año 1825, la dieta, contra los reparos del episcopado, sometió a la competencia de los tribunales civiles los casos matrimoniales, facilitando así el divorcio incluso a los católicos. Al mismo tiem-

20. Bula *Militantis Ecclesiae* de 12 de marzo de 1818 (JP IV, 552; cf. 568-569). Fue completada con la bula *Ex imposita nobis* de 30 de junio de 1818 (MERCATI I, 638-648), que adaptaba los límites de las 8 diócesis del reino a las modificaciones de fronteras resultantes del congreso de Viena.

21. Sobre la disolución, cf. Z. OLSZAMOWSKA, «Ochrona Zabytków» (Varsovia 1952).

po, con la supresión de los sínodos y de los visitadores canónicos, con la designación de arribistas sospechosos para puestos de importancia, así como con sanciones arbitrarias contra clérigos que se negaban a transgredir las leyes canónicas y a ejecutar las medidas del gobierno, se hizo cada vez más difícil la administración regular de las diócesis. Esta situación se agravó todavía más con prolongadas vacantes de las sedes episcopales.

La situación volvió a empeorar tras la fallida insurrección polaca de diciembre de 1830, en la que habían tomado parte activa el clero y también varios obispos. Una vez derogada la constitución de 1817 e incorporada Polonia al resto del imperio, la Iglesia católica fue sometida a una creciente nacionalización y a una rusificación del personal dirigente. En 1834 fue restringida la libertad de movimiento del clero, y se hizo presión sobre los fieles para que se pasasen a la ortodoxia.

Gregorio XVI, que estaba muy afectado por la oleada revolucionaria que sacudía a Europa y consideraba la insurrección polaca no como una cruzada contra los opresores cismáticos, sino como un movimiento subversivo desencadenado por radicales y francmasones, había por lo de más desaprobado dos veces, el 19 de febrero de 1831 y el 9 de junio de 1832[22] —por instigación de Metternich y probablemente también de algunos cardenales reaccionarios— el levantamiento contra «la legítima autoridad de los soberanos», que atribuía a las maquinaciones de «algunos instigadores solapados y embusteros», y con gran consternación de los católicos liberales de Europa occidental había aconsejado a los obispos predicar la sumisión en el sentido del apóstol Pablo, y recomendado a los católicos polacos volverse a «su poderoso soberano, que se mostraría benévolo con ellos».

22. *Acta Gregorii XVI*, I, 143-144 y BullRom Cont XIX, 571-572. A veces se designa erróneamente el segundo documento *Cum primum* con las palabras *Superiori anno*, las cuales en realidad comenzaban un documento más severo, que no fue enviado (de éste recibió conocimiento Lamennais). Sobre la redacción de esta encíclica y el papel eventual del embajador ruso, véase BOUDOU, I, 178-187 (contra F. LAMENNAIS, *Les affaires de Rome*, Bruselas 1836, 122-128), M. ZYWCZYŃSKI, l.c. 168ss y K. PIWARSKI, l.c. 42ss. ¿Lamentó Gregorio XVI el envío de este documento cuando conoció la fuerza de la opresión rusa? A esta pregunta no se puede dar una respuesta rotunda (véase P. LESCOEUR, *L'Église catholique en Pologne*, I, 201-216 y A. SIMON, *Rencontres mennaissiennes en Belgique*, 259; contrariamente BOUDOU I, 187-188). Sobre la reacción en Polonia, cf. G. BOZZOLATO, RStRis 51 (1964) 328-338, y L. LE GUILLOU, *Les Discussions critiques. Journal de la crise mennaisienne*, París 1967, 23-25.

Esta actitud del papa brotaba del sentimiento de la recíproca unión de las potencias conservadoras. Esperaba también que el zar, como contraprestación por aquella intervención —que por lo demás desconcertaba a los católicos polacos y condujo a más de una apostasía— modificara entonces su política eclesiástica. Por esta razón había también hecho seguir a su encíclica de 9 de junio de 1832 un memorándum entregado confidencialmente al príncipe Gagarin, en el que, aduciendo algunos casos concretos, estigmatizaba enérgicamente «la malicia y las triquiñuelas del gobierno en Polonia, que habían causado la ruina de la Iglesia»[23]. Ahora bien, este documento quedó sin respuesta, como también una nota complementaria del secretario de Estado, Bernetti. Cuando, un poco más tarde, Gregorio XVI se disponía a protestar todavía más enérgicamente con ocasión de la disolución de dos terceras partes de los conventos de Rusia, fue disuadido de hacerlo por Metternich. Éste prometió una intervención personal del soberano austríaco cerca del zar, la cual, sin embargo, no dio resultado alguno. Igualmente inútil fue también el reiterado intercambio de notas de protesta (de 1836 a 1840) contra las medidas de violencia de que había sido víctima Gutkowski, obispo dominico de Podlaquia. Era uno de los pocos prelados que habían osado protestar contra las medidas del gobierno perjudiciales para los intereses de la Iglesia católica, y debió pagar su valentía con la deportación[24]. Sólo tras el escándalo de 1842[25] asomó finalmente una esperanza de mejora.

Los católicos latinos en el imperio otomano

Durante los tres primeros decenios del siglo XIX todos los países de los Balcanes y del Danubio —a excepción de las Islas Jónicas[26], que de la esfera de influencia veneciana pasaron a estar bajo el protectorado británico— siguieron formando parte del

23. Texto en *Allocuzione. del 22 luglio seguita da una Esposizione corredata di documenti*, 11-14 (cf. ibid. 26-27).

24. Véase BOUDOU I, 246-296.

25. Cf. cap. XXXII.

26. Donde por aquel tiempo se contaban unos 4000 católicos, concentrados sobre todo en la isla de Corfú, y tenían un clero secular y regular nativo.

imperio otomano, que se extendía más allá del Bósforo por todo el Oriente medio. No obstante la preponderancia musulmana en este enorme imperio, un tercio de la población estaba formado todavía por cristianos, de los que casi el 10 por ciento estaban en unión con Roma.

Estos cristianos habían gozado, desde los tiempos de la conquista, de una cierta libertad en el ejercicio de su culto y en la organización de sus comunidades. Sin embargo, no por ello era más llevadera su situación. Por el contrario, no obstante el derecho de protectorado reconocido al cónsul francés, derecho que en realidad era ejercido también más y más por representantes de Rusia y de Austria, estaban expuestos a constantes vejaciones por parte de las autoridades locales. De cuando en cuando venían incluso afectados por ciertas medidas, las cuales eran provocadas menos por antagonismo religioso que por agitaciones políticas o por odio racial. Así, las primeras intervenciones de las potencias cristianas — Francia, Austria, Rusia e Inglaterra — en el imperio otomano produjeron un botín que aguardaban codiciosamente para poder repartírselo entre ellas, así como el victorioso levantamiento griego de 1820 sólo originó al principio una intensificación del recelo turco contra los cristianos. Inmediatamente se los hacía sospechosos de recibir órdenes del extranjero y de aguardar por su parte únicamente la ocasión de rebelarse.

El grupo católico, inserto en la masa de los ortodoxos, en la que el elemento griego trataba más y más de imponerse a los eslavos y a los árabes, distaba mucho de formar un bloque homogéneo. Más de la mitad — sobre todo los grupos de población en Siria y Egipto — pertenecían a otros ritos y tenían su propia jerarquía. (De ello se tratará todavía en el capítulo x.) Había, sin embargo, también un número considerable de católicos latinos que estaban desparramados por todo el imperio. Su número se elevaba en 1815 a unos 200 000 y fue creciendo constantemente en el transcurso del siglo, debido en parte a conversiones promovidas por el prestigio de Occidente que entonces se hallaba en su punto culminante, pero especialmente también a las elevadas cifras de la natalidad en las zonas del campo y de la montaña y a la inmigración italiana, francesa y austríaca en los centros mercantiles.

A principios del siglo XIX gran parte de estas comunidades latinas se hallaban en muy mala situación. La interrupción de las relaciones regulares con Roma y los desórdenes que siguieron a las guerras austro-turcas y napoleónicas habían dado lugar a demasiado frecuentes vacantes de sedes episcopales, a una disminución de los misioneros y a una creciente indisciplina en el clero que había permanecido en el país. Tan luego fue reorganizada la congregación de Propaganda Fide, tras el regreso de Pío VII a Roma, sus delegados se aplicaron a eliminar estos abusos cada vez más sistemáticamente, pero no siempre con el tacto que habría sido de desear.

El centro latino más denso, que con todo sólo constituía el 20 por 100 de la población de esta zona, se hallaba en Albania (75 000 católicos), donde todavía existían 6 obispados del tiempo de la edad media, y en Bosnia-Herzegovina (100 000 católicos), donde, contrariamente a Albania no había ya prácticamente restos de clero local y las parroquias eran administradas por los franciscanos, cuyos tres conventos autorizados eran los únicos centros de formación católica.

Otro centro relativamente importante se hallaba en el principado vasallo rumano de Moldavia, que en la primera mitad del siglo experimentó un aumento especialmente acelerado del número de católicos (de 16 000 a 60 000). Sin embargo, el apostolado en esta zona, confiado a conventuales italianos y húngaros, tropezó con grandes dificultades por razón de la gran dispersión de los fieles y sobre todo por las disputas raciales entre rumanos y magiares. Dado que el catolicismo aparecía como la religión de Hungría, todavía más odiada que el turco, las tentativas de restablecer la sede episcopal de Bakau, emprendidas por Roma entre 1808 y 1818 con la ayuda de Viena, que había asumido el papel de protectora de Polonia, tropezaron con la decidida oposición de la jerarquía ortodoxa, apoyada por los boyardos rumanos.

Una reacción análoga se produjo por el mismo tiempo en Valaquia, cuyo príncipe, si bien toleraba la existencia nada llamativa de algunos núcleos católicos, por lo demás poco importantes, no quería saber nada de proselitismo. Dado que las misiones de Bulgaria habían sido disueltas totalmente con las guerras entre Turquía y Austria, a principios del siglo XIX el obispo de

Nicópolis, pasionista italiano, se había retirado con el exiguo resto de sus fieles a los alrededores de Bucarest, a fin de gozar de la relativa autonomía de esta región.

El hecho pasó en un principio desapercibido, pero cuando en 1815 Propaganda nombró un nuevo obispo, Ercolani, que era un celante anticismático y no siguió los consejos del residente austríaco, que lo invitaba a proceder con sensatez, rápidamente se produjeron protestas por parte de los obispos ortodoxos. Ercolani, que además, con su inflexibilidad reformadora, se había enajenado a los pocos franciscanos que desde hacía tiempo estaban asentados en la región, tuvo que retirarse en 1822, quedando vacante la sede durante algunos años. Su sucesor, en cambio, logró con habilidad ir disipando poco a poco los recelos y el año 1833 pudo establecerse en Bucarest y organizar con la ayuda de Austria algunas escuelas católicas en esta región.

En el sur de Bulgaria, donde los pocos núcleos católicos restantes no poseían ya clero residente, sólo el año 1830 pudieron establecerse en Filipópolis redentoristas austríacos, que desde aquí se extendieron por el país. En Servia, apenas si era mejor la situación, aunque aquí el clero ortodoxo se mostró más tolerante que en otras zonas.

En Grecia, antes de 1830 el catolicismo romano estaba apenas representado en la tierra firme, e incluso en las islas, donde desde hacía tiempo habían seguido viviendo grupos latinos de origen veneciano o genovés, tanto la emigración iniciada con la disolución de las residencias italianas como los matrimonios mixtos habían reducido a exiguos restos la presencia católica. El centro de los católicos se hallaba en la isla de Syros. El grupo se vio sin embargo agitado, en el período de 1815 a 1822, por el justificado descontento del clero y de los fieles con su obispo Rossini, que al fin hubo de dar la dimisión. Por lo demás, con la llegada de numerosos refugiados ortodoxos en el transcurso de las guerras de independiencia, la *Isola del Papa* perdió muy pronto su carácter exclusivamente latino, que había conservado tanto tiempo. En cambio, el reconocimiento de la independencia por el protocolo de Londres, el año 1830, con el que se garantizaba la plena libertad del culto católico, así como el subsiguiente establecimiento de un soberano católico, Otón de Wittelsbach, en

Atenas [27], facilitó al catolicismo afincarse en la Grecia continental.

En estas circunstancias el nuevo obispo de Syros, Blancis (1830-1851), fue nombrado delegado apostólico en 1834. Al mismo tiempo le fue confiada la reorganización de la Iglesia latina en todo el reino, en el transcurso de la cual hubo sobre todo que eliminar abusos en la diócesis de Naxos. También se le encargó entrar en contacto con el gobierno, que el año 1838 lo reconoció como negociador oficial. Pero Gregorio XVI miraba entonces ya más lejos. Como había sido anteriormente prefecto de Propaganda, estaba suficientemente informado sobre los problemas del Oriente cristiano. Sabía que el rito latino no tenía porvenir alguno entre la población griega, por lo cual el año 1836 propuso que se enviaran jóvenes griegos al Colegio griego, nuevamente abierto en Roma, a fin de que fueran allí formados en el rito oriental y promovieran luego la conversión de su pueblo. Ésta era, sin embargo, una esperanza ilusoria; en efecto, no obstante los éxitos logrados por las escuelas fundadas entre los ortodoxos por congregaciones religiosas francesas e italianas con el apoyo de los cónsules, las disposiciones de la constitución de 1844, que prohibían el proselitismo y determinaban que el heredero de la corona debía ser de religión ortodoxa, mostraron con toda claridad que la nueva Grecia quería permanecer fiel a su Iglesia nacional.

En Constantinopla, y todavía más en las otras ciudades marítimas de Levante, habían caído en plena decadencia las misiones católicas desde la supresión de la Compañía de Jesús. Hacia 1800 contaban en conjunto apenas más de 6000 fieles. Éstos eran sobre todo extranjeros y difícilmente eran mantenidos en cohesión por algunos lazaristas y capuchinos italianos. Una vez que los esfuerzos emprendidos en su propio interés por la diplomacia francesa hubieron iniciado una cierta mejora de la situación, la congregación de Propaganda comenzó en 1817 a reorganizar esta zona. Erigió el arzobispado de Esmirna, que desde hacía dos siglos había estado reducido a la categoría de vicariato apostólico, y restableció el vicariato apostólico de Alepo, que carecía de cabeza desde 1774,

27. Esta elección representó un alivio para el Vaticano, que temía la influencia de Rusia Ya León XII había dirigido por esta razón una solicitud al rey de Francia (cf. L. MANZINI, *Il car. Lambruschini*, [Ciudad del Vaticano 1960], 121-123).

y le confirió jurisdicción sobre todas las misiones de Siria, Palestina [28] y Egipto.

En 1830 se abrieron nuevas perspectivas para los cristianos, debido al creciente interés que prestaban las cancillerías europeas a la cuestión oriental, así como a la modificación del equilibrio que había provocado la ocupación temporal de Siria-Palestina por el bajá egipcio Mohammed Alí. Si bien no se había tomado en consideración la idea desarrollada por el diplomático historiador Bunsen, de hacer de Palestina una zona libre, en la que pudiera desarrollarse libremente el cristianismo bajo un gobierno cristiano, sin embargo, el mapa confesional cambió con gran rapidez al acelerarse la penetración de los misioneros anglosajones [29] que había comenzado hacia 1825. La erección de una sede episcopal anglo-prusiana en Jerusalén, el año 1841, debió aparecer como un símbolo de las nuevas relaciones de las fuerzas políticas y eclesiásticas, que comenzaban a instalarse en Oriente Medio [30].

Los departamentos romanos observaban no sin inquietud esta creciente influencia de la Inglaterra protestante y de la Rusia ortodoxa [31] en regiones en las que hasta entonces habían podido contar con el apoyo casi sin restricciones de los diplomáticos franceses y austríacos. Sin embargo, procuraron sacar el mayor partido posible del establecimiento de un creciente número de europeos en Levante, que la crisis del imperio otomano abría a la competencia política y económica europea. El incremento de la población católica, de procedencia europea en su mayoría, justificaba la erección de nuevas estaciones misioneras latinas. Se esperaba de ellas que, gracias al prestigio de las escuelas occidentales y en reconocimiento de los servicios prestados por los dispensarios para los pobres y por los hospitales, se convertirían en centros de atracción para los cismáticos, más que los núcleos insignificantes de los uniatas.

28. En Jerusalén, la custodia de Tierra Santa, confiada a los franciscanos, prosiguió su política tradicional de lenta desintegración de las comunidades orientales. El año 1818 quiso el patriarca griego obtener del sultán un decreto que impusiese a los convertidos el retorno a la Iglesia ortodoxa, pero a ruegos de Pío VII intervinieron las potencias católicas en Constantinopla para conjurar esta amenaza (JP IV, 566 y n. 1, F. ENGEL-JANOSI, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern*, 137-140).

29. LATOURETTE, *Expansion* VI, 20-26, 38-55; ROGIER KG, 374-379; J. HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, 5-16, 33-62, 230-260.

30. Cf. J. HAJJAR, l.c. 373-458.

31. Sobre la acción rusa en Palestina, cf. J. HAJJAR, l.c., 17-26, 460-482.

El resurgir de las órdenes en los países católicos de Europa, sobre todo en Francia, favorecía esta política. Los efectivos de franciscanos, capuchinos y lazaristas, todavía escasos al comienzo del siglo, se hallaban en progresivo crecimiento. Los jesuitas reaparecieron en Siria a principios de los años treinta y el año 1838 se establecieron en Beirut, nueva capital libanesa. Las hijas de la caridad se establecieron en Constantinopla en 1838 y en Esmirna en 1839; desde 1841 las siguieron los hermanos de las escuelas cristianas, y hasta fines del siglo se fue propagando todavía más el movimiento.

Estos religiosos, cuyo influjo cultural y religioso era sin duda alguna beneficioso por el momento, no tenían sin embargo, desgraciadamente, en su mayoría, la menor iniciación en los problemas específicos del Oriente cristiano. Consideraban por tanto como única solución una latinización progresiva, que les parecía la única garantía eficaz de la unidad católica. No tenían la menor consideración con los reparos que su celo poco iluminado provocaba constantemente en la jerarquía uniata asentada en su campo de actividad. Ni tampoco prestaban atención a los requerimientos de discreción enviados de tiempo en tiempo por Propaganda, que con su experiencia histórica tenía una visión más exacta de las cosas. Sólo se esforzaban en multiplicar las conversiones de orientales al rito latino, con lo cual podían también ir ganando poco a poco para sus puntos de vista a los responsables romanos. En este estado de cosas surgió también la idea de restablecer el patriarcado latino en Jerusalén. Su realización sólo tuvo lugar, tras una dilación de diez años, en los primeros meses del pontificado de Pío IX [32], porque en Roma se temía herir con ello a la jerarquía uniata. Este acto marcó un hito en el proceso de latinización del Oriente cristiano, que seguiría desarrollándose en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX.

32. Bula *Nulla celebrior* de 23 de julio de 1847 (JP VI-1,42ss). Cf. J. HAJJAR, l.c. 482-514.

IX. Las iglesias de América

Schmidlin caracterizó muy acertadamente la situación paradójica del catolicismo en América a comienzos del siglo XIX: «En el sur y centro latino, una Iglesia por regla general cristianizada y catolicizada exteriormente, pero interiormente casi totalmente degenerada y próxima a la disolución; en el norte anglosajón y francés, el catolicismo todavía en gérmenes diminutos y en parte todavía en el estadio de la persecución, pero que en todas partes despierta a nueva vida y va extendiendo sus alas».[1]

Iberoamérica

BIBLIOGRAFÍA: General: P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, II, III, Roma-Caracas 1959-60 (fundamental). Además, Schmidlin PG, I, 313-321, 437-445, 504; L. Tormo, *Historia de la Iglesia en América latina*, II: *La Iglesia en la crisis de la independencia*, Bogotá 1962; D. Olmedo, *La crisis máxima de la Iglesia católica en la América española*, «Memorias de la Academia mexicana de la historia» 9 (1950) 274-324; R. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*, Buenos Aires 1945; G. Furlong, *La Santa Sede y la emancipación sudamericana*, Buenos Aires 1957; R.F. Schwaller, *The Episcopal Succession in Spanish America 1800-50*, «The Americas» 24 (1968) 207-271; P. de Leturia - M. Batllori, *La primera misión pontificia a Hispanoamérica 1823-25*, Ciudad del Vaticano 1963; A. de la Peña y Reyes, *León XII y los países hispanoamericanos*, México 1924; J. Pérez de Guzmán, *El embajador de España en Roma, don Ant. de Vargas Laguna*, «La ilustración española y americana» 29 (Madrid 1906) 18-79; C. Sáez de Santa María, *Bolívar y Pío VIII*, «Rev. de Hist. de América» 49 (México 1960) 147-171; L. Frías, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, I, Madrid 1923, 94-97, 274-283, 349ss.

Sobre Bolívar y Miranda, además de F. Blanco - R. Azpurúa, *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador de Colombia, Perú y Bolivia*, 14 vols., Caracas 1875-78, véase bibliografía en P. de Leturia, o.c., 16.

Sobre los diferentes países remitimos a las obras siguientes, aparte de las citadas en la bibliografía general:

1. PG I, 314.

Sobre Chile: S. Cotapos, *Don J.S. Rodríguez Zorrilla, obispo de Santiago de Chile 1752-1832*, Santiago 1915; W.J. Coleman, *La restauración del episcopado chileno en 1828 según fuentes vaticanas*, Santiago 1954; A. Undurraga Huidobro, *Don Manuel Vicuña Larrain*, Santiago 1887.

Sobre Ecuador: J.J. Donoso, l.c. (bibliografía general) I.

Sobre México: M. Cuevas, l.c. (bibliografía general) V, 73-209; L. Medina Ascensio, *La Santa Sede y la emancipación mexicana*, Guadalajara 1946, ²1965; A. Gómez Robledo, «Historia Mexicana» 13 (1963-64) 18-58; E. Shiels, CHR 28 (1942) 206-228; M.P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico. A Study of the «Juzgado de capellanías», 1800-56*, Cambridge 1967; L. Frías, l.c., (antes) 349-388, 688-700.

Sobre Perú: J.P. de Rada y Gamio, *El arzobispo Goyeneche y apuntes para la historia del Perú*, Roma 1917.

Sobre Río de la Plata: R. Carbia, *La revolución de mayo y la Iglesia*, Buenos Aires 1945; J.F. Sallaberry, *La Iglesia en la independencia del Uruguay*, Montevideo 1930; A.A. Tonda, *Rivadavia y Medrano, sus actuaciones en la reforma eclesiástica*, Santa Fe 1952; id., *Las facultades de los vicarios capitulares porteños, 1812-53*, Buenos Aires 1953; id., *El deán Funes y la reforma de Rivadavia*, Santa Fe 1961 (sobre el apoyo de parte del clero secular a las medidas contra las órdenes religiosas); A.P. Carranza, *El clero argentino de 1810 a 1820*, Buenos Aires 1917; G. Furlong, *Clero patriótico y clero apatriótico entre 1810-16*, «Archivum» 4 (Buenos Aires 1960) 569-612; G. Gallardo, ibid. 106-156; R.C. González, *Las órdenes religiosas y la revolución de mayo*, ibid. 42-86 (bibliografía); E. Ruiz Guiñazu, *El deán de Buenos Aires, D.E. de Zavaleta*, Buenos Aires 1952; G. Nowak, *La personalidad de mons. M. Escalada*, Zamora 1958.

Sobre San Salvador: S. Malaina, *Historia de la erección de la diócesis de San Salvador*, San Salvador 1944; S.R. Vilanova, *Apuntamientos de historia patria eclesiástica*, San Salvador 1911, 92-141.

Cuando en 1814 llegó a su término el interludio napoleónico y la curia romana volvió a entrar libremente en contacto con las Iglesias del mundo entero, había en Iberoamérica 40 sedes episcopales[2] para una población estimada en unos 15 millones, entonces concentrada mayoritariamente alrededor del Mar Caribe. A

2. En México 8 diócesis, 4 en las Antillas, 4 en América Central, 3 constituían la provincia de Caracas, 4 la de Bogotá, 10 la de Lima y 7 la de Charcas o Chuquisaca en Bolivia.

pesar de la permanente adhesión de la población a la fe católica — y sobre todo a sus manifestaciones externas (con una clara tendencia al sincretismo religioso entre los indios americanos, muy numerosos en México, el Perú y Bolivia) —, tras la insurrección de las antiguas colonias contra España, que se había iniciado a fines del siglo XVIII y hacia 1810 había conducido a la independencia efectiva de la mayor parte de las colonias, se vio enfrentada la Iglesia con problemas sumamente difíciles.

En primer lugar, las dificultades financieras: Las importantes posesiones de la Iglesia hubieron de servir necesariamente para cubrir los gastos de los dos partidos contendientes y la Iglesia, otrora demasiado rica, se vio con frecuencia, como resultado de aquella situación, forzada a abandonar obras provechosas o incluso seminarios, por no disponer ya de los medios apropiados.

Junto a esto surgían problemas de disciplina interna: al retroceso tanto cuantitativo como cualitativo y a los trastornos que habían causado en el clero secular, y sobre todo en el regular, largos años de agitaciones civiles y militares [3], venía a añadirse no pocas veces una especie de anarquía eclesiástica, cuando gran parte del clero español o del alto clero, estrechamente ligado con el partido legitimista, abandonó el país voluntariamente o forzado, y a los miembros de las órdenes (que además estaban exasperados por la confiscación de gran parte de sus bienes) se les hizo imposible mantenerse en contacto con el comisario general de su orden, residente en España, que durante siglos había sido el eslabón normal de enlace con la autoridad central.

Finalmente, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado surgieron problemas sumamente embarazosos, con todas las consecuencias que de ellos se seguían. El rey de España invocaba el patronato, que los juristas no consideraban como privilegio pontificio revocable, sino como derecho imprescriptible del poder civil. No toleraba que el papa, en las zonas que no obstante la insurrección, todavía consideraba como pertenecientes al territorio de la corona, instituyera nuevos obispos sin contar con él. Sin embargo, los nuevos gobiernos republicanos, en nombre del mismo patronato, cuyos herederos se consideraban, querían ejercer influjo directo no sólo en la administración de los bienes de la Iglesia, sino también en las elecciones de los vicarios capitulares para las diócesis vacantes, o en las decisiones de los capítulos provinciales de las órdenes. Esto dio finalmente lugar a que la jurisdicción de quienes, de tal modo, mediante transgresión de las prescripciones canónicas, habían sido investidos de responsabilidad, fuera dudosa, si no ya inválida. Esto originó en muchos lugares situaciones que, desde un punto de vista estrictamente jurídico, debían considerarse como *cismáticas*. Sin embargo, a nivel concreto y psicológico se impone una consideración matizada y así, siguiendo M. Batllori, hay que hablar más bien de un «fluido estado de transición». El único cisma formal se produjo sólo muchos años más tarde, en 1829, en la diócesis de San Salvador [4].

A excepción de algunos políticos, cuyo regalismo rebasaba todavía el de los más radicales galicanos de Europa, la mayoría de los seglares dirigentes, así como el clero en general, no tardaron en convencerse de que la única solución dependía de una toma de contacto con la santa sede, única que en razón de su jurisdicción universal podía remediar radicalmente la irregular situación. Las primeras gestiones en este sentido se emprendieron en 1813 y 1814, cuando el rey de España, Fernando VII, estaba prisionero en Bayona y se podía esperar que Napoleón, cuyas simpatías hacia la independencia americana habían sido ganadas, ejerciera presión sobre el papa, a fin de que éste mostrase la mejor disposición posible para un entendimiento. Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos en América y Europa retardó todavía algunos años la continuación de estos empeños. De 1814 a 1817, algunos importantes éxitos militares de España hicieron posible el restablecimiento de la autoridad en casi todo el territorio, a excepción de las provincias de La Plata, mientras que en

3. Sobre el papel, con frecuencia muy activo, del joven clero (especialmente del clero secular, en el que los criollos tenían mayor intervención que entre los sacerdotes regulares) en el movimiento de independencia, véase sobre todo M. ANDRÉ, *La fin de l'empire espagnol d'Amérique*, París 1922. Sin embargo, hay que guardarse de mirar como malos sacerdotes a todos los sacerdotes patrióticos. Cf. a este propósito la biografía de R.M. TISNES sobre el dominico colombiano I. Mariño, capellán general del ejército libertador (Bogotá 1963), que se comportó siempre de manera ejemplar. Y aunque eran muy numerosos los ejemplos de sacerdotes o de religiosos que vivían en concubinato o que se interesaban más por la política que por el apostolado, sin embargo, Muzi, durante su estancia en Buenos Aires, el año 1824, quedó muy impresionado por el comportamiento intachable del clero, tanto secular como regular.

4. P. DE LETURIA, *Relaciones* II, 296-297, 317-319.

Roma, bajo el influjo del espíritu de la restauración, sólo se veían en el movimiento nacionalista de América repercusiones de la revolución francesa, es decir, de una falsa evolución, que se esperaba poder considerar como algo pasado ya a la historia. En estas circunstancias Pío VII, insuficiente informado sobre la verdadera situación, ya que hasta 1819 todas las informaciones sobre América llegaban a Roma únicamente a través de Madrid, aceptó tácitamente las medidas del rey de España contra los obispos patrióticos. Más aún: sobre esta materia publicó todavía, sin gran presión por parte del rey de España, la encíclica de 13 de enero de 1816 *Etsi longissimo,* en la que requería a los obispos del Nuevo Mundo a favorecer el restablecimiento de la autoridad legítima[5]. Siguieron violentas polémicas de la prensa republicana[6] contra Roma y los obispos legitimistas, y así la Iglesia en América vino a ser —como observa Pouthas— víctima del mismo principio legitimista que simultáneamente actuaba a favor de ella en la Europa de la restauración.

Sin embargo, pronto la encíclica quedó desbordada por los acontecimientos, y Consalvi fue lo suficientemente avisado para hacerse cargo de ello con rapidez. De 1818 a 1820 pudo América recobrar su independencia gracias a las victorias de Bolívar. Entonces, habiendo subido al poder en España un gobierno liberal, que de 1820 a 1823 llevó adelante una política marcadamente anticlerical, se disiparon muy pronto las simpatías prohispánicas que seguía abrigando todavía parte del clero sudamericano, y la misma santa sede, que atendía más y más al aspecto pastoral del asunto, dejó totalmente de lado el punto de vista español en la solución de este problema. Muchos de los obispos nombrados desde 1814 con consentimiento del rey Fernando, ahora, debido al cambio de la situación, se hallaban en fuga o por lo menos se veían impedidos en el ejercicio de su autoridad.

De ello resultó de manera inquietante un constante empeoramiento de la situación eclesiástica. Entonces en Roma comenzó a pensarse en una nueva actitud más realista. Una primera manifestación pública de este cambio fue la carta de Pío VII, fechada el 7 de septiembre de 1822, al obispo Lasso, que se había adherido a Bolívar, después de haber sido hasta 1820 ardiente partidario del legitimismo. En esta carta, a la que dio gran publicidad la prensa sudamericana, confirmaba el papa la neutralidad de la santa sede tocante a los cambios políticos en América, lo cual equivalía a desentenderse de hecho de la causa española y a revocar implícitamente la fatal encíclica legitimista de 1816.

Esta nueva toma de partido coincidió con la llegada a Roma del primer enviado oficial de una república sudamericana, el canónigo Cienfuegos. Éste había sido enviado por el gobierno de Chile[7] para solicitar del papa la provisión de las diócesis vacantes, siquiera con obispos titulares, así como el reconocimiento a los nuevos gobiernos, del derecho de patronato de que en otro tiempo estaba investido el rey de España. Este paso movió a Pío VII, en la primavera de 1823, a enviar a Chile, como vicario apostólico, a Muzi provisto de extensos poderes con vistas a la normalización de la situación de la Iglesia. Inmediatamente antes de su partida recibió Muzi la jurisdicción sobre todos los territorios de América que ya no eran administrados por España y cuya evolución seguía Consalvi con la mayor atención.

Desgraciadamente, la misión de Muzi terminó en un fracaso. En Buenos Aires, donde el vicario apostólico, conforme a sus instrucciones secretas, debía tratar de solucionar cierto número de problemas eclesiásticos sumamente arduos, tropezó con el decidido regalismo del ministro Rivadavia y del administrador de la diócesis, Zavaleta, sin contar con las hostilidades que todavía existían desde la encíclica de 1816. Si bien Muzi fue recibido con mayor benevolencia en las provincias interiores de La Plata, sin embargo en Chile su falta de tacto y de amplia visión política envenenó la situación. El dictador O'Higgins[8], cuyas gestiones constituyeron el comienzo de la misión romana, acababa preci-

5. Texto ibid. 110-112. Sobre todos los documentos relativos a este problema, cf. P. DE LETURIA, l.c., II, 95-116; III, 385-437. Leturia fue el primero en señalar el papel que desempeñó en este asunto F. Badan, genovés al servicio de España (II, 100-106).

6. Sobre todo en las provincias unidas de La Plata, que permanecieron independientes, donde contribuyó a reforzar por largos años el resentimiento antirromano del gobierno.

7. El año 1821, también Gran Colombia y México pensaron en enviar a Roma un agente encargado de solucionar problemas eclesiásticos; estos planes, sin embargo, no se pusieron nunca en ejecución.

8. Cf. J. EYZAGUIRRE, *La actitud religiosa de don Bernardo O'Higgins,* «Historia» 1 (Santiago de Chile 1962) 7-46.

samente de ser relevado por un gobierno que adoptaba una actitud mucho más hostil frente a las intervenciones de la santa sede en los asuntos eclesiásticos nacionales. Su jefe, el general Freire, así como también Pinto, ministro de asuntos exteriores, pusieron condiciones inaceptables para la consagración de dos nuevos obispos titulares, cuyo nombramiento era uno de los objetivos principales de la misión romana, y además no se mostraron dispuestos a negociar sobre las órdenes religiosas. Muzi tropezó además con las intrigas del deán del cabildo, Cienfuegos, que aspiraba a ser obispo y no vaciló en aceptar su nombramiento como administrador de la diócesis de Santiago por el gobierno, después de expulsar éste al obispo legítimo, al que se reprochaba haber tomado partido por el enviado de Roma.

Así, Muzi, que había llegado a Chile para consolidar la jerarquía, había privado al país de su último obispo y consiguientemente también, durante años, de la fuente del sacerdocio. Además, cegado por su mentalidad reaccionaria, que le hacía identificar aspiración a la independencia y revolución, cometió el error de no aceptar la invitación oficial de Bolívar para trasladarse a Gran Colombia; él habría podido sin duda alguna aprovechar esta estancia para iniciar la reorganización de esta región, de mucho mayor densidad de población que las situadas al sur del ecuador.

Entre tanto León XII había sucedido a Pío VII, y finalizado el trienio liberal en Madrid, volvió a aparecer en Roma, con plenitud de prestigio, el embajador español Vargas Laguna. Éste era un encarnizado defensor de los derechos de la legitimidad, y por esta razón se mostraba hostil a toda toma de contacto de la santa sede con los insurrectos, siquiera fuera únicamente para la reglamentación de cuestiones puramente religiosas. Con el apoyo de los embajadores de Austria y Rusia logró obtener del papa una nueva encíclica legitimista, *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824) [9].

Sin embargo, este documento sólo representaría un mero interludio. En América no condujo a las temidas reacciones contra Roma, ya que muchos tuvieron por apócrifo el documento; además, su efecto fue atenuado por todo lo que no tardó en hacerse notorio sobre los verdaderos sentimientos del papa y de sus consejeros. León XII era extremadamente sensible en el aspecto pastoral, y los informes de primera mano proporcionados por Muzi habían reforzado la convicción en los responsables de la secretaría de Estado y de la congregación de Propaganda, de que había mucho que perder si se dejaba que las cosas llegaran al extremo. Así, tras la repentina muerte de Vargas, inmediatamente después de su victoria, fue ganando cada vez más terreno la idea de que la santa sede no debía intervenir en el conflicto político entre España y sus antiguas colonias, sino que debía interesarse exclusivamente por la mejor salvaguardia posible de los intereses religiosos en las diócesis de América.

Un primer paso importante en tal dirección se dio en el verano de 1825, cuando León XII, en consonancia con un *votum* de Mauro Cappellari, el futuro papa Gregorio XVI —que aquí se reveló por primera vez y muy pronto sería el especialista en los asuntos de Iberoamérica— y cediendo a los apremiantes ruegos del episcopado de Gran Colombia, se decidió, tras largas vacilaciones, a seguir el consejo de los cardenales de la congregación de Propaganda y nombró un obispo *in partibus* sin informar de ello al gobierno de Madrid.

Ésta fue, sin embargo, sólo una medida provisional. A fin de no provocar a los elementos radicales y para no hallarse pronto ante una auténtica constitución civil del clero, fueron necesarias negociaciones directas con los gobiernos interesados acerca de la situación eclesiástica en conjunto. Gracias a la mediación del gobierno francés, acabó el rey de España por consentir, en marzo de 1826, que J. Sánchez de Tejada, uno de los delegados de Bolívar, que en 1824, a ruegos de Madrid, había tenido que marcharse de Roma, fuese de nuevo admitido allí como simple delegado de los obispos y cabildos de Gran Colombia, y no ya como agente diplomático.

Las negociaciones, finalmente iniciadas, fueron facilitadas por el creciente temor de Roma a que los nuevos gobiernos de América se adhirieran cada vez más al cisma, como también por la

9. Texto en P. DE LETURIA, *Relaciones* II, 165-271. Sobre el origen de este documento y sobre las reacciones que desencadenó cf. ibid. 241-281 y G. MÖNKEBERG BARROS, «Anales de la Universidad católica de Valparaíso» 3 (1956) 239-258. Varios historiadores han puesto en duda su autenticidad (sobre la discusión crítica, véase P. DE LETURIA l.c., II, 243-259).

ductilidad de Tejada, que como buen católico ansiaba un resultado positivo y consiguió moderar en lo posible las exigencias de sus mandantes, sin perder con ellos la paciencia ante la tardanza de Roma. A ello se añade que Bolívar mismo, no obstante su convicción personal arreligiosa, era lo suficientemente inteligente como para comprender que una política propicia a los intereses católicos que culminara en un entendimiento con Roma, era la que más fácilmente lograría ganar para el gobierno al entero clero, que todavía seguía teniendo fuerte influjo sobre las masas [10].

Debido a estas circunstancias favorables, como también gracias a la osada clarividencia de Capellari, ya a comienzos de 1827 se inició en Roma una nueva etapa: Sin consideración a las prerrogativas reconocidas otrora al rey de España, designó el papa para las sedes episcopales vacantes de Gran Colombia, no ya obispos titulares, sino obispos residenciales. Sin embargo, para evitar toda apariencia de confusión con cuestiones políticas, se efectuaron estos nombramientos *motu proprio* y no oficialmente a propuesta de los gobiernos (aunque en realidad los candidatos nombrados correspondían a los indicados por Bolívar).

Con todo, apenas había León XII realizado este gesto, que despertó grandes esperanzas en toda la América hispánica, volvió ya a dar otro paso hacia atrás. Sus sentimientos legitimistas se plegaron a los enérgicos reparos de Fernando VII y, no obstante el consejo en sentido contrario de Cappellari, que entre tanto había sido nombrado prefecto de la congregación de Propaganda, se comprometió a nombrar ya en adelante únicamente vicarios apostólicos [11], excepto en los casos —a todas luces muy raros— en que el rey hubiese dado de antemano su aprobación a la persona en cuestión. De conformidad con esta decisión, en el consistorio de 15 de diciembre de 1828 propuso dos vicarios apostólicos para Chile, donde desde los tiempos de Muzi habían disminuido los prejuicios contra Roma y la constitución de 1833

10. Sobre la política eclesiástica de Bolívar, véase P. DE LETURIA l.c., III, apéndices 1, 4, 12, 13, 15 y CR. MENDOZA, ibid. I, p. XXI-XXXV.

11. Esta solución mediadora era naturalmente de tal índole, que debía excitar la susceptibilidad de las nuevas repúblicas; tenían además el inconveniente de carecer absolutamente de precedentes en la tradición eclesiástica de América española, por lo cual no tardaron en surgir conflictos de índole jurídica entre los nuevos vicariatos apostólicos y los gobiernos.

reconocería pronto numerosos privilegios a la Iglesia. La crisis argentina —que revestía especial gravedad, puesto que las provincias de La Plata hacía años que no tenían ya ni un solo obispo, y aquí el gobierno había ido muy lejos en sus intervenciones unilaterales en asuntos eclesiásticos—, fue resuelta de manera análoga al año siguiente por Pío VIII, cuando ejercían el poder hombres de sentimientos menos hostiles a Roma.

Una evolución semejante en México, donde residían casi la mitad de los católicos de América española, dio también aquí motivos para esperar una pronta reglamentación. Sin embargo, el canónigo Vázquez, enviado del gobierno, se mantuvo inflexible en un punto: según él, era para su país una humillación intolerable tener que contentarse con vicarios apostólicos, mientras que Gran Colombia tenía obispos residenciales. Cappellari aconsejó ceder a esta razonable exigencia. Pero Pío VIII no lo entendía de igual manera; antiguo colaborador de Consalvi, permaneció fiel a la fórmula sostenida por éste hacía ocho años —pero que entre tanto había quedado anticuada— y ello tanto más cuanto que ésta respondía mejor a sus propios principios legitimistas. La elección de Cappellari, que a principios de 1831 fue elevado al solio pontificio con el nombre de Gregorio XVI, puso fin a estas últimas dilaciones de Roma. Ya tres semanas después, aplicando el principio formulado poco después en la bula *Sollicitudo Ecclesiarum* [12] nombró seis obispos residenciales para México. El año siguiente, los vicarios apostólicos de Argentina y Chile fueron elevados al rango de obispos residenciales, y poco después (1834-35) reorganizó el papa, de la misma manera, la jerarquía peruana, para poner también final cisma de San Salvador en América Central (1839-42) y arreglar la ambigua situación del Paraguay (1844).

Tras el reconocimiento oficial de Nueva Granada (Colombia) por la santa sede, el año 1836 fue enviado a Bogotá un internuncio, cuyas facultades se extendían a toda Iberoamérica [13].

12. Véase p. 429.

13. Hasta entonces, la nunciatura erigida el año 1829 en Río de Janeiro tuvo el encargo secreto de ocuparse de toda la América latina, pero las comunicaciones con Colombia, América central y México eran pésimas (cf. W.J. COLEMAN, l.c. 59). No obstante, hubo de nuevo que confiar al nuncio de Río la delegación apostólica de América latina, ya que el nuncio de Bogotá no se hallaba en condiciones de desempeñar este quehacer. La tentativa de instalar en México una tercera nunciatura en 1837 no llevó a resultado alguno (P. DE LETURIA, *Relaciones* II, 4-5).

Este hecho marcó una nueva etapa en la normalización de las relaciones entre la santa sede y las nuevas repúblicas sudamericanas [14].

Que esta normalización fuera tan lenta dependió sin duda tanto de los graves escrúpulos legitimistas y reflejos antirrevolucionarios de los círculos romanos, como también de los compromisos demasiado frecuentes del alto clero nativo con el gobierno colonial. Sin embargo, no conviene exagerar la influencia de estos compromisos. Así, las fricciones entre la Iglesia y el Estado, en los Estados de La Plata, eran especialmente violentos, aunque allí el episcopado no había tardado en tomar partido por la revolución nacional. Además, después de 1820, fueron en todas partes muy raros los casos de inteligencia entre el clero y la monarquía española, sin que por ello disminuyeran las dificultades. Éstas tenían, en efecto, otras causas más profundas. Eran sobre todo de naturaleza social, pues la Iglesia hacía con frecuencia causa común con la clase de los grandes terratenientes, mientras que los nuevos funcionarios del Estado se reclutaban sobre todo entre los intelectuales de las ciudades. Había además causas ideológicas: Gran parte del clero quería mantener en la medida de lo posible el anterior control de la Iglesia sobre la prensa, la enseñanza y la sociedad en general; en cambio, la clase que ahora había asumido el poder y en la que abundaban los adeptos de la francmasonería, si bien no quería todavía patrocinar un laicismo racionalista — la mayoría de las constituciones reconocían todavía el catolicismo como religión del Estado [15] —, sin embargo, profesaban las tendencias principales de la ilustración: independencia del poder civil y control por el gobierno de las iniciativas eclesiásticas. Las órdenes religiosas fueron las primeras víctimas de esta actitud. Del mismo modo a como sucedió en la

14. Al reconocimiento de Nueva Granada, en octubre de 1835, siguió en 1836 el de México, en 1838 el de Ecuador y en 1840 el de Chile. Acerca de las otras repúblicas prefirió la santa sede aguardar a que quedase aclarada su situación política.

15. Incluso en Argentina, donde por consideración con los ingleses, cuyo apoyo había contribuido decisivamente a la liberación del país, se practicó gran tolerancia con entidades culturales no católicas. En otros países se compartían en general los puntos de vista del jurista chileno J. DE EGAÑA, que en su obra — editada repetidamente — *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos* defendía la tesis, según la cual la tolerancia de diferentes cultos conduce a la incredulidad y a divergencias en el terreno civil. Cf. M. GÓNGORA, *El pensamiento de J. de Egaña sobre la reforma eclesiástica*, «Boletín de la Academia chilena de la historia» 30 (1963) 30-53.

Europa del siglo XVIII, el Estado no se limitaba a la confiscación parcial de las posesiones de las órdenes, sino que además restringía también el aumento de sus miembros; fijaba una edad mínima para la profesión, prohibía el reclutamiento de vocaciones por extranjeros y a veces suprimía sencillamente sus instituciones, como sucedió, por ejemplo, con las misiones franciscanas entre los indios de México. El clero secular, al que no apuntaban directamente estas medidas, hubo, sin embargo, de inquietarse cuando se restringieron sus privilegios, invocándose para ello los principios de 1789; esta inquietud era tanto más fundada, cuanto que el liberalismo político de los gobiernos, ante la pesada herencia regalista del tiempo de los Borbones, sólo raras veces podía conformarse con la libertad de la Iglesia. Esto tuvo como consecuencia que el clero bajo, que a comienzos del movimiento de independencia había frecuentemente simpatizado con las constituciones liberales, a partir de 1830 fuera evolucionando más y más hacia el conservadurismo, evolución que todavía se vio reforzada por el influjo de los sacerdotes y religiosos llegados de Europa.

Brasil

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras citadas en la bibliografía general, v. M. DE OLIVEIRA LIMA, *O movimento da Independencia 1821-22*, Sâo Paulo 1922; C. MAGALHAES DE AZEVEDO, *O reconhecimiento da Independencia e do Imperio do Brasil pela Santa Sè*, Roma 1932; L. SILVA, *O clero nacional e a independencia do Brasil*, Río de Janeiro 1922; M.C. THORNTON, *The Church and Freemasonery in Brazil. A Study in Regalism*, Washington 1958, 27-68; W.J. COLEMAN, *The First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and its Influence in Spanish America, 1830-40*, Washington 1950; H. ACCIOLY, *Os primeros nuncios do Brasil*, Sâo Paulo 1948; I. SILVEIRA, *Tentativas de concordato no Brasil Imperio*, «Revista ecclesiastica brasileira» 21 (1961) 361-379 (del año 1824 al 1837); METODIO DA NAMBRO, *Le missioni cappuccine nel Brasile 1822-40*, CollFr 27 (1957) 385-415; R.B. LOPES, *Monte Alverno, pregador imperial*, Petrópolis 1958.

La evolución política del Brasil creaba a la santa sede muchos menos problemas que la de las antiguas colonias españolas. En efecto, pese a algunos disturbios republicanos, en los que parti-

cipó también cierto número de clérigos, no se llegó allí a una ruptura tan franca con el *ancien régime*. El año 1808, el rey de Portugal Juan VI, huyendo de la invasión napoleónica, se había establecido en Río de Janeiro. Le siguió también el nuncio de Lisboa, Caleppi, que dio una feliz solución al intento de vender bienes de la Iglesia y pudo impedir que los obispos fueran nombrados arzobispos sin intervención de Roma. Sólo el año 1822, tras el regreso de Juan VI a su capital, los grandes terratenientes brasileños indujeron a Pedro, príncipe heredero, a proclamarse soberano de un imperio independiente, reconocido oficialmente por Portugal; ya en 1826 recibió León XII al embajador de este nuevo Estado.

Dado que persistía la organización monárquica y la dinastía común, en Roma se reconocieron sin más al emperador los derechos de patronato que hasta entonces había ejercido sobre la Iglesia el rey de Portugal[16] y se procuró reorganizar la jerarquía diocesana de forma adecuada a esta circunstancia. Cierto que en consideración a las pretensiones demasiado regalistas del gobierno, muy pronto se renunció al concordato proyectado y se prefirió solucionar los problemas según se fuesen presentando. Sin embargo, ya en 1829, superadas algunas dificultades pudo erigirse en Río de Janeiro la primera nunciatura en el continente americano, como símbolo de la colaboración entre la Iglesia y el Estado.

Esta colaboración, sin embargo, no debe engañar acerca de la verdadera situación: también proporcionó a la santa sede momentos nada regocijantes. Estaba condicionada por la mentalidad galicana y febroniana del clero, muy influenciado por los escritos del oratoriano portugués Pereira de Figueiredo y sobre todo penetrado de la ideología francmasónica. Azevedo Coutinho (1743-1821), que había reorganizado en este sentido el seminario de Olinda, o el erudito da Silva Coutinho, obispo de Río de Janeiro (1767-1833) —formados ambos en Coimbra—, eran típicos representantes de aquel clero ilustrado que miraba como cosa normal que el gobierno sometiera a su *placet* todos los actos de la santa sede, considerara a la Iglesia como un servicio del Estado controlado por el gobierno y adoptara medidas cada vez más restrictivas a costa de las órdenes religiosas, medidas que acarrearon, ahora definitivamente, la rápida decadencia de las abadías benedictinas en otro tiempo tan florecientes. Si bien el Brasil no conoció las tensiones originadas contemporáneamente en Portugal por el anticlericalismo liberal, sin embargo, más que nunca estaba vivo allí el espíritu de Pombal.

16. Bula de 15 de mayo de 1827 (JP IV, 685). Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, fijadas por la constitución de 1824 y por el acta adicional de 12 de agosto de 1824, véase K. ROTHENBÜCHER, *Die Trennung von Staat und Kirche*, Munich 1908, 362ss.

Estados Unidos

BIBLIOGRAFÍA: Además de SHEA III, ELLIS, AmCath 40-81 y *Documents* 167-259, MCAVOY 61-162 y DHGE XV, 1121-26, v. SCHMIDLIN PG, I, 321-324, 445-446, 645-648, LATOURETTE, *Christianity*, III, 4-241 y ROGIER KG, 272-284. Además: F. KENNEALLY, *U. St. Documents in the Propaganda Fide Archives*, I, Washington 1966; CH. METZGER, *Catholics and the American Revolution*, Chicago 1962; J. BAISNÉE, *The Catholic in the United States, 1784-1829*, RACHS 56 (1945) 133-162, 245-292; TH. MCAVOY, *The Catholic Minority in the U. St. 1789-1821*, HRSt 39-40 (1952) 33-50; P.J. FOIK, *Pioneer Catholic Journalism*, Nueva York 1930; M. CH. SULLIVAN, *Some Non-Permanent Foundations of Religious Orders and Congregations of Women in the U. St. 1793-1850*, HRSt 31 (1940) 7-118; V.J. FECHER, *A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore, 1784-1832*, Roma 1955.

Monografías referentes a asuntos regionales: P. GUILDAY, *The Catholic Church in Virginia 1815-22*, Nueva York 1922; R.F. TRISCO, *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western U.St., 1826-50*, Roma 1962 (bibliografía); R. MATTINGLY, *The Catholic Church on the Kentucky Frontier 1785-1812*, Washington 1936; TH. MCAVOY, *The Catholic Church in Indiana 1780-1834*, Nueva York 1940; W. MCNAMARA, *The Catholic Church in the Northern Indiana Frontier 1789-1844*, Washington 1931. Cf. también las relaciones enviadas a Roma por FLAGET en 1815, CHR 1 (1915-16) 305-319, por MARÉCHAL en 1818, ibid. 439-453, y por BRUTÉ 1836, ibid. 29 (1943) 177-233, así como la correspondencia de DUBOURG con la congregación de Propaganda Fide «St. Louis Cath. hist. Review» 1-3 (1918-21) passim, y los *Sketches of the Early Catholic Missions of Kentucky 1787-1826* de M.J. SPALDING, Louisville 1844.

Sobre los concilios provinciales de Baltimore: Concilia provincialia Baltimori habita ab. a. 1829 ad. a. 1849, Baltimore 1851. Cf. TH. CASEY, *The S. Congr. de propaganda fide and the Revision of the First Prov. Council of Baltimore*, Roma 1957.

Sobre la enseñanza católica y la formación del clero: E.J. GOEBEL, *A Study of Catholic Secundary Education during the Colonial Period up to 1852,* Nueva York 1957; F.P. CASSIDY, *Catholic College Foundations in the U.St. 1667 to 1850,* Washington 1924; H.J. BROWNE, *Public Support of Catholic Education in New York 1825-42,* CHR 39 (1953) 1-27; J.M. DALEY, *Georgetown University, Origin and Early Years,* Washington 1957; L.P. MCDONALD, *The Seminary Movement in the U.St. 1784-1833,* Washington 1927; J.W. RUANE, *The Beginnings of the Society of St. Sulpice in the U.St. 1791-1829,* Washington 1935.

Apoyo extranjero mediante envío de sacerdotes con ayudas financieras: J.A. BAISNÉE, *France and the Establishment of the American Catholic Hierarchy,* Baltimore 1934; J. GRIFFIN, *The Contribution of Belgium to the Catholic Church in America,* Washington 1932, 63-189; J. THAUREN, *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt: Die Leopoldinen-Stiftung,* Viena 1940; G. KUMMER, *Die Leopoldinen-Stiftung 1829 bis 1914,* Viena 1966; L. LAURENT, *Québec et l'Église aux États-Unis sous Mgr. Briand et Mgr. Plessis,* Washington-Montreal 1945.

Sobre el trusteísmo: P.J. DIGNAN, *A History of the Legal Incorporation of Catholic Church Property in the U.St.,* Nueva York 1935; R.F. MCNAMARA, *Trusteeism in the Atlantic States,* CHR 30 (1944) 135-154; A.G. STRITCH, *Trusteeism in the Northwest,* ibid. 155-164.

Sobre el nativismo: R.A. BILLINGTON, *The Protestant Crusade 1800-50,* Nueva York 1938. Para un estudio de este fenómeno a nivel local, v. L.D. SCISCO, *Political Nativism in the New York State,* Nueva York 1901, y W.D. OVERDYKE, *The Know-Nothing Party in the South,* Baton Rouge 1950, como también *A Selection of Sources dealing with the nativist Riots of 1844,* RACHS 80 (1969) 20-68, y una serie de tesis de la Catholic University of America.

La historiografía americana abunda sobre todo en biografías. Véase particularmente P. GUILDAY, *The Life and Times of John Carroll,* Nueva York 1922; id., *The Life and Times of John England,* 2 vols., Nueva York 1927; H.J. NOLAN, *The Most. Rev. Fr. P. Kenrick,* Washington 1948; además, las de los obispos Rosati (por F.J. EASTERLY, Washington 1942), David (por M.C. FOX, Nueva York 1925), Bruté (por TH. MAYNARD, Nueva York 1943), de Cheverus (por A.M. MELVILLE, Milwaukee 1958), Flaget (J.H. SCHAUINGER, *Cathedrals in the Wilderness,* Milwaukee 1952) y E.D. Fenwick (por V. FR. O'DANIEL, Washington ²1921); la de santa Elisabeth Seton, fundadora de las Sisters of Charity (por A.M. MELVILLE, Nueva York 1951 y por J.I. DIRVIN, ibid. 1962) y la de los dos seglares, W. Gaston, uno de los primeros políticos católicos (por J.H. SCHAUINGER, Milwaukee 1939) y R.Br. Taney, el primer Chief Justice católico (por C.B. SWISHER, Nueva York 1935).

En el momento de la declaración de la independencia de los 13 Estados que pusieron la primera piedra de los Estados Unidos, los católicos sólo representaban una minoría insignificante: 25 000 en una población de 4 millones, el año 1785. Además, se concentraban principalmente en los dos Estados cuya legislación era más tolerante: 16 000 en Maryland y 7 000 en Pensilvania, con 19 y 5 sacerdotes respectivamente, sobre todo antiguos jesuitas. El resto de los fieles estaba repartido por los otros Estados y no contaban con ningún sacerdote del país. Pero en el transcurso de los últimos 20 años del siglo XVIII se produjo una rápida evolución. Bajo el influjo del ideal democrático y habida cuenta de la enorme diversidad de confesiones religiosas, se reconoció el principio de la libertad religiosa y de la igualdad de todas las agrupaciones eclesiásticas [17]. Al mismo tiempo se formó una jerarquía con consistencia propia. Por el hecho de que el antiguo vicario apostólico de Londres no podía ejercer ya su autoridad en las antiguas colonias, la santa sede, después de haber sopesado la idea de someter este territorio a la jurisdicción del obispo de Quebec, decidió por fin ceder a la resistencia de los antiguos jesuitas y designar a uno de ello como director de las misiones, aunque sometido inmediatamente a Propaganda Fide. La elección recayó en John Carroll (1735-1815), hermano de uno de los autores de la *Declaración de la independencia* de 1776, «sacerdote experimentado y hombre de mundo a la vez, profundamente romano y sin embargo totalmente americano» (McNamara), completamente convencido de los principios de la separación de la Iglesia y del Estado y de la tolerancia general para con las religiones.

Al cabo de algunos años llegó Carroll a la convicción de que sólo un delegado investido de poderes episcopales podía regir con la necesaria autoridad una grey tan variada que le imponía un cúmulo de problemas delicados. La santa sede se adhirió a su punto de vista y el 6 de noviembre de 1789 [18] erigió la diócesis de Baltimore en Maryland, que el clero había elegido como sede

17. Art. 6 de la constitución de 1789 y anexo n.º 1, aprobado en 1791 («El Congreso no dictará ninguna ley tocante al establecimiento de alguna religión o que prohíba su ejercicio»).

18. Carta *Ex hac apostolicae,* texto en D.C. SHEARER, *Pontificia Americana* 81-84.

episcopal. Tras su consagración en Inglaterra, el 15 de agosto de 1790, prosiguió Carroll con éxito su difícil tarea de organización. Aprovechó la llegada de algunos sacerdotes franceses que habían sido expulsados de Francia por la revolución y con la ayuda de cuatro sulpicianos abrió en el año 1792 el primer seminario de los Estados Unidos. El año anterior había fundado ya en Georgetown un colegio para muchachos, cuya dirección asumieron luego los jesuitas, admitidos de nuevo en 1806. Algunos dominicos irlandeses se establecieron en el medio oeste, donde los colonos comenzaban a asentarse. Fue en cambio mucho más difícil hallar en Europa religiosas que sintieran la necesidad de encargarse de las escuelas parroquiales. Ahora bien, el año 1809 una joven viuda convertida, por nombre Elisabeth Bayley Seton (1774-1821), fundó la primera congregación nativa, las *Sisters of Charity*, congregación que se desarrolló rápidamente y sirvió de modelo a otras congregaciones análogas.

El desarrollo de la joven Iglesia exigió pronto la división de la inmensa diócesis de Baltimore, que abarcaba a todos los Estados Unidos a excepción de Luisiana (colonizada por los franceses y anexionada en 1803, desde 1793 con obispo propio residente en Nueva Orleáns). El 8 de abril de 1808 erigió Pío VII cuatro nuevas diócesis: Boston, Filadelfia y Nueva York —que, no obstante, estuvo vacante hasta 1814— en la costa oriental y Bardstown (denominada en 1841 Louisville) en Kentucky. Cuando Carroll, que con este motivo había sido nombrado arzobispo, murió en 1815, los 25 000 católicos de 1785 se habían elevado a 150 000, atendidos por unos 100 sacerdotes. Si bien este número sólo respondía a una pequeña diócesis en Europa occidental, sin embargo habían de continuar los progresos logrados desde la independencia. Un cuarto de siglo más tarde, poco antes de la gran oleada de inmigración de los años cuarenta, se había ya más que cuadruplicado el número de los católicos. Esto era consecuencia tanto del crecimiento natural de la población, como también de la lenta, pero siempre creciente inmigración, sobre todo de la católica Irlanda; el progreso se produjo no obstante las numerosas defecciones debidas al influjo del contorno protestante y a la gran dispersión territorial. Si bien los 663 000 católicos de los Estados Unidos el año 1840 eran menos que la

población católica de la isla de Cuba y sólo el 4 por ciento de la población total de los Estados Unidos, sin embargo el porcentaje se había duplicado ya desde 1815, y el mero hecho de que la santa sede creara veinte nuevas diócesis entre 1820 y 1837, mostró su empeño en proveer sin demora con órganos de administración eclesiástica a aquella Iglesia en proceso de expansión. En Roma se consideraba todavía los Estados Unidos como territorio de misión; en realidad, sin embargo, la Iglesia de aquel país, no obstante las múltiples dificultades de los comienzos, recibió muy rápidamente su propia impronta y orientación.

La primera de las dificultades indicadas residía en la falta de sacerdotes. No obstante el gradual desarrollo del seminario sulpiciano de Baltimore y los empeños de los obispos en la creación de seminarios menores, cuyos únicos maestros eran con frecuencia ellos mismos, durante largo tiempo fueron todavía escasas las vocaciones surgidas en sus propios círculos. Así pues, para asegurar siquiera un mínimum de vida religiosa en los extensos espacios que se hallaban en constante crecimiento, a causa del desplazamiento de las fronteras hacia el oeste, era necesario recurrir a la ayuda de sacerdotes europeos, aun a riesgo de que el catolicismo pudiera aparecer como una religión extranjera. De un balance del año 1838 resulta que sólo el 20 por ciento de los 430 párrocos y coadjutores eran nativos de América, mientras que 132 eran de origen irlandés, 98 de origen francés y 41 de origen belga. Entre estos sacerdotes venidos de Europa había, junto con ardientes apóstoles, un número nada despreciable de aventureros o de religiosos vagabundos, a los que sus superiores no habían tenido reparo en dejarlos emigrar, pero que proporcionaban no pocas preocupaciones a sus nuevos obispos.

Rivalidades nacionales que dividían a este clero de composición tan heterogénea, contribuían a complicar todavía más la situación. Los sacerdotes que habían abandonado Francia para no exponerse a las penalidades de la revolución, eran sin duda alguna los más cultos y casi siempre de conducta irreprochable. De sus filas, como también del círculo de personas recomendadas por ellos, se eligieron en un principio muchos de los nuevos obispos y de sus más próximos colaboradores, lo cual, sin embargo, no dejaba de tener también sus inconvenientes. Estos sacerdotes

no dominaban perfectamente el inglés. También los sacerdotes irlandeses, cada vez más numerosos, sumamente emprendedores y a veces de carácter arrebatado, sufrían de la moderación de los prelados franceses formados en el espíritu sulpiciano, moderación que a ellos les parecía incapacidad. De hecho debía esto dar la impresión de que aquellos franceses, en un país que se iba desarrollando con suma rapidez y en un espíritu extraño a los europeos, estaban a veces orientados de manera demasiado unilateral.

Repetidas visitas de irlandeses americanos a la santa sede, apoyados también por sus obispos irlandeses y por los irlandeses residentes en Roma, contribuyeron a modificar poco a poco la situación. Hacia el año 1840 comenzó el episcopado americano a adoptar aquellas formas de comportamiento irlandesas que le serían características durante casi un siglo. Cierto que tampoco este método irlandés carecía de inconvenientes, pero con todo tenía la gran ventaja de proporcionar al catolicismo americano curas de almas que estaban acostumbrados a no poner sus esperanzas en el apoyo del Estado y a ejercer su apostolado en una sociedad dominada por una clase dirigente protestante.

A la fogosidad del clero se añadía todavía en algunas parroquias el espíritu de independencia de los seglares, el cual dio lugar a la crisis del *trusteeísmo*, que tendría repercusiones hasta más allá de mediados del siglo. Las confesiones eclesiásticas no estaban autorizadas a poseer bienes propios, por lo cual en cada parroquia se había creado una corporación para la administración de los bienes de la Iglesia, cuyos miembros — los *trustees* — eran seglares designados electivamente por la comunidad. En algunas regiones, sobre todo en Nueva Inglaterra y en el medio oeste, funcionaba en general este sistema sin mayores dificultades. Sin embargo, algunos *trustees*, influenciados por el contorno protestante y por un espíritu democrático radical, y apoyados además con frecuencia por sacerdotes levantiscos, reivindicaron frente al obispo un auténtico *ius patronatus* que se extendía hasta a la elección del clero parroquial. La cuestión había sido ya una muy dura prueba para Carroll. Después de su muerte se produjeron incidentes especialmente graves de esta índole en Charleston, Filadelfia, Nueva Orleáns y Norfolk (donde los *trustees* llegaron

hasta a invitar a un franciscano irlandés descontento a que se hiciese consagrar obispo por un prelado jansenista de Holanda y fundase luego una Iglesia independiente); incidentes éstos que entre 1817 y 1826 dieron varias veces lugar a la intervención del papa [19].

England, irlandés, primer obispo nombrado para Charleston, a fin de acabar con la crisis excogitó un sistema que asociaba con el obispo al clero y a los delegados seglares de las parroquias en la administración de la diócesis; sin embargo, esta solución pareció a sus colegas demasiado democrática. Sólo en el segundo tercio del siglo se fue normalizando poco a poco la situación, gracias en primer lugar a la reglamentación legal de los concilios provinciales de Baltimore, los cuales decidieron principalmente que no se permitiera ya la construcción de nuevas iglesias, a menos que los acuerdos se concluyeran en nombre del obispo.

A partir de 1825 la Iglesia católica, especialmente la de Nueva Inglaterra, hubo de afrontar otra crisis, esta vez venida de fuera: Una oleada de hostilidad contra los extranjeros (de ahí el nombre de *nativismo* dado al movimiento) dio lugar a un nuevo despertar agresivo del resentimiento anticatólico. La protesta contra la obligación de participar en la lectura protestante de la Biblia, impuesta a los alumnos católicos de las escuelas del Estado, formulada por la jerarquía precisamente en el momento en que las sectas pasaban por una renovación del ardor bíblico, fue interpretada como prueba de menosprecio de la Sagrada Escritura, desencadenándose en la prensa y en mítines una animada campaña contra la «impiedad y corrupción del papismo» apoyada por la *Protestant Association.*

El creciente número de inmigrantes de Irlanda y Alemania dio el necesario impulso a esta campaña. Una parte de la población vio su nivel de vida amenazado por aquella mano de obra barata, mientras que otros vieron en ello un complot tramado por la santa sede y la santa alianza, con el que se trataba de anegar el hogar de la libertad política y religiosa, representada por los Estados Unidos, bajo una inundación de inmigrantes católicos ciegamente subordinados al clero reaccionario. Consecuencia de

19. Cartas *Litteras tuas* de 9 de julio de 1817 (JP IV, 557s), *Non sine magno*, de 24 de agosto de 1822 (ibid. 619s) y *Quo longius* de 16 de agosto de 1828 (ibid. 705ss).

ello fue una serie de atentados contra iglesias y conventos en los años 1834-36, que tras un breve período de calma, volvieron a estallar con mayor violencia.

No obstante, esta campaña *nativista* tenía por lo menos un aspecto positivo, pues indujo a los católicos a abandonar sus *ghettos* y a defender su causa de palabra y por escrito. Condujo sobre todo a un nuevo auge de la prensa católica. Desde que England, que aun en su calidad de obispo puso no menos en juego sus capacidades periodísticas de antaño, publicó en 1822 su «United States Catholics Miscellaney», primer semanario católico de los Estados Unidos, apenas si durante el siguiente cuarto de siglo pasó un solo año sin que en alguna parte del país se fundara un nuevo periódico católico.

Sin embargo, no es éste el único sector en que se dejó sentir el influjo del dinámico obispo de Charleston John England (1786-1842). De él dijo un contemporáneo que fue «el primero que granjeó respeto a la religión católica a los ojos de la opinión pública americana». A su tenacidad se debió principalmente que el primer concilio provincial eclesiástico de Baltimore, que debía reunirse ya en 1812, pero que fue diferido por diferentes circunstancias, fuera convocado por fin en octubre de 1829. El resultado inmediato fueron sobre todo decretos sobre los derechos de los obispos con respecto al clero y a los *trustees*, sobre cuestiones de la fábrica y del mantenimiento de las iglesias, sobre la indumentaria del clero y sobre los deportes, sobre la prensa católica y las condiciones de vida de las órdenes religiosas.

Como conclusión de las sesiones el arzobispo y sus seis sufragáneos presentes redactaron dos cartas pastorales, una de ellas dirigida al clero con la recomendación de no mezclarse demasiado en asuntos terrenos y de estudiar la Sagrada Escritura, y la otra a los seglares, invitándolos a cooperar en las obras de la prensa y de la educación y a guardarse del indiferentismo religioso, que so capa de liberalismo pone en el mismo plano la verdad y el error. El segundo concilio, reunido en 1833, sugirió a Roma tomar en consideración el parecer del episcopado en el nombramiento de los obispos. La congregación de Propaganda, no sin mantener el principio de la libertad de elección para la santa sede, aceptó un arreglo, según el cual en adelante los nombres de los candidatos serían propuestos por el episcopado americano; este sistema se mantuvo hasta 1866. Un tercer concilio tuvo lugar en 1837; posteriormente se reunieron los obispos a intervalos regulares de tres años.

Como ya se ha insinuado, una de las cuestiones de que se ocupó el primer concilio provincial concernía a las comunidades religiosas. De hecho los obispos, a fin de remediar por lo menos de alguna manera la falta de clero secular, habían hecho un apremiante llamamiento a las órdenes y congregaciones europeas. A los jesuitas, sulpicianos, agustinos y dominicos, existentes ya en tiempos de Carroll, se añadieron desde 1816 los lazaristas, en 1832 los redentoristas, que actuaban sobre todo en el medio oeste entre la población de origen alemán, en 1841 los padres de la Santa Cruz, en 1844 los franciscanos. Entre las órdenes femeninas, junto con las congregaciones femeninas de origen europeo, como las damas del Sagrado Corazón (1818), las hermanas de san José de Cluny (1831), las hermanas de Nuestra Señora de Namur (1840), etc., pronto surgieron congregaciones nativas, lo cual era un signo de la vitalidad de la joven Iglesia americana. A las *Sisters of Charity* de Elizabeth Seton se añadieron en 1812 en Kentucky las *Sisters of Charity of Nazaret* y las *Sisters of Loreto*, y algo más tarde las comunidades negras de las *Sisters of Providence* (1829) y de las *Sisters of the Holy Family* (1842).

Las religiosas servían sobre todo para cuidar de las escuelas parroquiales y de las obras caritativas, por cuya estructuración se interesaba la jerarquía, así como por la creación de centros de reunión para los emigrantes católicos con la generosa ayuda de las obras misionales europeas, tales como la asociación francesa para la propagación de la fe, la fundación leopoldina en Austria y el Ludwig-Missionsverein de Baviera. En cuestiones de la educación católica no tenían todavía los Estados Unidos tradición alguna, pero su necesidad no tardó en hacerse notoria. La llegada de los irlandeses consiguió resultados favorables, y el primer impulso dado por Carroll provocó un gradual desarrollo ulterior. El año 1840 había ya unas 240 escuelas parroquiales, la mitad de ellas al oeste de los Alleghanies. En cuanto a la activación de las obras caritativas, en 1814 fue fundado el primer orfanato católico por las *Sisters of Charity*, las cuales, gracias

a la magnanimidad de un seglar de Saint Louis, en 1828 pudieron fundar también en esta ciudad el primer hospital católico. La espesa red de instituciones católicas de todo tipo completamente independientes del gobierno, que hoy es característica del catolicismo americano, comenzó, pues, a desarrollarse ya en los primeros decenios del siglo XIX, entonces con la intención de responder a las inmediatas necesidades de una Iglesia formada más y más por emigrantes pobres, que si bien representaban una minoría en un país protestante, sin embargo, gracias a una total separación de la Iglesia y del Estado, garantizada por la constitución, pudieron organizarse sin trabas y con absoluta libertad.

La joven Iglesia de América estaba firmemente resuelta a abandonar las tradiciones francesas y españolas que bajo otras condiciones políticas habrían podido desarrollarse ulteriormente a partir de las estaciones misioneras de los Grandes Lagos o de las Iglesias de la Luisiana y la Florida erigidas ya desde el siglo XVIII. Le era completamente ajena la atmósfera del romanticismo católico, así como la nostalgia de la cristiandad medieval y, concentrada más y más en las ciudades de la costa oriental, desarrollaba resueltamente sus energías en una nueva dirección, por la que no se había caminado hasta entonces, en la que sus perspicaces prelados entreveían ya la orientación del futuro. Ya en 1784 había escrito John Carroll: «América puede llegar a dar al mundo una prueba de que la tolerancia igual con todos, dando libre circulación a la leal argumentación, es el método más eficaz de llevar a todas las confesiones cristianas a la unidad de la fe» [20]. El más importante dirigente eclesiástico de la siguiente generación, John England, hizo resonar 40 años más tarde, con creciente confianza, esta aserción, escribiendo a O'Connell: «Estoy convencido de que una separación total del gobierno temporal es la situación más natural y segura para la Iglesia dondequiera que no haya, como en el territorio pontificio, un gobierno completo de eclesiásticos» [21]. Esta y otras concepciones análogas parecían a la curia romana peligrosas paradojas, y en Roma causaban con frecuencia sorpresa los acontecimientos en aquella Iglesia, de la que todavía se tenían ideas muy imprecisas. Sin embargo, pronto impresionó el ejemplo americano a los observadores europeos, y desde Lammennais hasta los *americanistas* de finales del siglo XIX influenció constantemente a los defensores del liberalismo católico.

20. Citado por ELLIS, *Documents* 151
21. Citado por J.T. ELLIS, «Harper's Magazine» 207 (1953) 64.

Canadá

BIBLIOGAFÍA: Además de las obras citadas en la bibliografía general, v. sobre todo L. LEMIEUX, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada 1783-1844*, Montreal 1968 (bibliografía). Además: J.-P. WALLOT, *Jewell et son projet d'asservir le clergé canadien, 1801*, «Revue d'histoire de l'Amèrique française» 16 (1963) 549-566; FERLAND, *J.O. Plessis*, Quebec 1864; H.J. SOMERS, *The Life and Times of A. Macdonell, First Bishop of Upper Canada*, Washington 1931; L. POULIOT, *Lord Gosford and Mgr. Lartigue*, «Canadian historical Review» 46 (1965) 238-246; id., *Mgr. Bourget et son temps*, I: *Les années de préparation 1799-1840*, Montreal 1955; A.A. JOHNSTON, *A History of the Catholic Church in Eastern Nova Scotia*, I, Antigonish 1960 (hasta 1827); M. TRUDEL, *L'influence de Voltaire au Canada*, 2 vols., Montreal 1945; F. QUELLET, *L'enseignement primaire, responsabilité des Églises ou de l'État 1801-36*, «Recherches sociographiques» 2 (Quebec 1961) 171-187; sobre esto, L. LEMIEUX, l.c., 27-28, nota 22. Véase también *Journal d'un voyage en Europe de Mgr. J.O. Plessis 1819-20*, pub. por H. TÊTU, Quebec 1903, y el *Report on the Affairs of British North America from the Earl of Durham*, Londres 1839.

Mientras que en los Estados Unidos sólo había, a comienzos del siglo XIX, unos 10 000 católicos, en el Canadá había ya unos 150 000, que en 1831 se elevarían a 465 000. En el período en que el obispo O. Plessis gobernó esta Iglesia (1806-1825) — que desde la conquista por Inglaterra había tenido que sufrir de triquiñuelas administrativas — comenzó para ella una época de auge. Las disposiciones del tratado de París del año 1763, puntualizadas en el *Quebec Act* de 22 de junio de 1774, garantizaban a los católicos del Canadá «el libre ejercicio de la fe de la Iglesia de Roma» y la conservación de sus instituciones tradicionales, entre otras el derecho del clero a percibir los diezmos. Por otro lado, el gobierno británico, tras algunas dilaciones, había dado su aprobación a la erección de una diócesis en Quebec. Si bien su prelado debía contentarse oficialmente con el simple título de *Super-*

intendant of the Romish Church, gozaría sin embargo del derecho de nombrar los párrocos sin intervención del gobernador [22]. La insurrección en las colonias de los Estados Unidos había producido un doble efecto favorable. Desde entonces, en la parte de las colonias británicas que todavía subsistían después de la guerra civil americana, los católicos formaban un grupo relativamente muy importante; el gobierno, por su parte, estaba dispuesto a reforzar la lealtad de los católicos con nuevas concesiones. Así se consintió que los católicos celebraran las reuniones políticas con el simple juramento de fidelidad al rey, en lugar de la fórmula anticatólica que se exigía en Inglaterra. Además los seminarios de Quebec y Montreal, dirigidos por los sulpicianos, lograron en 1791 poder disfrutar de nuevo de sus bienes y volver a abrir sus puertas. Finalmente, algunas docenas de sacerdotes franceses víctimas de la revolución pudieron establecerse en el Canadá, no obstante la prohibición dictada a raíz de la conquista.

Ahora bien, un día, cuando ya había cesado la agitación, comenzaron de nuevo las contrariedades. Éstas tuvieron su origen, aparte de otras cosas, en el obispo anglicano Mountain, a quien Jorge III había nombrado, en 1794, *Lord Bishop of Quebec,* y estaba respaldado por el gobernador Craig y sobre todo por el secretario del Canadá meridional, Ryland. Ambos opinaban que el mejor medio para anglicizar la nueva colonia consistía en fomentar el desarrollo de la Iglesia anglicana. Los católicos se vieron obligados, entre otras cosas, a soportar el control del gobierno sobre los nombramientos eclesiásticos, como también sobre los ingresos de la Iglesia.

En estas circunstancias, el año 1806 fue nombrado obispo de Quebec Plessis, que desde 1800 había sido coadjutor. Este prelado, que reunía en sí fortaleza de carácter y no menos espíritu emprendedor, se constituyó en alma de la resistencia contra los ataques anticatólicos de los funcionarios británicos locales. Pero al mismo tiempo supo también demostrar fidelidad al gobierno de Londres, lo cual fue tomado en alta consideración especialmente con ocasión del conflicto de 1812 con los Estados Unidos y le propició, como contraprestación, el nombramiento como miembro del consejo legislativo, en el que ejerció gran influjo, así como el reconocimiento oficial de su título de obispo de Quebec (1817), que en un principio no se había aceptado. Ahora se podía pensar ya en la división de la única diócesis hasta entonces existente, que se extendía desde el Atlántico hasta el Pacífico. Si bien Londres creó algunas dificultades, de 1817 a 1820 pudieron erigirse cinco vicariatos apostólicos: dos en las provincias marítimas, donde numerosos inmigrantes irlandeses y escoceses se habían unido a los descendientes de los antiguos neoescoceses; uno en Montreal, que ya entonces había comenzado a superar a Quebec; uno en Kingston, a las orillas del lago Ontario, donde desde 1817 se había formado una comunidad católica de habla inglesa en torno a A. Macdonnell, antiguo capellán castrense; finalmente uno en Manitoba, donde lord Selkirk había reclamado sacerdotes para los colonos alemanes de su fundación de Rivière Rouge (de ahí el nombre de San Bonifacio que se dio a la nueva Iglesia). Después de Kingston (1826) y Charlottetown (1829), también Montreal, tras largas disputas con los sulpicianos, señores espirituales y temporales de la *isla,* obtuvo en 1836 el rango de diócesis independiente.

Las escuelas católicas estaban gravemente amenazadas por la fundación de la *Institution royale,* debida a la iniciativa del obispo anglicano, aunque pudieron ser salvadas gracias sobre todo a la *Société d'éducation* de Quebec. Finalmente, con el apoyo de los *dissenters* protestantes, que también se oponían al acaparamiento anglicano, se logró una organización escolar pluralista, bajo la cual pudieron desarrollarse libremente las escuelas confesionales. Sobre los bienes del seminario de Quebec hubo largas disputas, que finalmente se zanjaron de forma satisfactoria el año 1839.

En su actividad Plessis se mantuvo siempre dentro de la legalidad, con lo cual había provocado el descontento de algunos exaltados que tenían a la vista el rápido incremento de los católicos franco-canadienses. Después de su muerte, bajo el pretexto de reivindicaciones religiosas y contra la voluntad de los obispos, se produjo una agitación autonomista, que entre 1837 y 1838 condujo a levantamientos armados y hubiera podido poner a la Iglesia en una situación desagradable. Sin embargo, el gobierno de

22. Cf. A. GOSSELIN, *L'Église du Canada après la conquête, 1760-75,* Quebec 1916.

Londres se mostró sumamente comprensivo, y el acta de unión de 1840 entre Quebec y Ontario, mirada al principio con recelo por los católicos, se reveló muy ventajosa, puesto que las garantías religiosas, que en 1791 se habían dado únicamente al Bajo Canadá, fueron extendidas ahora a todo el país.

Así pues, mientras mejoraba la posición jurídica del catolicismo, su situación religiosa —en la medida en que es posible discernirla— parecía más bien mediocre, por lo menos en Quebec, que albergaba a la mayoría de los católicos. Los fieles mostraban una innegable indiferencia religiosa, alimentada al mismo tiempo por ciertos influjos de la ilustración, por una reacción contra la adhesión al gobierno inglés en el alto clero, y probablemente también por el excesivo rigorismo de muchos sacerdotes, los cuales, por lo demás, en el siglo XVIII «habían cesado de ser misioneros para convertirse en funcionarios»[23]. Además, el número de clérigos era extremadamente exiguo. La prohibición de reclutar sacerdotes en Francia dio lugar a una canalización del clero[24]. Sin embargo, no obstante la creación de colegios-seminarios en diferentes ciudades menores (Nicolet en 1807, Saint-Hyacinthe en 1811, etc.), los comienzos del siglo XIX fueron el tiempo más estéril para las vocaciones sacerdotales, y el número de fieles por sacerdote se elevó de 350 en el momento de la conquista a 1800 el año 1830.

Esta falta de sacerdotes, juntamente con las grandes distancias, el largo invierno y la poco consistente forma de colonización, agravó todavía más las condiciones de su trabajo, de suyo ya duras. En esta situación, por tanto, no es extraño que algunos sacerdotes, bajo el influjo de obras compuestas con la mentalidad de Richer, se cuidaran poco de la autoridad episcopal, no obstante su comportamiento intachable. En cambio, por aquella época era todavía raro que el clero se inmiscuyera en política.

23. M. TRUDEL, *Situation de la recherche sur le Canada français*, Quebec 1963, 25.

24. Es cierto que entre 1794 y 1802 llegaron al país 45 sacerdotes que habían huido de la revolución, pero tal aumento, aunque hubiera que celebrarlo, era sin embargo escaso frente al rápido incremento demográfico.

X. LAS IGLESIAS DE RITO ORIENTAL

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Los uniatas del Próximo Oriente:* A las obras y artículos de enciclopedias señalados en la bibliografía general hay que añadir: Sobre los *maronitas:* P. CURZON, *Visits to the Monasteries in the Levant*, Londres 1849; A. LAURENT, *Relation historique des affaires de Syrie 1840-42*, 2 vols., París 1846. Sobre los melquitas: H. HAJJAR, *Un lutteur infatigable, le patriarche Maximos III Mazloum*, Harissa 1957, que sustituye la obra de K. LÜBECK, Aquisgrán 1919. Sobre los caldeos: S. BELLO, *La congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIXe s.*, Roma 1939; I.X. MORAND, *Voyage en Turquie et en Perse 1846-48*, 4 vols., París 1854-60. Sobre los coptos: J. METZLAR, ED 14 (1961) 36-62, 15 (1962) 70-105. Sobre los armenios: BERBERIAN, *Historia de los armenios 1772-1860*, Constantinopla 1871 (en armenio; enfoque gregoriano, numerosos documentos); A. ALEXANDRIAN, *Bosquejo histórico sobre los 12 «Catholicos» de Cilicia*, Venecia 1906 (en armenio).

Rumanos: Además de las fuentes y trabajos citados en la bibliografía general y del art. ROUMANIE en el DTHC XIV, v. DE CLERCQ I, 211-214; A. DE GERANDO, *La Transylvanie et ses habitants*, 2 vols., París 1845; C. SUCIN, *Missionari greco-catolici in Valachia 1718-1629*, Blaj 1934.

Rutenos: AMMANN 637-658; BOUDOU I 153-169, 213-240; WINTER, *Byzanz*, 138-164; DE CLERCQ I, 184-190; A. THEINER, *Die neuesten Zustände der Katholischen Kirche beider Riten in Polen und Russland*, Augsburgo 1841; J. ZELECHOWSKI, *Joann Sniegurski, ego zizn i djejatelnost v Galitskoj Rusi*, Lemberg 1894; W. LENCYK, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I*, Roma 1966, contra N. RIAZONOWSKI, *Nicholas I and Official Nationality in Russia 1825-1855*, Berkeley 1950.

Los uniatas del próximo Oriente

Mientras la labor de reorganización en Occidente había comenzado ya en 1815, las gestiones por la recuperación de las comunidades cristianas en el imperio otomano habían tropezado con dificultades mucho mayores. Esto se aplica sobre todo a las minorías eclesiásticas uniatas, que —a excepción del patriarcado maronita, que en cierto modo representaba la encarnación de la

idea de unión — a comienzos del siglo XIX acababan justamente de salir del estadio inicial. A fin de hacer realmente fructuosa la obra de renovación emprendida, al principio todavía muy tímidamente, debieron primeramente llevarse a cabo — aquí todavía más que en las provincias europeas de Turquía — los cambios estructurales que a partir de 1830 habían de modificar la fisonomía civil y religiosa del próximo Oriente. Esta modificación tuvo también, sin embargo, sus lados de sombra. La tendencia más liberal del gobierno otomano, que favorecía a los uniatas, facilitó también de la misma manera la penetración misionera de Occidente, que cada año iba siendo más fuerte, y expuso a las comunidades uniatas, todavía débiles, a la concurrencia protestante, anglicana y rusa ortodoxa. Por otro lado promovía la infiltración latinizante y el proceso romano de centralización, lo cual vendría a ser característico de la historia del movimiento unionista de todo el siglo XIX.

El *patriarcado maronita* constituía, con mucho, el grupo más importante de cristianos uniatas en el próximo Oriente. La crisis de autoridad por la que había atravesado, en la segunda mitad del siglo XVIII, fue liquidada bajo la dirección del patriarca Yohanna Al-Halu (1809-23) y sobre todo bajo Yussef Hobeich (1823-45), hombre enérgico y clarividente, que apoyó su obra de reorganización eclesiástica en una colaboración imperturbada con el delegado apostólico y con la Francia política y religiosa.

Yohanna Al-Halu, tras su reconciliación con Gandolfi, representante accesible de la santa sede, logró que el año 1818 se convocase un concilio en Lowaizeh [1]. En él se decidió poner por fin en práctica la legislación adoptada un siglo antes, el año 1736, por el concilio del Líbano. Sin embargo, sólo su sucesor pudo llevar efectivamente adelante la ejecución de las principales medidas. Él fue quien disolvió definitivamente los conventos dobles o mixtos y procuró que se erigiera una residencia episcopal en cada diócesis, de modo que hacia 1835 comenzaron por fin los obispos a residir en un lugar fijo. A él corresponde también el mérito de haber erigido varios nuevos seminarios y de haber asegurado así la formación de un clero relativamente bien instruido,

1. Decretos en DE CLERCQ I, 479-483; cf. ibid. 308-313.

así como de numerosos directores de escuelas. Sin embargo, el apoyo de su obra civilizadora por parte francesa contribuyó a reforzar las tendencias latinizantes, de las que da testimonio la publicación del *Ritual* (1839-40).

La Iglesia maronita, con sus casi 200 000 fieles [2], rebasaba en número con mucho a todas las demás comunidades orientales uniatas, algunas de las cuales incluso el año 1815 se hallaban a un nivel muy bajo de desarrollo.

Esto puede decirse en particular del *grupo copto*, que seguía dependiendo todavía de la misión franciscana en Egipto y sólo bajo el pontificado de León XIII recibió una organización eclesiástica autónoma. La carta con que Pío VII invitó en 1822 al patriarca monofisita de Alejandría a profesar la fe católica y a enviar a jóvenes coptos a estudiar a Roma [3], no tuvo eco alguno, y todavía en 1831 el número de los uniatas se reducía a 2624 con 14 sacerdotes, dispersos por todo el país. No obstante esta circunstancia, León XII, dando crédito a falsas cartas de Mohammed Alí, decidió en 1824 restablecer el patriarcado copto. Las consecuencias de este engaño, cuyo autor había sido un franciscano siciliano, fueron muy pronto desvirtuadas por el cónsul francés en Alejandría [4], pero, con todo, siguieron gravando durante mucho tiempo la historia del movimiento de unión copto.

La *Iglesia caldea* uniata, que debe su origen a la adhesión de diversos prelados nestorianos a Roma, los cuales la fueron llevando a cabo sucesivamente en el transcurso de los siglos XVII y XVIII [5], aparece todavía a comienzos del siglo XIX expuesta a múltiples y variadas vicisitudes aunque a aquella sazón estaba ya perfectamente establecida y contaba con unos 20 000 fieles. Además de cierto aislamiento en la alta Mesopotamia, bajo pésimas condiciones de vida, se vio todavía dividida por la rivalidad de los dos aspirantes

2. Según una relación de 1844, atendidos por 1205 sacerdotes, a los que se añadían 1420 monjes y 330 religiosas en 82 conventos.

3. JP IV, 529-530.

4. Detalles sobre este penoso incidente, típico del carácter de improvisación de la política de la santa sede por aquellos años respecto al Oriente cristiano, dado que la congregación de Propaganda comenzaba justamente a reorganizarse, véase G.B. BROCCHI, *Giornale* IV, Bassano 1841, 210-214.

5. También en Malabar, en la India meridional, vivía cierto número de católicos de procedencia nestoriana, que no tenían, sin embargo, obispo alguno y estaban sujetos a la jurisdicción de un vicario apostólico latino. Sólo después de 1850 entraron en contacto con el patriarcado de Mesopotamia.

a la autoridad patriarcal, a saber, el metropolita de Mosul, Juan Hormez, y el metropolita de Diarbekr, Agustín Hindi. Tras la muerte de este último (1828), una decisión de la congregación de Propaganda puso fin a esta crisis, que había alcanzado su punto culminante en 1826; la congregación dispuso unificar la jurisdicción patriarcal y nombrar *patriarca de Babilonia* a Hormez, a quien hasta entonces se había mirado en Roma con recelo. Con esta nueva denominación, que substituía el título tradicional de *katholikos*, inauguraba Hormez la serie de los patriarcas de la actual Iglesia caldea uniata. La congregación de Propaganda dio en 1838 un nuevo paso en esta reorganización: Rompiendo con la tradición trisecular, según la cual sucedía siempre al patriarca uno de sus sobrinos, asignó al patriarca Hormez un obispo auxiliar en la persona de Nicolás Zeya, con derecho de sucesión, elección que, por lo demás, se demostró tan poco feliz, que finalmente Gregorio XVI le retiró la jurisdicción en 1846. Todavía más importante que estas modificaciones institucionales fue la adhesión a Roma, en 1828, del importante convento de Rabban Hurmuz. Con este centro monástico, el movimiento caldeo de unión, que todavía no había hallado su propia forma se vio incrementado con una valiosa potencia espiritual; la regla del monasterio, inspirada en las ideas directrices de san Antonio, fue confirmada por Gregorio XVI el año 1845.

La pequeña *comunidad siria*, nuevamente organizada desde 1782, siguió un desarrollo en gran parte paralelo en la primera mitad del siglo XIX. También aquí disputas de partidos eclesiásticos rivalizantes, complicadas por intervenciones poco acertadas de la congregación de Propaganda, retardaron la reorganización hasta inmediatamente antes de 1830. La congregación de Propaganda, ateniéndose a la información tendenciosa de Gandolfi, quiso en un principio alejar de la sede patriarcal a Pierre Yarveh (1820-51), que si bien había sido elegido regularmente, se había hecho sospechoso de una actitud dispuesta al compromiso con los protestantes ingleses.

Sin embargo, una vez esclarecidas las circunstancias de aquella información deficiente, fue finalmente reconocido por Propaganda el año 1828; en adelante pudo este hombre dinámico consagrarse a cimentar una estructuración de su Iglesia que respondiera mejor

a las exigencias de los tiempos modernos. A este objeto comenzó ante todo por transformar el monasterio de Sharfeh, donde él residía, en un seminario, y reemplazó los votos monásticos por una simple aceptación del celibato, una promesa de obediencia y algunas obligaciones testamentarias para los antiguos estudiantes. Este proyecto, rechazado en un principo por la congregación de Propaganda el año 1828, fue aceptado en 1841. Entre 1827 y 1836, la Iglesia siria —como se la llamó desde entonces, primero para distinguirla de los jacobitas monofisitas, y luego también para sacar partido, como se esperaba, del prestigio tradicional de la comunidad cristiana de Antioquía— inició una evolución muy favorable por el hecho de adherirse a Roma varios obispos jacobitas, aportando así a la comunidad unos 20 000 fieles. Sin embargo, la preponderancia de los obispos anteriormente heréticos inquietó a Roma y se invitó a Yarveh a aprovechar las medidas liberalizantes del imperio otomano para trasladar a Alepo su sede patriarcal y poder así tener una visión más precisa de la situación.

El retorno de prelados jacobitas a la unidad católica se debió en varios casos al nuevo patriarca *melkita* Máximos III Mazlum (1833-55), que con su multiforme y perseverante actividad logró en un cuarto de siglo transformar su comunidad bastante decaída [6] en una Iglesia dirigente, firmemente resuelta a defender la legítima consistencia propia de la tradición bizantina dentro de la unidad romana. Hasta 1830 aproximadamente había tenido que sufrir la Iglesia melkita las consecuencias del concilio de Karkafeh (1806) [7], al que algunos obispos, con Germanos Adam a la cabeza, habían dado una orientación francamente galicana, tanto más cuanto que se sentían molestos por las intromisiones de los misioneros latinos y se hallaban en situación desventajosa por razón de su inferioridad teológica. La reacción conjunta del patriarca maronita y de todos los misioneros había finalmente puesto a la Iglesia melkita bajo la dependencia del delegado apostólico Gandolfi, el cual quiso dominar la situación «doblegando a las personalidades destacadas, debilitando a la jerarquía e imponiéndole así el com-

6. Que él, fomentando adhesiones individuales y colectivas, pudo elevar de 30 000 fieles a 75 000. Hacia mediados de siglo había unos 200 sacerdotes, sobre todo religiosos.

7. Sobre el concilio de Karkafeh, animado por el obispo galicano de Alepo, Germanos Adam, y su condenación en Roma (1835), cf. DE CLERCQ, l.c., I, 337-360.

plejo de vencida» (Hajjar). Por temor de que se introdujesen doctrinas galicanas, había exigido que siguiese todavía cerrado el seminario de Ain-Traz, fundado en 1811. Ahora bien, dado que el clero melkita no tenía a su disposición ningún otro centro de formación, mientras que los seglares cultos deseaban un clero instruido, prefirieron éstos confesarse con misioneros latinos y oír sus sermones.

Un nuevo paso para el restablecimiento se dio cuando Mazlum, que desde 1814 vivía exiliado en Roma, donde sin embargo logró granjearse la estima del futuro Gregorio XVI, regresó a Oriente el año 1831, llevando consigo a algunos jesuitas encargados de la dirección del seminario de Ain-Traz. Dos años después fue elegido patriarca y de manera loable se consagró —aparte de sus esfuerzos por elevar el nivel religioso de sus fieles y por formar un clero culto y piadoso— inmediatamente, con clarividente resolución, a realizar una reforma general de las instituciones eclesiásticas, así como a la adaptación a las nuevas condiciones sociales y políticas del país, de la legislación y hasta de la estructura de la organización diocesana de su grey dispersa por todo el próximo Oriente e incluso más allá [8]. Como defensor de los derechos patriarcales frente a los misioneros, los delegados apostólicos y las congregaciones romanas, este «luchador infatigable» —muy discutido en círculos ultramontanos, rehabilitado finalmente con razón por J. Hajjar— pudo liberar a su Iglesia del agobiante monopolio de la ortodoxia oficial, logrando con gran perseverancia la emancipación de su Iglesia nacional, preparada en 1831 mediante un edicto del sultán favorable a los armenios.

Los *armenios*, pueblo comerciante, se habían extendido ya muy pronto por todo el mundo oriental, y una parte de ellos habían vuelto a la unión con Roma. Así algunos millares vivían dispersos en el imperio ruso, y desde 1635 existía en Lwow (Lemberg) un arzobispo armenio uniata, mientras que en Venecia y desde 1811 también en Viena [9] dos comunidades de monjes eruditos, los mekitaristas, contribuyeron a divulgar en Occidente algunas tradicio-

8. Sobre los dos concilios de Ain-Traz (1835) y de Jerusalén (1849), véase DE CLERCQ I, 379-414.

9. Sobre los comienzos de esta fundación, véase V. INGLISIAN, *150 Jahre Mechitharisten in Wien*, Viena 1961.

nes del Oriente cristiano. Dentro del imperio otomano se encontraban sobre todo en Cilicia y en Siria —con un *katolikós* a la cabeza, que desde 1750 se había establecido en Bzommar (Líbano)— y en Constantinopla, donde, no obstante el respetable número de unos 15 000 miembros de la comunidad, todavía no tenían prelado propio, sino que dependían del vicario apostólico latino (sólo en 1830 recibieron un obispo de su rito, independiente del patriarca). Conforme a la legislación civil del imperio turco, estos armenios uniatas dependían en todos sus actos de la vida civil, del patriarca armenio cismático, como también las demás Iglesias uniatas estaban sujetas al patriarca ortodoxo, ya que el gobierno turco no hacía distinción entre cristianos católicos y no católicos, con tal de que éstos pertenecieran sólo al rito oriental. Con ocasión del levantamiento griego, el año 1827, el patriarca gregoriano (es decir, el patriarca armenio no uniata) denunció ante el sultán a los católicos de Constantinopla como cómplices de los insurrectos, con lo cual desencadenó una violenta persecución. León XII, hondamente impresionado por este proceder, intervino cerca de los gobiernos de Francia y Austria, los cuales en 1830 alcanzaron del sultán, aparte de cierta restricción de las medidas de expulsión, la emancipación de la comunidad católica armenia, de modo que ésta pudo en adelante levantar nuevas iglesias sin ser impedida y recibió un propio *patrik* civil. El sacerdote designado para este cargo en enero de 1830, a consecuencia de la evolución liberal tras la victoria de Mohammed Alí, vio extendida su jurisdicción por un *fermán* de 3 de junio de 1834, a todos los uniatas, maronitas, melkitas, sirios y caldeos, cuya existencia legal se vio así reconocida por primera vez por la Sublime Puerta.

El próximo paso sería el reconocimiento de la autonomía de cada una de estas comunidades. Con ello recayó sobre el patriarca melkita Mazlum un papel de importancia. Al mismo tiempo que emprendía enérgicamente y ganaba la *batalla del kallús* (gorro cilíndrico que sólo podían llevar los sacerdotes ortodoxos), que vino a ser símbolo de la lucha por la igualdad civil con la ortodoxia, logró también, con el apoyo de la diplomacia francesa y a pesar de las contramedidas rusas en 1837, obtener un decreto del Sultán que lo reconocía como jefe civil supremo de los melkitas católicos, con dependencia sólo formal del *patrik* armenio. Un nuevo paso se dio

en 1844 cuando — de nuevo bajo el patrocinio del embajador francés — se reconoció una situación análoga a los patriarcas de los sirios y caldeos uniatas. Éstos, sin embargo, vivían muy retirados y prefirieron concluir un acuerdo con el *patrik* armenio; Mazlum en cambio prosiguió su lucha y el 7 de enero de 1848 obtuvo un *fermán* que eximía a su comunidad eclesiástica de toda tutela civil, siquiera fuese nominal.

Esta emancipación de los grupos uniatas de las respectivas Iglesias orientales, que resultó del desarrollo en el ámbito político del próximo Oriente, representó un importante viraje en la historia del movimiento unionista, que ahora por fin superaba definitivamente la inseguridad del estadio de despegue. Las Iglesias uniatas podían ya en adelante organizarse y desarrollarse sin impedimento alguno. Esta consolidación, sin embargo, dio lugar a un simultáneo ahondamiento del foso que separaba a las Iglesias uniatas de las antiguas de que habían partido. Así cada vez les fue más difícil actuar como puente entre éstas y Roma, y ello tanto más cuanto que la evolución de su estructura y la renovación cultural y apostólica de que tenían tan apremiante necesidad, en aquel tiempo sólo podía efectuarse con la ayuda de Occidente, cuya concepción jurídica, teológica y religiosa repercutiría perjudicialmente en comunidades que de suyo propendían ya fácilmente a un complejo de inferioridad. Esta evolución espontánea y con frecuencia efectuada inconscientemente, que fue alejando cada vez más a las Iglesias uniatas de la limpia tradición oriental, fue además reforzada mediante la política practicada muy deliberadamente por los delegados apostólicos, los cuales — a veces con grandes muestras de bondad, pero frecuentemente con una desacertada intransigencia que, incluso en algunos casos iba más allá de sus instrucciones — ponían empeño en someter los patriarcados uniatas al control centralizante de Roma. Los esfuerzos de la santa sede por lograr una más íntima unión de estas Iglesias con Roma se explicaban seguramente en la medida en que estas Iglesias adquirían mayor importancia. Ahora bien, la ignorancia entonces casi absoluta de las instituciones orientales y la convicción general de que la verdadera unidad sólo podía alcanzarse en la perspectiva de la uniformidad, dieron como resultado el que, siquiera fuera con buena fe, se vaciara de su substancia la institución del patriarcado y la organización sinodal de la Iglesia. Esta política romana, que apuntaba a una reestructuración de los poderes de los patriarcas conforme al modelo de los privilegios puramente nominales de los arzobispos latinos, fue llevada hasta sus últimas consecuencias bajo el pontificado de Pío IX, aunque ya en el gobierno de Gregorio XVI se podían observar sus primeros impulsos. Un importante hito significó la decisión de la congregación de Propaganda de 23 de mayo de 1837, debida a la iniciativa de R. Fornari [10]. Se dispuso que los patriarcas uniatas estaban obligados a recibir del papa romano la confirmación de su elección y la investidura con el palio, y sólo después podrían ejercer actos de jurisdicción de una cierta importancia; además, se exigió la previa aprobación por la santa sede de las decisiones conciliares antes de su publicación, y se prohibió a los patriarcas y a su sínodo la publicación de decretos que estuvieran en contradicción con puntos de disciplina aprobados — siquiera fuera implícitamente — por parte de la autoridad romana. Este decreto, al que entonces apenas si se prestó atención, originó una verdadera revolución en el derecho oriental, y muestra el largo camino que, en el espacio de pocos decenios, se había recorrido en el ámbito de la restauración de las prerrogativas pontificias.

Los grupos rumanos y eslavos

Si bien las Iglesias uniatas del próximo Oriente, debido a las dificultades surgidas inicialmente y a su empeño más marcado por defender la consistencia propia del sistema patriarcal oriental contra los ataques latinos, atrajeron en mayor grado la atención sobre sí, sin embargo, no por eso están solas entre las comunidades cristianas de rito oriental unidas con la sede apostólica. En Europa oriental había varios millones de uniatas, que en su mayoría formaban parte de la doble monarquía austro-húngara, por lo cual, incluso a los ojos de Roma, aparecían como el puente natural para un contacto con la ortodoxia eslava.

Transilvania albergaba medio millón de *rumanos* [11], agrupados

10. CodCanOrFonti, 1.ª serie II, Roma 1931, 439. Cf HAJJAR 270.

11. En 1840 había en Transilvania 571 400 griegos uniatas, frente a 686 300 ortodoxos, 601 100 protestantes y 207 400 católicos romanos.

en dos diócesis integradas en la provincia eclesiástica húngara de Gran, con un centro eclesiástico y cultural en Blaj, residencia del obispo de Făgăras. De 1782 a 1830 ocupó esta sede Juan Bob, educado en el espíritu josefinista, que acabó con el monaquismo uniata, entre cuyos miembros se hallaban con todo hombres de gran importancia, como Pedro Maior († 1821), uno de los pilares del renacimiento cultural rumano. En cambio, él y también su colega, obispo de Oradea Madre (1806-39) tuvieron el mérito de haber impulsado la reintegración en la Iglesia católica de las parroquias vueltas al cisma bajo María Teresa y de haber despertado en el clero diocesano una viva conciencia de sus obligaciones pastorales. Pese a la escasa ayuda de los católicos latinos, desarrollaron una red de centros calificados de formación [12] que proporcionaron a los fieles de su Iglesia un nivel intelectual mucho más elevado que el de las otras Iglesias uniatas, como se comprobó sobre todo por los sínodos de Blaj (1821 y 1833) [13]. El sucesor de J. Bob, I. Lomeni (1833-50), continuó en el mismo sentido la obra comenzada, promoviendo las energías religiosas de su clero y reuniendo en Blaj profesores capacitados para servir al mismo tiempo a un objetivo religioso como también nacional. En la revolución de 1848 presidió, juntamente con el obispo ortodoxo, la asamblea nacional de mayo; en el transcurso de la subsiguiente reacción, esto movió al gobierno húngaro a exigir su dimisión.

Todavía mucho más importante era el grupo de los *rutenos* o ucranianos, que tras la unión de Brest (1595) se habían desligado de la Iglesia rusa. Al cabo de dos siglos de constante dominación por los polacos, los rutenos habían cedido en mayor grado que los otros uniatas a la atracción de la poderosa y rica Iglesia latina, adoptando diversos usos occidentales en el ámbito de las prácticas de devoción y de la disciplina; esta práctica fue reconocida y reforzada por el concilio de Zamosc de 1720 y finalmente acabó por distinguirlos claramente de los ortodoxos.

Las particiones de Polonia, a fines del siglo XVIII, dividieron a los rutenos en dos grupos, uno perteneciente a Austria y otro a Rusia. El gobierno ruso no podía menos de mostrarse hostil a la

12. Detalles en DThC XIV, 31-51.

13. Texto en J. MOLDOVANU, *Acte sinodali* II, Blaj 1872, 68-74, 63-68. Sobre el sínodo de 1821, véase L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 251-252, 300.

latinizante y polonizante Iglesia uniata de Ucrania e inmediatamente se esforzó en hacerla volver al seno de la ortodoxia, recurriendo para ello a medios como el empleo de la violencia, tentativas de persuasión, y el exterminio del clero. Alejandro I (1801-25) tenía interés por una unión de la Iglesias, y por ello fue posible, bajo su reinado, una cierta distensión, lo cual facilitó una restauración parcial de la jerarquía, que había sido suprimida casi totalmente bajo Catalina II. Sin embargo, ya no era posible contener la desintegración; las relaciones de la santa sede siguieron siendo muy difíciles, y el responsable de la Iglesia católica en Rusia, Siestrzencewicz († 1826), que consideraba inevitable la ruina de los uniatas, se esforzó, no obstante las protestas del clero ruteno o las prohibiciones de Roma, en conducir al rito latino el mayor número posible de estos uniatas.

En el momento de la entronización de Nicolás I (1825), la Iglesia uniata contaba dentro del imperio ruso millón y medio de fieles, 2000 sacerdotes y 600 religiosos, pero se hallaba ya en vías de desintegración, la cual fue fomentada por las divergencias entre algunos dignatarios mundanos, que habían sido formados con espíritu josefinista en el seminario general de Vilna (erigido en 1808), y los monjes basilianos prorromanos, cuyas riquezas despertaban la envidia de los otros. El plan de una rusificación radical, concebido por Catalina II, fue asumido de nuevo con la ayuda de algunos sujetos ambiciosos, como el intrigante J. Siemaszko. Con el pretexto de fortalecer a la Iglesia uniata se modificó totalmente su estructura conforme al modelo de la Iglesia ortodoxa mediante un *ukase* de 22 de abril de 1828. La liturgia fue asimilada a la ortodoxa, el clero fue adoctrinado sistemáticamente; las sedes episcopales fueron provistas de nuevo, prescindiendo de Roma, con hombres que simpatizaban con las intenciones del gobierno. Una vez que éstos pusieron en circulación entre el clero una petición con 1305 firmas, Siemaszko, juntamente con otros dos obispos e ignorando por completo la oposición entre la población (parte de los oponentes se refugiaron desde esta ocasión en Galitzia, mientras que otros mantuvieron secretamente a lo largo de varias generaciones la fidelidad a Roma) redactó por fin, en febrero de 1829, en el sínodo de Polozk, un acta de unión con la Iglesia ortodoxa. Sólo la diócesis de Chelm pudo substraerse a la integración inmediata, por hallarse

en el reino de Polonia, y por tanto en una situación administrativa diferente; su agonía se prolongó todavía unos 40 años, por la resistencia de su obispo Szumborski.

Los rutenos de Galitzia, sometidos a Austria, gozaron de mejor suerte. Con el fin de substraerlos a la influencia rusa, Pío VII, conforme a la intención de éstos, había fundado en 1807 una nueva provincia eclesiástica [14] y había resucitado el viejo título de metropolita de Halicz, que confirió al obispo de Lemberg (Lwow, Leopol), por Přzemysl y Chelm como sufragáneas [15].

En este nuevo marco, la Iglesia rutena uniata del imperio de los Habsburgo, que en 1840 contaba dos millones de fieles, pudo organizarse de nuevo bajo la guía de los inteligentes prelados M. Lewicki en Lwow (1816-58) y J. Suigurski en Přzemysl (1818-47). Éstos, llevando adelante las directrices trazadas en el sínodo de Přzemysl del año 1818 [16], multiplicaron el número de parroquias, y sobre todo de escuelas (que eran muy pocas) y procuraron un mejoramiento tanto cuantitativo como cualitativo del clero, que al igual que en Transilvania, fomentaron sistemáticamente en el mismo espíritu heredado de la ilustración, con postergamiento de los monjes basilianos.

Los resultados de estas gestiones fueron, no obstante, limitados, dado que los rutenos no contaban ya con una clase dirigente, puesto que la mayor parte de la aristocracia había abandonado el rito oriental para poder disfrutar de las ventajas reservadas a los polacos. Así había acabado por imponerse la costumbre de contraponer por un lado la *fe campesina* de los siervos rutenos, y por otro la *fe señorial* de los terratenientes pertenecientes al rito latino.

El complejo de inferioridad nacido de esta situación fue la causa de que se reforzara la tendencia a la asimilación a los usos occidentales, proceso que, sin embargo, no pudo impedir las frecuentes tensiones con el clero latino, ya que éste, sobre todo por instigación del primado, arzobispo A.A. Ankwicz (1815-1833), favorecía el cambio de rito. El clero latino obedecía en esto a su actitud nacionalista polaca y a su convicción de que así se fortalecería mejor

14. JP IV, 493ss.

15. De 1795 a 1815 la diócesis de Chelm perteneció de hecho a los territorios sujetos a los Habsburgo. Una vez que pasaron a depender de Rusia, León XIII, en 1828, los desligó de la metrópoli de Lwow.

16. Actas en G. LAKOTA, *Tri sinodi peremiski*, Přzemysl 1939, 153-165.

en los rutenos la fe católica. La posición de la santa sede era, en cambio, más matizada. Se favorecía, sí, el proceso de latinización, pero en modo alguno se pretendía la supresión del rito ruteno. Gregorio XVI, por el contrario, pensó seriamente, el año 1843, en nombrar un patriarca para los uniatas en la doble monarquía habsburguiana [17], pues esperaba favorecer con ello la vuelta a Roma de numerosos ortodoxos que todavía vivían allí (cerca de 3 millones, sobre todo en el territorio húngaro) y proteger mejor a los uniatas contra la fuerza de atracción de la Iglesia rusa.

En el imperio de los Habsburgo del siglo XVII vivía en los Cárpatos otro grupo de varios cientos de miles de rutenos uniatas que no habían pertenecido nunca a Polonia y cuyos usos divergían por eso, en algunos puntos, de los de los rutenos de Galitzia. Desde 1781 tenían su propia diócesis, Mukačevo (Munkács). El creciente número de conversiones hizo que Pío VII creara, en 1818, una segunda diócesis en Eperjes (Prevov). Obispos celosos y versados en la materia —análogamente a los de Galitzia—, que estaban por encima de la mediocridad de los prelados de la Ucrania rusa, querida por San Petersburgo, bajo el influjo del renacimiento católico de entonces en el imperio habsburguiano, dieron fuerte impulso a la vida religiosa.

Las rivalidades entre Austria, de la que era dependiente Galitzia, y Hungría, a la que estaban subordinados los Cárpatos, impidieron la asociación de suyo obvia, entre estas dos diócesis y la metrópoli de Lwow. Así siguieron perteneciendo, al igual que las diócesis rumanas uniatas de Transilvania, a la provincia eclesiástica latina de Gran, con la consecuencia de que determinadas reglamentaciones que afectaban al clero húngaro fueran también adoptadas por estos uniatas.

Inmediatamente después de 1815 el gobierno austríaco había abrigado por un momento la esperanza de que los servios de Dalmacia, que tras la disolución de la república de Venecia en 1799 se habían apresurado a retornar a la ortodoxia, pudieran ser conducidos de nuevo a la unidad romana y formar otro grupo de griegos uniatas. Pero todos sus esfuerzos fueron en vano [18]; en esta pequeña zona subsistía únicamente la pequeña diócesis de Križevci

17. A. BARAN, «Analecta Ordinis S. Basilii» 3 (1958-60) 454-488.

18. Cf. G. MARKOVIČ, *Gli Slavi e i Papi*, II, Zagreb 1897, 431-434.

(Körös, Kreutz) en Bosnia, fundada en 1777, que en 1847 fue incorporada a la metrópoli de Zagreb.

Estos vanos empeños del gobierno de Viena en Dalmacia, como también el apoyo más eficaz que prestó a la reorganización en sentido más o menos latinizante de las diócesis uniatas tanto en Transilvania como también en Galitzia o en los Cárpatos y Rutenia Subcarpática, formaban parte de un vasto plan, apuntaban a la mayor absorción posible de los grupos ortodoxos supervivientes en el imperio, y ello no tanto por intereses confesionales, como era el caso de Roma [19], sino más bien por motivos políticos, es decir, con la intención de impedir que se formasen puntos de apoyo para la influencia rusa en el ámbito europeo de los Balcanes y del Danubio. Estas segundas intenciones a que obedecía la política con los uniatas de los Estados de los Habsburgo, gravarían todavía largo tiempo, fatalmente, las relaciones entre el Vaticano y la Iglesia rusa ortodoxa.

XI. Reanudación de la labor misionera

Por Johannes Beckmann

Profesor de la Universidad de Friburgo (Suiza)

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: Streit VIII, XII-XIV, XVII-XXI, XXVII. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, I (1622-1866), Roma 1907 (=CPF); *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, Pars V, Roma 1898 (= JP); S. Delacroix, *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, III: *Les Missions Contemporaines (1800-1957)*, París 1958; K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, IV-V: *The Great Century*, Nueva York 1941; A. Launay, *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères*, 3 vols., París 1894; J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846 (Histoire de l'Église XX)*, París 1951; A. Mulders, *Missionsgeschichte*, Ratisbona 1960; J.A. Otto, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Johann Philipp Roothaan*, Friburgo 1939; F. Schwager, *Die katholische Heidenmission der Gegenwart*, I-IV, Steyl 1907; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Munich 1933.

19. Y también el de ciertos sacerdotes locales, como en la parte húngara de la doble monarquía el párroco A. Horvath, el obispo de Székesfehérvár, J. Horvath, y sobre todo el abad benedictino I. Guzmics, que escribió mucho en favor de la unidad cristiana (cf. DSAM VII, 697-698.

La revolución francesa no tuvo directamente repercusiones catastróficas para la labor misionera, ya que sólo fueron afectadas por ella pequeñas zonas francesas de las Antillas y en la India. En cambio, en los centros de las Iglesias nacionales se manifestaron cada vez más las ruinosas consecuencias de la actividad de los filósofos enciclopedistas y teístas. En los países de misión la situación se mantuvo hasta fines del siglo poco menos tal como la había descrito el secretario de Propaganda, Stefano Borgia († 1804), en su exposición complexiva de 1773 [1].

Este perspicaz secretario, más tarde prefecto de Propaganda, trató también de socorrer a la Iglesia china, puesta en peligro por las constantes persecuciones y la creciente falta de misioneros, proponiendo a este efecto la consagración de obispos chinos. Es verdad que sus memoriales de 1785 [2] recibieron en 1787 una respuesta negativa por parte de los cardenales de Propaganda; sin embargo, las crecientes necesidades indujeron (1817), después de su muerte, a examinar de nuevo sus propuestas, que, sin embargo, fueron rechazadas definitivamente en 1819 [3]. Sólo 100 años más tarde se pensó en ponerlas en práctica.

El estudio de la importante cuestión a fines del siglo coincidió con un período de desórdenes generales. Las guerras ininterrumpidas tras la revolución francesa y sobre todo bajo Napoleón hicieron casi imposible la comunicación regular de la central misionera con los países extraeuropeos. A ello se añadió el que hasta los trabajos de la central misma se vieran perturbados sensiblemente. Esto sucedió ya con ocasión de la ocupación de Roma y de Propaganda por el general Berthier en 1798. Ésta, apenas algo reor-

1. N. Kowalsky, *Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Uebersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773* (Schriftenreihe der NZM 16), Beckenried 1957.

2. Publicados por V. Bartocetti, «Pensiero Missionario» VI (1934) 231-247.

3. J. Beckmann, *Beratungen der Propagandakongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe von 1787-1819*, ZMR 30 (1940) 199-217. Las grandes preocupaciones romanas por ayudar a las misiones en peligro resultan también de los planes del secretario de Propaganda, Coppola (1805ss), para fundar un seminario para sacerdotes seculares que actuaran luego como profesores en los diferentes países de misiones con vistas a formar al clero indígena. J. Metzler, *Missionsseminarien und Missionskollegien. Ein Plan zur Förderung des einheimischen Klerus um 1805*, ZMR 44 (1960) 257-271.

ganizada desde 1800, después de 1808 fue casi completamente aniquilada, dado que Pío VII había sido llevado prisionero por los franceses: los bienes pasaron a ser propiedad del Estado francés, se cerró la tipografía, cuyos valiosos caracteres se incorporaron a la tipografía nacional francesa, y finalmente el archivo entero fue trasladado en 141 cajas a París [4]. Sólo después de la caída de Napoleón y el regreso de Pío VII a Roma, pudo Propaganda reanudar lentamente una actividad ordenada, tanto más cuanto que después de 1817 mejoró algo la situación financiera [5].

Si bien fracasaron los planes de Napoleón de trasladar a París, juntamente con el papado, también la central de la propagación de la fe, muestran sin embargo que el emperador se hacía cargo de la gran importancia, por lo menos política, de las misiones. Esto se echa de ver ya en una carta de 28 de agosto de 1802 a Pío VII. En ella el emperador ofrece al papa el protectorado de Francia sobre todas las misiones del próximo Oriente y de China [6]. El ministro Portalis, en el mismo año, vino a hablar en una solicitud especial de los valores políticos de la labor misionera, sin olvidarse de aducir ejemplos concretos de las gestiones de los ingleses por obtener tal protectorado en China [7].

A esta concepción misional de las esferas soberanas no tardó en volver a asociarse también en Francia la comprensión de los intereses religiosos de la propagación de la fe. Entre los callados, pero eficaces promotores de las misiones patrias se contaba sobre todo el salvador del seminario de misiones de París y más tarde superios general, Denis Chaumont (1752-1819). Desde su exilio londinense se esforzó por reanimar el espíritu misionero, publicando re-

4. J. SCHMIDLIN, *Die Propaganda während der napoleonischen Invasion*, ZMR 12 (1922) 112-115.

5. El archivo fue devuelto en 1817, aunque se perdieron diferentes tomos. Sólo en 1925 volvieron de nuevo al Archivo Nacional de Viena, gracias a los esfuerzos del embajador austríaco e historiador, von Pastor. Estos tomos forman el *Fondo di Vienna*. N. KOWALSKY, *Inventario dell'Archivio storico della S. Congregazione «de Propaganda Fide»* (Schriftenreihe der NZM 17), Beckenried 1961; id., *L'Archivio della S. Congregazione «de Propaganda Fide» ed i suoi Archivisti*, «Annales Pont. Univ. Urbaniana» (Roma 1964) 33-53.

6. STREIT XII, 17.

7. F. COMBALUZIER, *Les missions au temps de Napoléon*, RHM 14 (1937) 258-266, 395-402, 521-524 (el escrito de Portalis 261s). Una compilación de las gestiones de Inglaterra por lograr el favor de las misiones católicas y un protectorado de las misiones, en L. WEI TSING-SING, *La politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*, París 1960, 70-76.

laciones sobre las misiones y lanzando vigorosos llamamientos [8]. En 1805 fueron restablecidos, por decreto imperial, el seminario de misiones de París y el seminario de los padres del Espíritu Santo, que desempeñaban su actividad sobre todo en las Antillas francesas [9].

El éxito de todas las gestiones de círculos eclesiásticos fue preparado sobre todo por la obra de René Chateaubriand (1768-1848), *Le Genie du Christianisme* (1802). Esta obra contribuiría sobre todo a reanimar la religión católica y su culto en Francia; las misiones, especialmente en América, que Chateaubriand conocía personalmente, le prestaron a este objeto excelentes servicios [10].

El libro del romántico era una prueba de la estrecha asociación de un catolicismo renovado y de la dedicación a la propagación de la fe. Así se explica que la Iglesia de Francia, a pesar de estar reprimida por las fuerzas racionalistas y anticristianas, se dispusiera poco a poco a convertirse en primera potencia de las misiones católicas. El centro de gravedad de la propagación de la fe se fue desplazando más y más de los países ibéricos hacia el Norte. Allí surgieron nuevas órdenes y congregaciones de orientación misionera: en 1805 la congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María (llamados padres de Picpus desde su establecimiento en París), que formarían el primer grupo compacto de misioneros católicos para Oceanía [11]; en 1807 las hermanas de San José de Cluny, que darían el primer impulso a la labor incesante de las religiosas en Asia y en África [12]; en 1816 los oblatos de María Inmacu-

8. Misionero en China desde 1776, fue a París en 1784 como representante de la misión de China, debió huir en 1792 y regresó en 1814. A su ayuda financiera se debió por de pronto la readquisición de los edificios del seminario confiscado. Desde 1814 fue superior general. A. LAUNAY, *Mémorial de la société des Missions Étrangères*, II, París 1916, 126s.

9. Texto del decreto en A. LAUNAY, *Histoire Générale*, II, París 1894, 377-378. La casa madre de los lazaristas sólo pudo trasladarse de nuevo a París en 1817, y ello debido a un memorándum muy optimista del antiguo misionero en China, J.Fr. Richenet (1759-1836), *Note de M. Richenet CM sur la Mission des Lazaristes en Chine*, «T'oung Pao» XX (1920-21) 117-129. El gobierno pagó incluso la casa general, recién adquirida, en la *rue de Sèvres*.

10. Dedicó a su descripción el libro 4 y partes de los libros 5 y 6. J. SCHMIDLIN, *Chateaubriand und Maistre über die Mission*, ZMR 21 (1931) 295-297; J. BECKMANN, *Chateaubriand et les Bethléemites*, NZM 19 (1963) 130s.

11. St. PERRON, *Vie du T.R.P. M.-J. Coudrin, fondateur et premier supérieur de la Congrégation des Sacrés-Coeurs de Jésus et Marie*, París 1940.

12. Fundadas por Anne-Marie Javouhey (1779-1851). G. GOYAU, *Un grand homme: Mère Javouhey, apôtre des Noirs*, París 1929.

lada, los apóstoles modernos del Canadá [13], y la sociedad de María (maristas), a la que ya en 1836 fue confiada una inmensa zona en el Mar del Sur [14].

Mientras las órdenes y sociedades francesas formaban y enviaban nuevos contingentes misioneros, en Lyón María-Paulina Jaricot (1799-1862), con la fundación de la Obra de la Propagación de la Fe, erigida jurídicamente en 1822, trató de ayudar a las misiones en general a nivel primeramente nacional y luego internacional, tanto mediante la oración regular de sus miembros por la propagación de la fe, como con el *sous* (= perra) semanal para las misiones [15]. Los empeños de M.-P. Jaricot prosperaron, en un principio todavía en estrecha unión con el seminario de Misiones de París, pero ya en la asamblea de fundación, gracias a diversas influencias, sobre todo de los dos obispos franceses en América, Flaget (1763-1850) y Dubourg (1766-1833), se abrió paso el plan de una asociación general, es decir, que abarcase a todas las misiones católicas. Este elemento de catolicidad dio sin duda el impulso para que la asociación se extendiera pronto más allá de las fronteras de Francia, primero a los países vecinos de Saboya y el Piamonte [16], algo más tarde a Suiza (1827) [17] y a los Países Bajos (1830) [18], luego también a América y hasta Portugal y España [19]. La dirección y administración exclusivamente francesas fueron sin duda el motivo de que en Alemania y Austria se desarrollaran corporaciones propias, independientes de la de Lyón. Allí se habían formado

13. Fundados por Ch. J.E. de Mazenod (1782-1861). J. LEFLON, *Eugène de Mazenod, Évêque de Marseille, Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie*, I-III, París 1957-65.

14. Fundada por J.Cl. Colin (1790-1875). G. GOYAU, *Le Vénérable Jean Colin*, París 1913. Cf. también la exposición complexiva sobre estas órdenes en L. DERIES, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon*, París 1928. *(Les missions et les missionnaires au temps de Napoléon* 107-119).

15. DE LATHOUD, *Marie-Pauline Jaricot*, 2 vols., París 1937. Acerca de los precursores de esta obra, sobre todo en el marco del seminario de misiones de París, cf. H. SY, *Précurseurs de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi*, NZM 5 (1949) 170-188.

16. Sobre la rápida expansión de la obra, A. SCHMIDLIN, *Zur Zentenarfeier des Vereins der Glaubensverbreitung*, ZMR 12 (1922) 65-76; M.-A. SADRAIN, *Les premières années de la Propagation de la Foi*, RHM 16 (1939) 321-348, 554-579. En el Piamonte estuvo la fundación de la obra en estrecha conexión con la renovación religiosa. Cf. C. BONA, *La rinascita Missionaria in Italia*, Turín 1964.

17. J. BECKMANN, *Die katholischen Schweizermissionen in Vergangenheit und Gegenwart*, StMis 9 (Roma 1956) 135-136.

18. A.J.J.M. VAN DEN EERENBEENT, *Die Missie-actie in Nederland* (± 1600-1940), Nimega 1945, 81-84.

19. A. SCHMIDLIN, l.c. (nota 16) 88.

ya anteriormente diferentes círculos misionales. El círculo de Viena condujo ya en 1828 a la fundación de la *Leopoldinen-Stiftung* [20]; el círculo renano sólo en 1834 pudo organizarse como *Xaverius-Verein* [21], y en Baviera el burocratismo impidió hasta 1838 la formación del *Ludwig-Missionsverein* [22]. A partir de 1824 comenzó a aparecer la revista «Annales de la Propagation de la Foi» en forma periódica y pronto en la mayoría de las lenguas europeas [23]. Después de los dos saqueos de Propaganda (por las tropas revolucionarias y por Napoleón), la obra de la Propagación de la Fe se desarrolló como la principal fuente de ingresos de las misiones en los tiempos modernos [24].

El acto de mayores consecuencias para las misiones, realizado por Pío VII, fue el restablecimiento de la Compañía de Jesús con la bula *Sollicitudo Omnium* de 17 de agosto de 1814. Ya poco después de su coronación (1800) confirmó el papa la existencia de la orden en Rusia. Si bien había perdurado allí desde su supresión, bajo la protección de Catalina II, sólo el reconocimiento pontificio de esta reserva de la orden movió a numerosos miembros antiguos y también nuevos a ingresar en ella en Rusia [25]. Desde allí serían reanimadas las antiguas misiones de los jesuitas en China. Rusia abrigaba la esperanza de lograr un mejoramiento de sus relaciones con China por medio de tal misión, puesta bajo su protectorado. Diversas tentativas fracasaron. Una última, con permiso expreso del papa, condujo a Lisboa en 1806 a Antonio Grassi con otros

20. J. THAUREN, *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen*, Mödling de Viena 1940; G. KUMMER, *Die Leopoldinen-Stiftung (1829-1914)*, Viena 1966.

21. Ya desde 1827 trabajaba el círculo para la Obra de la Propagación de la Fe en Lyón, pero sólo en 1834 pudo fundarse con nuevo nombre y dirección autónoma el *Xaveriusverein*. El alma de todas las gestiones fue el médico de Aquisgrán, Heinrich Hahn (1800-1882). Biografía por Cl. BÄUMKER, Aquisgrán 1930; G. SCHÜCKLER, *Brücken zur Welt. 125 Jahre Aachener Missionszentrale*, Aquisgrán 1967.

22. W. MATHÄSER, *Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern*, Munich 1939. También en Baviera se remontan a 1827 los comienzos del apoyo prestado a la central de Lyón (l.c. 16).

23. STREIT I, 571-573 enumera ediciones en 19 idiomas. Dado que, sobre todo en los primeros decenios, los obispos mismos de las misiones o personas encargadas por ellos escribían las relaciones, son los tomos del siglo XIX «una de las fuentes más importantes de la historia de las misiones de nuestro tiempo» (l.c., 572).

24. Según los balances de la obra, en el primer siglo de su existencia se dedicaron a las misiones alrededor de medio millar de millones de francos (A. SCHMIDLIN, l.c. [nota 16] 69).

25. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 9ss. Cuando en 1820 fue suprimida la orden en Rusia, debieron abandonar el país 350 jesuitas, que trabajaban en 32 residencias (ibid., 10).

dos compañeros. En definitiva, sin embargo, fue demasiado poco respaldada por círculos políticos y religiosos, de modo que también este último empeño fracasó [26]. Esto mostró no obstante, digamos simbólicamente, el gran prestigio de que todavía gozaba la misión de China en los círculos influyentes. Pese a todos los impedimentos, esta misión era, juntamente con la de Indochina, la única que mostraba una vida religiosa verdaderamente activa.

De importancia fundamental para China entera fue el primer sínodo celebrado en Szechwan por el obispo mártir J.-G.-T. Dufresse (1750-1815) con 14 sacerdotes chinos y 3 europeos. Sólo en 1822 pudieron ser aprobadas e impresas las actas por Propaganda. Un decreto de 1832 dio a las disposiciones del sínodo fuerza de ley eclesiástica para toda China [27]. Este sínodo, con sus disposiciones que apuntaban muy lejos, podría dar la sensación de la mayor tranquilidad en China. De hecho, sin embargo, no cesaron las triquiñuelas locales, que en 1805 y 1811 se desarrollaron en forma de persecuciones generales. De la de 1805 fue víctima la misión de Propaganda en Pekín. Sus misioneros debieron abandonar China. Por razón de los decretos imperiales de 1811 murieron mártires en 1815 el obispo de Szechwan, Dufresse, y en 1816 el franciscano italiano Giovanni de Triora, de Shansi. A éstos siguió en 1820 el lazarista francés J.-Fr. Clet (1748-1820). Las misiones franciscanas del norte tenían además que sufrir a causa de dificultades internas. El vicario apostólico, G.B. de Mandello († 1804), fue relevado de su cargo a consecuencia de sus diferencias con los sacerdotes indígenas [28].

A pesar de todas las persecuciones, no sólo se conservó intacta la organización externa de las diócesis y vicariatos apostólicos en China, sino que los misioneros, chinos y europeos, lograron incluso crear nuevos centros cristianos, que eran ciertamente pequeños y estaban dispersos a grandes distancias unos de otros, pero con todo pudieron ser organizados como verdaderas comunidades a lo largo del siglo XIX [29].

26. J.A. Otto, l.c., 64-81; G. Garraghan, *John Anthony Grassi SJ (1775-1849)*, CHR 23 (1937) 273-292.

27. Streit XII, 22s, 89.

28. K.S. Latourette, *A History of Cristian Missions in China*, Nueva York 1929, 175ss.

29. Dufresse da sobre su territorio, en 1814, los datos siguientes: en el Szechwan

Alrededor de 1815, 89 sacerdotes chinos y 80 europeos se dedicaban a la obra misionera y atendían en conjunto a 210 000 cristianos [30]. El número relativamente elevado del clero chino muestra que los misioneros europeos se consagraban con especial empeño a su educación e instrucción. A los importantes centros de formación existentes en Macao y en lugares remotos de la China interior se añadió desde 1808 el nuevo seminario general de los misioneros de París abierto en Pulo-Penang [31].

Otras tentativas de Pío VII para llevar ayuda a católicos desamparados, por ejemplo en África del Sur y Australia, en la India y en Oceanía, sólo produjeron resultados pasajeros o se demostraron incluso vanas. Su especial mérito misionero consistió en la reorganización de Propaganda, el restablecimiento de la Compañía de Jesús, la confirmación de nuevas sociedades misioneras, la recomendación de la obra de la Propagación de la Fe y de otras obras auxiliares. Gracias a todo esto se fue abriendo camino la restauración del período subsiguiente, concretamente bajo los pontificados de León XII (1823-29) y de Pío VIII (1929-1830) [32].

La restauración de la labor misionera bajo Gregorio XVI (1831-46)

En 1831 fue elegido papa el cardenal camaldulense Mauro Cappellari. Desde 1826 era prefecto de la congregación de Propaganda [33]. Muy al corriente de las deficiencias y dificultades, de las necesidades y obligaciones del trabajo misional, una vez elevado al

del este existían 123 de estos centros, en el oeste 73, en el norte 73 y en el sur 183, o sea en total 577. Además, dependían de él los de las provincias de Kweichu (10) y Yünnan (25). J. Beckmann, *Die Lage der katholischen Missionen in China um 1815*, NZM 2 (1946) 222.

30. Ibid. 217-223.

31. P. Destombes, *Le Collège Général de la Société des Missions Étrangères*, Hong-Kong 1934. El seminario existía desde 1665 en Siam; 100 años más tarde debió huir tras la incursión de los birmanos, y tras varias tentativas pudo volver a abrirse en el territorio inglés en 1808.

32. Schmidlin, *Papstgeschichte* I, 307-343, Leflon 343-356, Delacroix III, 45-51.

33. J. Schmidlin, *Gregor XVI, als Missionspapst (1831-46)*, ZMR 21 (1931) 209-228; id., *Papstgeschichte* I, 662-675; C. Constantini, *Gregorio XVI e le Missioni, Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa*, II (Misc. Hist. Pont. XIV-2), Roma 1948, 1-23; R.S. Maloney, *Mission Directives of Pope Gregory XVI (1831-1846)* (impresión parcial), Roma 1959.

solio pontificio, trató de promover y reanimar esta labor en los diferentes campos de misión [34].

Estimó que su primer cometido era el de familiarizar a la Iglesia de Occidente con los deberes y problemas de la propagación de la fe, que hasta entonces habían estado principalmente bajo la atención de las potencias del patronato. Esto se verificó especialmente con la encíclica de las misiones, *Probe nostis*, de 15 de agosto de 1840 [35], y además con una amplia promoción de la obra de la propagación de la fe [36] y con el reconocimiento y apoyo de la obra de la Santa Infancia, fundada en 1843 por el obispo de Nancy, Forbin-Janson [37]. Se fomentaron también las asociaciones misioneras de Aquisgrán, Viena y Munich, procurando especialmente Gregorio XVI ponerlas bajo la dirección de Lyón [38].

Una de las principales preocupaciones del papa fue el incremento del personal misionero, ya que España y Portugal, que hasta entonces habían ofrecido la mayor parte de todos los efectivos misioneros, durante las persecuciones de la Iglesia de 1834 a 1836 habían visto suprimidas casi todas las órdenes y congregaciones religiosas, cuyos miembros habían sido expulsados o encarcelados [39]. Las persecuciones tuvieron fatales repercusiones en los estados de América española, como también en las misiones portuguesas. Si bien en los dos estados ibéricos, como también en Francia, en Suiza y en otras partes eran precisamente los jesuitas los más perseguidos, entre sus filas buscó especialmente Gregorio VI la ayuda para las misiones desamparadas. En su general, Johann Philipp Roothaan (1785-1853), halló la mayor comprensión, y entre los

34. C. COSTANTINI, l.c., 6-8, con la lista de todos los decretos publicados por Gregorio en su calidad de prefecto de Propaganda.

35. JP V 250-253.

36. La impresión parcial de la tesis de Maloney, citada en la nota 33, trata del fomento de la obra de la Propagación de la fe. Con ello el papa intentaba principalmente asegurar su carácter misionero. En consideración de esto fue disuelta en 1838 incluso la Obra del apostolado católico, de Vincenzo Pallotti, que había sido aprobada por el papa mismo (l.c., 18-20). En cambio aprobó el empleo de fondos de la obra para la construcción del nuevo colegio de los jesuitas en Schwyz, aunque debió retirar este permiso en 1835 en razón de la protesta del cardenal Fransoni, prefecto de Propaganda (l.c., 12-13).

37. P. LESOURD, *Un grand coeur missionnaire: Mgr. de Forbin-Janson (1785-1844), Fondateur de l'Oeuvre de la Sainte-Enfance*, París 1944.

38. MALONEY, l.c., 49-55. Estas diferentes obras vinieron a ser ramas de la obra de la Propagación de la fe, enlazadas con ésta más o menos estrechamente según las circunstancias.

39. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte* I, 614-627.

jesuitas mismos una acogida entusiástica, muy semejante a la de los siglos XVI y XVII. Desde que el general holandés comenzó a regir la orden (1829), ésta se fortaleció interna y externamente: a su muerte contaba ya de nuevo 5209 miembros [40]. Todavía más importante para el crecimiento orgánico de la Iglesia fue la postura fundamentalmente positiva del general Roothaan con respecto a la central misionera de Propaganda. Se esforzó incansablemente por adaptar la acción de los misioneros jesuitas plena y totalmente al órgano supremo de la actividad misionera. Su empeño por lograr una forma de cooperación conveniente para ambas partes vino a ser no sólo una bendición para la entera labor misionera, sino también un ejemplo para la actividad de otras órdenes y congregaciones [41]. Este proceso llevó a la estrategia valedera hasta los tiempos más recientes: la división de los territorios de misión, confiados luego a las diferentes órdenes y congregaciones.

Este nuevo rumbo siguió también el seminario de misiones de París. Hasta el siglo XIX había, sí, proporcionado los vicarios apostólicos para los campos de misión del extremo Oriente, pero al mismo tiempo sólo había enviado misioneros aislados; ahora se asociaban a los obispos más y más misioneros propios de la sociedad, a los que se asignaban territorios de misión bien determinados. El seminario vino a ser en el siglo XIX la verdadera sociedad misionera para el extremo Oriente. Un influjo duradero ejerció sobre todo el obispo Luquet (1810-58). Cuando todavía era seminarista había escrito una obra que presentaba las líneas directrices de la formación del clero indígena y de la erección de la jerarquía indígena (comprendido el cardenalato), con lo cual renovaba las orientaciones del seminario del tiempo de su fundación [42].

Un amigo de Luquet, que desde 1845 vivía en París o en Roma, fue Franz Maria Libermann, hijo de rabino, que se había conver-

40. En J.A. OTTO, *P. Roothaan* 106.

41. Ibid, 504-520. Sobre la evolución histórico-jurídica de la cuestión, cf. S. MASAREI, *De missionum institutione ac de relationibus inter Superiores Missionum et Superiores religiosos*, Roma 1940, en particular 59-84.

42. *Lettres à Mgr. l'évêque de Langres sur la Congrégation des Missions Étrangères*, París 1842. Luquet fue nombrado por Gregorio XVI, en 1845, obispo auxiliar de Pondichéry, pero no fue aceptado por sus colaboradores. A. LAUNAY, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, II, París 1916, 411-413; R. ROUSSEL, *Un Précurseur: Monseigneur Luquet, 1810-1858*, Langres 1960; J. MILLET, *La Pensée missionnaire de Monseigneur Luquet* (tesis mecanografiada), París 1962.

tido del judaísmo al catolicismo [43]. Éste fundó en 1841 la asociación de Misioneros del Corazón de María, que en 1848 se unió con la sociedad del Espíritu Santo, existente ya desde 1703 [44], y adoptó su nombre. Libermann puso su fundación totalmente al servicio de la raza negra, que en su tiempo carecía casi absolutamente de misioneros. En 1841 la sociedad comenzó su labor misionera y de apostolado en la isla Mauricio, en 1842 en la isla de Reunión; en 1843 llegaron al África Occidental (Senegal) los diez primeros misioneros, siete sacerdotes y tres hermanos, pero al cabo de un año, el clima tropical había acabado ya con todos los misioneros, excepto un sacerdote. Pese a todas las pérdidas, se fueron completando continuamente las filas, y así se pudo ir confiando a la congregación del Espíritu Santo un territorio de misión tras otro en África occidental y oriental [45]. Este fructuoso despliegue de la labor misionera de los espiritanos fue debido no sólo a la heroica actitud de los misioneros, sobre todo de los primeros tiempos, sino también a las previsoras instrucciones del fundador, que —como Luquet, y sin cuidarse de las asperezas y de los modestos comienzos—, tenía siempre presente a la Iglesia indígena [46].

Antes de que llegasen a África los hijos de Libermann, una mujer de gran fe, Maria Anna Javouhey (1779-1851), había comenzado en África la obra de la propagación de la fe. En 1807 había fundado la congregación de las Hermanas de San José de Cluny con el fin de renovar la decaída vida religiosa en Francia. La gran miseria de África, de la que había oído hablar, la indujo a enviar en 1817 a sus hermanas a la isla de la Reunión, y en 1819

43. La bibliografía de y sobre Libermann en STREIT XVII, 422-428, además P. BLANCHARD, *Le Vénérable Libermann 1802-1852*, 2 vols., París 1960.

44. Esta sociedad, fundada por Fr. Poullart des Places (1679-1719), se consagró principalmente a la misión y a la cura de almas en las colonias francesas. J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places, Fondateur de la Congrégation du St. Esprit, 1679-1719*, París 1962; J. JANIN, *La religion aux Colonies Françaises sous l'Ancien Régime*, París 1942; V. LITHARD, *Spiritualité Spiritaine. Étude sur les Écrits spirituels de M. Poullart des Places et du Vén. Libermann*, París 1948; H.J. KOREN - M. CARRIGNAN, *Les Écrits de M.Cl.-Fr. Poullart des Places, fondateur de la Congrégation du St. Esprit*, Pittsburg - Lovaina 1959.

45. H.J. KOREN, *The Spiritans. A History of the Congregation of the Holy Ghost*, Pittsburg - Lovaina 1958.

46. Así escribía Libermann a los primeros misioneros en Dakar: «Haceos negros con los negros para formarlos como se deben formar. No los forméis a la manera europea, sino dejadles lo que es propio de ellos. Con respecto a ellos comportaos como siervos con respecto a su señor ..», en A. ENGEL, *Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geiste auf dem afrikanischen Festland*, Knechtsteden 1932, 41.

al Senegal. En 1822 la fundadora misma, con seis compañeras, fue apresuradamente a socorrer a las hermanas que se hallaban en apuros en África occidental, organizó la labor misionera en el Senegal y en la vecina Sierra Leona, para consagrarse luego, después de 1827, sobre todo a los negros de América y de la Guayana. Convencida como estaba de la apremiante necesidad de sacerdotes misioneros, quiso ella misma fundar una asociación de este género, pero desistió de su intento al enterarse de la obra de Libermann. Con su trabajo puso las bases para el trabajo de las hermanas en África [47]. Javouhey fue la pionera de la misión en África y el ejemplo de sus hermanas fue como la señal para la participación general de las mujeres en el apostolado católico moderno en ultramar.

Ya antes de la supresión de las órdenes religiosas en los países ibéricos, la falta de misioneros había tenido fatales repercusiones, sobre todo en los territorios de Asia sujetos al patronato. Gregorio XVI, que como antiguo prefecto de Propaganda estaba familiarizado con las condiciones de aquellas regiones, desde el comienzo de su pontificado trató de darles remedio eficaz. En 1832 siguió a Portugal frente a la alternativa de, o bien cumplir sus deberes de patrono o, en caso contrario, abandonar el patronato. Dado que Portugal no reaccionó ante el requerimiento pontificio, el mismo papa se encargó de la reorganización de la situación eclesiástica en Asia, y principalmente en la India.

Después de solucionar múltiples dificultades, provinentes en parte de las órdenes que participaban en la misión, y en parte de Portugal e Inglaterra, Gregorio XVI erigió en 1834 el vicariato apostólico de Bengala (Calcuta) [48]. Allí tenía su sede principal, desde 1733, la sociedad comercial inglesa de la India oriental, que dominaba la región. Allí había surgido, en 1819, el primer obispado anglicano de la India. Allí, también, se aferraban tenazmente al *padroado* los agustinos portugueses y sólo reconocían como su superior eclesiástico al obispo de Meliapur o a su representante [49].

47. Bibliografía en STREIT XVII, 383-386. Hasta ahora, la mejor biografía es la de G. GOYAU, *Un grand Homme: Mère Javouhey, apôtre des Noirs*, París 1929. Sus cartas fueron publicadas en 5 vol., París 1909-17. Beatificada en 1950.

48. JP v, 95s; en 1835 tuvo lugar la separación de Meliapur, ibid. 135-136.

49. N. KOWALSKY, *Die Errichtung des Apostolischen Vikariats Kalkutta nach den Akten des Propagandaarchivs*, ZMR 36 (1952) 117-127, 187-201, 37 (1953) 209-228. Sobre la historia de los jesuitas en Calcuta en esta época, cf. J.A. OTTO, *P. Roothann* 257-283.

Análogas eran las condiciones en Madrás, donde los ingleses, ya desde 1641, habían arraigado mediante la construcción de un fuerte, y desde el principio habían negado el acceso a los misioneros portugueses. La cura de almas era ejercida por capuchinos franceses [50].

Como en Calcuta, tampoco aquí se lograron clarificar las condiciones jurisdiccionales con la erección del vicariato apostólico de Madrás en 1832. Lo mismo se puede decir de los vicariatos de Pondichery, Ceilán y Madura, erigidos en 1836 [51].

La extraordinaria e importante intervención de Roma en las condiciones misioneras de la India no tuvo en todas partes una acogida igualmente favorable por parte del clero del *padroado*. Aquí y allá hubo sacerdotes que, juntamente con sus comunidades, negaron la obediencia a los nuevos obispos. Éstos pedían urgentemente a Roma una decisión clara que pusiera fin a la perniciosa jurisdicción doble. Sin embargo, sólo el 28 de abril de 1838 firmó Gregorio XVI el decreto *Multa praeclare* [52], aunque sin comunicarlo en forma correcta a Portugal y a los correspondientes departamentos de la India. Con el breve fueron suprimidos los obispados de patronato: Cochín, Kranganore y Meliapur, y el obispado de Malaca, en Indochina. El efecto fue desastroso, pues la oposición a los vicarios apostólicos, que hasta entonces sólo se había manifestado esporádicamente, se endureció en un frente compacto, lo que posteriormente dio lugar a graves desórdenes.

El breve causó sobresalto a Portugal, que propuso como candidato para la sede arzobispal de Goa, vacante desde 1831, al benedictino José María da Silva Torres (1800-54), a quien Gregorio XVI también nombró en 1843 [53]. Desgraciadamente hizo redactar el nombramiento según el modelo de las bulas anteriores y sólo en una carta privada, *Nuntium ad te*, obligó al nuevo arzobispo a reconocer el breve *Multa praeclare* y a restringir todavía más su jurisdicción [54]. El nuevo arzobispo debía, como portugués, atenerse a lo dispuesto en la bula, mientras que los vicarios apostólicos, en posesión del breve *Nuntium ad te*, se regían por éste. Así, desde un principio, se contraponían irreconciliablemente los dos puntos de vista y envenenaban la situación religiosa y eclesiástica de la India [55].

50. N. KOWALSKY, *Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras nach den Akten des Propagandaarchivs*, NZM 8 (1952) 36-48, 119-126, 193-210.

51. JP v, 97, 161, 168. Sobre Ceilán: J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Ceylon:* ZMR 28 (1938) 124-132; sobre Madura: J.A. OTTO, *P. Roothaan* 283-339.

52. J.P. v, 195-198. — J. METZLER, *Die Aufnahme des Apostolischen Breve «Multa praeclare» in Indien*, ZMR 38 (1954) 295-317.

53. J. METZLER, *Die Patronatswirren in Indien unter Erzbischof Silva Torres (1843-49)*, ZMR 42 (1958) 292-308.

En la misión de los capuchinos en el Indostán erigió Gregorio XVI, en 1834, el vicariato apostólico de Sardanha [56], y en 1845 el vicariato de Patna, cuyo primer obispo fue el capuchino suizo Anastasio Hartmann [57].

Con mayor tranquilidad que en la reorganización de las diócesis portuguesas disueltas en la India se llevó a cabo la de Malaca que, unida primeramente con Birma (vicariato apostólico de Ava y Pegu), y desde 1840 con Siam, en 1841 fue dividida en dos vicariatos [58]. El cristianismo sumamente vital de Indochina se desenvolvió sin conflictos en los anteriores reinos de Tonkín y Cochinchina. Bajo el emperador Gialong († 1821), que había llegado al trono con la ayuda francesa, sobre todo con la del vicario apostólico Pierre Pigneau de Behaine († 1799), gozó la misión de un período de tranquilidad para remediar los daños de las persecuciones del siglo XVIII. Sin embargo, bajo su sucesor Ming Mang († 1841) comenzó, después de 1830, una de las más sangrientas persecuciones, de las que fueron víctimas centenares de cristianos, 20 sacerdotes vietnamitas, nueve misioneros europeos y cuatro obispos [59]. Gregorio XVI dirigió en 1839 a la Iglesia perseguida un escrito de consolación y de aliento [60], y en el consistorio público de 27 de

54. JP v, 316-317.

55. No parece ser ya indicado designar como *cisma goano* la situación así creada, dado que — prescindiendo de concepciones e ignorancias subjetivas — no se puede tampoco llamar cismática la actitud del arzobispo. A. LOURENÇO, *Utrum fuerit Schisma Goanum post Breve «Multa praeclare» usque ad annum 1849*, Goa 1947, rechaza con nuevas razones y documentos el modo de ver sostenido anteriormente.

56. JP v, 108-110 junto con otros documentos de Gregorio (carta a los príncipes), S. NOTI, *Das Fürstentum Sardanha*, Friburgo 1906.

57. JP v, 351-352. *Monumenta Anastasiana*, pub. por A. JANN A STANS I-1, Lucerna 1939, apéndice 1.º 970-1152; también los documentos sobre la prehistoria de Patna, ed. de la misión capuchina del Indostán; W. BÜHLMANN, *Pionier der Einheit. Bischof Anastasius Hartmann*, Paderborn - Zurich 1966.

58. SCHMIDLIN, *Paptsgechichte* I, 670.

59. F. SCHWAGER, *Aus der Vorgeschichte der hinterindischen Missionen*, ZMR 3 (1913) 146-156.

60. JP v, 318-320.

abril de 1840 ensalzó la fortaleza cristiana de los mártires en particular [61]. La Iglesia sólo pudo ya sobrevivir al abrigo de las selvas y en los numerosos ríos.

A pesar de las persecuciones y de la falta de misioneros, la misión de China se conservó viva en lo esencial durante la primera mitad del siglo XIX [62]. Esto fue debido, principalmente, a la permanencia ininterrumpida de la procura de Propaganda en Macao y de sus representantes, en general excelentes [63]. También Gregorio XVI procedió con los obispados del *padroado* más cautelosamente que en la India [64]. Así, después de la muerte (1838) del último obispo de Nanking, Gaetano Pirés Pereira, que, por cierto, no pudo nunca abandonar su domicilio y su trabajo en Pekín, sólo fue nombrado un administrador apostólico, el sacerdote secular italiano L. de Besi. También la erección del vicariato apostólico de Corea y otros en Manchuria (1838) y Mongolia (1840) afectaron escasamente a los intereses de Pekín. Sólo el vicariato apostólico de Shangtung fue desgajado del obispado en 1838. La erección de otros vicariatos (Hu-Kuang, Kiansi, Chekiang, en 1838) afectó sólo a territorios que dependían ya de Propaganda. Un verdadero choque con las autoridades portuguesas se produjo sólo cuando Propaganda reivindicó la jurisdicción sobre la región de Hongkong, dejada a los ingleses por los chinos. En 1841 Propaganda elevó la región a prefectura apostólica y nombró prefecto apostólico al procurador en Macao, Theodor Joset. Éste fue expulsado de Macao y murió ya en 1842, a consecuencia de las privaciones, en una choza de paja de la incipiente Hongkong [65].

En tiempo de Gregorio XVI tuvo lugar también el envío de

61. JP v, 229-231.

62. J. BECKMANN, *Die Lage der katholischen Kirche in China um 1815*, NZM 2 (1946) 217-222.

63. Bajo Gregorio como prefecto de Propaganda y como papa desempeñaron este cargo: Raffaele Umpierres (hasta 1834), luego Theodor Joset, y desde 1842 Antonio Feliciani, franciscano. Una historia de esta importante institución para las misiones asiáticas no existe hasta el momento. Sobre los años 1834-1842 cf. J. BECKMANN, *Msgr. Theodor Joset, Prokurator der Propaganda in China und erster Apostolischer Präfekt von Hongkong (1804-42)*, ZSKG (1942) 19-38, 121-139.

64. La razón de esta reserva estaba sin duda en la procura de Propaganda en Macao. Ésta pudo desempeñar su tarea hasta 1842.

65. J. BECKMANN, *Msgr. Th. Joset* 132-137; A. CHOI, *L'érection du premier vicariat apostolique et les origines du catholicisme en Corée*, Schöneck-Beckenried 1961.

los tres primeros misioneros de la recién resucitada Compañía de Jesús; en 1841 llegaron a Macao y pronto emprendieron su actividad en la diócesis de Nanking [66]. Conforme a los planes del general Roothaan, la misión de China debía servir de puente para la reapertura de la misión del Japón. Corea, el enlace más próximo y más natural con el Japón, era sumamente difícil de alcanzar. Sólo en 1837 pudo pisar suelo coreano un sacerdote misionero, y en 1838 el primer obispo, Imbert. Pero ya en 1839 cayó el obispo víctima de la sangrienta persecución. En 1836 también las islas Riukiu fueron adscritas a la misión de Corea, con la esperanza de hallar desde ellas acceso al Japón. En 1846, el misionero parisino P. Forcade recibió el nombramiento de vicario apostólico [67]. Pero todas las tentativas de acometer la misión del Japón, propiamente dicha, fracasaron.

Una nueva época de la historia de la misión china comienza con el tratado chino-francés de Whampoa, en 1844. Éste fue preparado por la desdichada guerra del opio y el definitivo tratado de Nanking. El plenipotenciario francés, De Lagrené, obtuvo en Whampoa no sólo la libertad de comercio exigida por Francia, sino también la libertad religiosa, aunque al principio sólo en dimensiones bastante modestas [68]. Con este tratado se cerró el período de la antigua misión de China; el nuevo se halla — particularmente en la segunda mitad del siglo XIX y en el XX — al abrigo del protectorado francés.

Mientras que en Filipinas avanzaba, también en el siglo XIX, la evangelización entre los restos todavía paganos de la población, dentro del marco de la jerarquía ordinaria, y en Indonesia la pre-

66. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 350-383. El administrador de Nanking, conde de Besi, se había indispuesto con los lazaristas franceses. Un conflicto con los nuevos misioneros lo indujo a presentar la dimisión y abandonar China en 1848.

67. JP v, 359.

68. A. GROSSE-ASCHHOFF, *The Negotiations between Ch'i-Ying and Lagrené 1844-1846*, St. Bonaventura, Nueva York 1950. Según esta exposición, basada sobre todo en documentos chinos, no tenía Lagrené el encargo de salir por la libertad religiosa de los misioneros, ni propendía personalmente a ello. Las disposiciones en este sentido le fueron ofrecidas por los chinos mismos, en lo cual entraba en juego sobre todo la esperanza de poder ganar a los franceses contra los ingleses. Si se prescinde de algunas cartas privadas, los misioneros no influyeron en las negociaciones. Por consiguiente van descaminadas las exposiciones más antiguas, incluso la de B. WIRTH, *Imperialistische Uebersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas*, Münster 1968, 20. Cf. también L. WEI TSING-SING, *La Politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*, París 1960.

fectura de Batavia erigida en 1831 (desde 1842, vicariato apostólico) debía restringir su actividad a la población europea, en Oceanía se abría a las misiones un nuevo y vasto campo de actividad [69]. Los primeros representantes católicos (padres de Picpus) llegaron en 1827 a Honolulú (islas Sandwich), después de que misioneros protestantes hubieran ejercido allí su actividad ya desde 1797. En 1833 fue constituida la región de Polinesia en vicariato apostólico [70], en 1836 Oceanía occidental fue desgajada para los maristas de Lyón, y en 1842 parte de ella fue constituida en el vicariato de Oceanía central [71].

El contraste confesional, vivo en Oceanía desde el principio, se fue agudizando más a causa de la hostilidad política, estando los misioneros protestantes del lado de Inglaterra y los católicos del lado de Francia. Ambas confesiones habían erigido en sus territorios, conforme al modelo de las antiguas misiones del Paraguay, auténticas teocracias con cabecillas indígenas como jefes. Sin embargo, estas nuevas creaciones sociales no estaban a la altura de la penetración europea, cada vez más fuerte, en el mar del Sur, por lo cual los misioneros hubieron de buscar nuevos apoyos. Y los hallaron en sus propios países, siendo lo más natural que los protestantes optaran por Inglaterra y los católicos por Francia, sentando así las bases de más de una actitud política en tiempos sucesivos [72]. Por otra parte, hubo misioneros que trataron de actuar como protectores de sus comunidades con el

69. De la bibliografía aducida en STREIT XXI destacaremos las panorámicas de J. BRAAM, *Die Gestaltung der ozeanischen Kirche*, ZMR 26 (1936) 241-255; J. SCHMIDLIN, *Missionsmethode und Politik der ersten Südsee-Missionare*, ibid. 255-263. Contra estos últimos artículos dirigió A. PERBAL su escrito apologético *Les missionnaires français et le nationalisme*, París 1939.

70. JP V, 78-80 junto con el breve de nombramiento del primer vicario apostólico, St. Rouchouz.

71. JP V, 157-158, 295-298. El obispo Pompallier llegó en 1837 a su territorio de misión, confió la isla Wallis al posterior obispo Bataillon y la isla Futuna a san Pierre Chanel, protomártir de Oceanía. Cf. STREIT XXI, 174-183, y los *Écrits du P. Chanel 1803-41*, pub. por CLAUDE ROZIER, París 1960.

72. A. KOSKINEN, *Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands*, Helsinki 1953. Esta publicación supera en seriedad y profundidad a todas las anteriores, si bien se limita a Polinesia. El autor cree poder establecer que ambas confesiones no podían proceder de otra manera en interés de la labor misionera comenzada. Un buen resumen del punto de vista católico francés ofrecen C.W. NEWBURY y P. O'REILLY en la introducción a la edición de la historia de HONORÉ LAVAL, *Mémoires pour servir à l'histoire de Mangareva ère chrétienne 1834-1871*, París 1968, LXXXVIII-CVIII y 244-249.

fin de preservarlas de la explotación francesa, como, por ejemplo, Honoré Laval (1838-80), que desde 1834 había organizado un centro cristiano en Mangareva, en las islas Gambier. Por haber defendido a los indígenas los franceses le desterraron a Tahití [73].

Mientras se extendían por el mar del Sur tanto las potencias coloniales como las misiones, el continente africano — si se prescinde de algunas zonas marginales — no parecía despertar todavía gran interés colonial o misionero [74]. En África del Norte, tras la ocupación francesa, fue erigida en 1838 la diócesis de Argel, y en 1843 el vicariato apostólico de Túnez. En Abisinia, el lazarista Giustino de Jacobis (1800-60) comenzó en 1839 la labor apostólica largo tiempo interrumpida [75], mientras que el capuchino Guillermo Massaia (1809-89) fue nombrado en 1846 por Gregorio XVI vicario apostólico de los gallas todavía paganos [76]. En África occidental pudo establecerse la labor misionera primeramente en Liberia, donde había surgido un nuevo Estado con negros de América emancipados. De allí llegó en 1841 Edward Barron (1801-54), después de haber señalado insistentemente el concilio de Baltimore, en 1833, a los católicos estadounidenses la obligación de interesarse por las misiones de los negros. En 1842 fue nombrado vicario apostólico de Guinea superior, pero debido a las enormes dificultades — casi todos los misioneros murieron en brevísimo tiempo — no pudo atender aquel inmenso territorio [77]. Por esta razón, en 1844 transfirió Senegambia y Gabón a los padres del Espíritu Santo [78] y, habiendo también enfermado, regresó a América. En África del Sur fue erigido en 1837 el vicariato de la Ciudad del Cabo, cuyos primeros misioneros se en-

73. H. LAVAL, *Mémoires*, l.c. Concluye las consideraciones sobre su expulsión y con ello sus memorias con estas palabras: «Est-ce donç là ma récompense de 36 ans de Mission!» (p. 629). Gregorio XVI había dirigido ya en 1840 un escrito de felicitación a los príncipes de Mangareva, recién convertidos (JP V, 256-257).

74. Hasta el sacerdote secular Henri de Solages, que en 1829 fue nombrado prefecto apostólico de la isla de la Reunión, dirigió su mirada sobre todo a Oceanía y en 1830 fue nombrado «prefecto de las islas del mar del Sur», pero en 1832 se dirigió a Madagascar, donde murió aquel mismo año. G. GOYAU, *Les grands Desseins Missionnaires d'Henri de Solages (1786-1832)*, París 1933, con valiosas adiciones de A. BOUDOU, *Les jésuites à Madagascar au XIXe siècle*, I, París 1942.

75. STREIT XVII, 428-433.

76. Ibid. 540-548. Massaia, sin embargo, sólo pudo llegar a su campo de actividad en 1852.

77. M. BANE, *The Catholic Story of Liberia*, Nueva York 1950.

78. STREIT XVII, 448-451.

cargaron sobre todo de la pastoral para con los católicos blancos [79]. Si bien el papa, debido a los deficientes conocimientos del continente todavía inexplorado, poco positivo pudo hacer por África, trató sin embargo de socorrer a la raza negra con su constitución apostólica de 3 de diciembre de 1839 opuesta a la esclavitud [80].

Georges Goyau llamó a Gregorio XVI *le grand pape missionnaire du 19e siècle* [81]. También J. Schmidlin lo designó «papa de las misiones» [82]. Otros historiadores son más reservados [83]. Gregorio XVI no fue ciertamente el «gran papa misionero del siglo XIX». De él no partieron impulsos profundos o duraderos ni en cuanto a la estrategia ni en cuanto a la metodología misioneras. Había, sí, aprobado las instrucciones de Propaganda de 1845 relativas a la promoción del clero indígena en la India [84]. Con una diligente investigación de la prehistoria llegó, sin embargo, C. Constantini a la conclusión de que la instrucción fue inspirada por el sínodo de Pondichéry, de 1844, y finalmente debida a un detallado memorándum de Luquet [85]. No obstante, Gregorio XVI dio una nueva impronta a las misiones. A ello no fue inducido precisamente por reflexiones personales sobre la estrategia misionera, sino movido sobre todo por los acontecimientos contemporáneos, y hasta no pocas veces literalmente forzado. El sistema de los vicarios apostólicos, que sus predecesores habían iniciado sólo tímidamente, durante su pontificado se convirtió en auténtica regla. «Con Gregorio XVI asumió el papado definitivamente, por medio del ministerio de misiones de Propaganda, la dirección del entero movimiento misionero. Bajo su pontificado fueron erigidos 44 nuevos distritos misionales» [86].

79. JP V, 188-189, con el breve de nombramiento del dominico Raym. Griffith W. Rörig, *Die Entwicklung der katholischen Mission in Südafrika von 1836-1850*, ED 22 (1969) 129-175.

80. JP V, 223-225; CPF I, 503-505; J. Margraf, *Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's*, Tubinga 1865, 227-230. La constitución de Gregorio XVI fue — todavía más que los citados decretos de sus predecesores contra la esclavitud — un golpe en el vacío, ya que ni los traficantes árabes de esclavos en Oriente ni los portugueses en África occidental hicieron el más mínimo caso de la disposición papal (Brasil no abolió la esclavitud hasta 1888). Por otro lado Inglaterra había prohibido ya en 1834 la esclavitud en su vasto territorio colonial.

81. Indice de capítulos en su obra: *Missions et Missionnaires*, París 1931, 106-127; análogamente Mulders, *Missionsgeschichte* 364.

82. *Gregor XVI als Missionspapst*, ZMR 21 (1931) 209; análogamente en *Papstgeschichte* I, 662; también C. Costantini pone a un capítulo de su homenaje el epígrafe: *Il Papa Missionario* (nota 33) 8-10.

83. Así P. Lesourd en Delacroix III, 52-71; J.A. Otto, *P. Roothaan* 102 *(Der grosse Erneuerer der Weltmission)*.

84. CPF I, 541-545.

85. C. Costantini, *Ricerche d'Archivio sull'istruzione «De Clero Indigeno»*; Miscellanea Pietro - Fumasoni - Biondi, Roma 1947, 1-78.

Con la erección de vicariatos apostólicos, cuyo número todavía se incrementó considerablemente bajo los siguientes pontificados, fueron renovadas las misiones en general, recibiendo una estructura escasamente conocida hasta entonces. Por el hecho de que los diferentes vicariatos o territorios de misión fueran confiados, como otras tantas unidades, a diferentes órdenes o congregaciones religiosas para que ejercieran en ellos la misión, se lograron una serie de ventajas que no se deben minimizar: 1) Cesaron las tensiones entre las órdenes misioneras y la jerarquía, que anteriormente habían hecho surgir frecuentes obstáculos. 2) Con la gradual separación de poderes entre superiores eclesiásticos y religiosos no sólo se ofreció a las órdenes la posibilidad de cuidar de la vida religiosa y moral de sus miembros, sino que representó para ellas un deber. Así los responsables religiosos en la patria, a los que se dejaba por lo regular el nombramiento de los superiores, se sentían más ligados que antes a la actividad misionera de sus hermanos. Esto repercutió sensiblemente en la ayuda material que la patria proporcionaba a los misioneros y en el desarrollo de una espiritualidad misionera propia de las diferentes órdenes y congregaciones. 3) Consecuencia lógica de esta reorientación fue que la entera formación científica y religiosa de los misioneros no fuera ya asunto de la dirección de las misiones, sino de la dirección de las mismas órdenes [87].

Ahora bien, la nueva orientación de la actividad misionera llevaba también consigo graves inconvenientes. En mucha mayor medida que hasta entonces entró la corriente de centralización y burocratización en la dirección. El trabajo activo de las misiones se fue convirtiendo, de manera cada vez más exclusivista, en

86. J.A. Otto, *P. Roothaan* 103.

87. A causa de la actitud anticlerical, racionalista y francmasona de la mayoría de las universidades oficiales, la formación de las órdenes religiosas y consiguientemente la de los misioneros siguió cada vez más sus propios caminos, es decir, al margen de la formación de la nación, como había sido corriente en los siglos precedentes. Cf. J. Beckmann, *Die Universitäten vom 16.-18. Jh. im Dienste der Glaubensverkündigung*, NZM 17 (1961) 24-47.

BIBLIOTECA

asunto de las órdenes y de las congregaciones, mientras que la dirección de Propaganda, por el contrario —prescindiendo de algunas excepciones—, estuvo constantemente en manos de sacerdotes seculares, a los que con frecuencia faltaban los conocimientos más elementales de la labor misionera. A esto se añadió una nueva orientación política. Fue reprimida la influencia hispanoportuguesa, las modernas potencias coloniales, sobre todo Inglaterra y Francia, ocuparon el lugar de los países ibéricos. No eran los misioneros particulares quienes buscaban este contacto, sino Propaganda misma o los vicarios apostólicos de los diferentes países [88]. En la base de la nueva orientación política de las misiones subyacían sin duda también la actitud espiritual y la adhesión de Gregorio XVI a las fuerzas y corrientes de restauración de su tiempo. En tales ataduras político-culturales debe buscarse la razón de la falta de impulsos misioneros a que hemos aludido más arriba.

88. A este propósito hay que mencionar también la posición todavía no estudiada del vicario apostólico de Londres con respecto a los intereses misioneros; también la indiscutible preferencia de las misiones americanas, es decir, de la edificación de la Iglesia en los Estados Unidos. En los países de habla alemana el nombre de *misionero* fue hasta el siglo XX equivalente al de apóstol de América.

Sección segunda

EL DESPERTAR DE LA VITALIDAD CATÓLICA

XII. EL RENACIMIENTO DE LAS ANTIGUAS ÓRDENES Y LA FLORACIÓN DE NUEVAS CONGREGACIONES

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: Sobre el restablecimiento de la *Compañía de Jesús*, cf. *Synopsis Historiae SJ*, Lovaina 1950, 368-426; ALBERS, *Lib. saec.* 5-74; P. DUDON, *La résurrection de la Compagnie de Jésus 1773-1814*, RQH 133 (1939) 21-59; M.J. ROUËT DE JOURNEL, *La Compagnie de Jésus en Russie*, París 1922; P. GALLETI, *Brevi notizie intorno alla Compagnia di Gesù in Italia dall'1773 all'1814*, 2 vols., Roma 1926; P. CHADWICK, *Paccanarists in England*, AHSI 20 (1951) 142-166; E.I. DEWITT, *The Suppression and Restauration of the Society in Maryland*, «Woodstock Letters» 34 (1905) 113-130, 203-235; O. PFÜLF, *Die Anfänge der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz 1805-47*, Friburgo de Brisgovia 1922; J. JOACHIM, *Le P.A. Kohlmann*, París 1938 (sobre Alemania y Países Bajos); A. RAYEZ, *Clorivière et les Pères de la Foi*, AHSI 21 (1952) 300-328; A. GUIDÉE, *Vie du P. Varin*, París 1860; J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France*, I, París 1914; L. FRÍAS, l.c. (bibliografía general), I, 69-187, 274-283, 349-388, 668-700; I. BERETTI, *De vita Al. Fortis*, Verona 1833; DHGE XVII, 1160-63.

Sobre las órdenes antiguas, cf. además de HEIMBUCHER y ESCOBAR las grandes obras (bibliografía general) de WALZ y MORTIER, sobre los dominicos; v. también S.M. VILLARO, *Del ristabilimento della Provincia domeni-*

cana nel Piemonte dopo la soppressione francese, Chieri 1929; V.F. O'DANIEL, *Dominican Province of St. Joseph,* Nueva York 1942. Sobre los franciscanos, v. HOLZAPFEL y también A. BARRADO MANZANO, AIA 24 (1964) 353-387, así como MELCHIOR DE POBLADURA sobre los capuchinos, véanse las obras de SCHMITZ, HILPISCH y WEISSENBERGER sobre los benedictinos, y también PL. SATTLER, *Die Wiederherstellung des Benediktinerordens durch Ludwig I. von Bayern,* Munich 1931; las de LEKAI sobre los cistercienses, y también J. DU HALGOUËT, «Cîteaux» 17 (1966) 89-118, 18 (1967) 51-74, 240-262, 20 (1969) 38-68. Sobre los premonstratenses, v. BACKMUND; sobre los redentoristas, v. HOPS y DE MEULEMEESTER, y también J. HOFER, *Der. hl. Klemens Maria Hofbauer,* Friburgo de Brisgovia ²1923; *Monumenta Hofbaueriana,* 8 vols., Cracovia 1915-39; H. GIROUILLE, *Vie du vén. P.J. Passerat,* París 1924; A. SAMPERS, «Spicilegium hist. Congr. SS. Redempt.» 9 (1961) 129-202. Sobre los hermanos de las Escuelas Cristianas, v. RIGAULT y también M. DE VROEDE, «Paedagogica historica» 10 (Gante 1970) 49-79. Sobre las *Filles de la Charité,* v. COSTE y también MARBOUTIN, «Revue de l'Agenais» (1916) 267-287. Sobre las *Filles de la Sagesse,* v. DEVAUX. Añádase: A.P. LAVEILLE - CH. COLLIN, *G. Deshayes et ses familles religieuses,* Bruselas 1924.

Sobre las nuevas congregaciones, además de HEIMBUCHER II, ESCOBAR II y ZÄHRINGER, así como P. ZIND, *Les nouvelles congrégations de frères enseignants en France de 1800 à 1830,* St. Genis-Laval 1969, y P. BROUTIN, NRTh 82 (1960) 607-632, véase J.-B. FURET, *Marcellin Champagnat,* Landshut 1958; A.P. LAVEILLE, *Jean-Marie de Lamennais,* 2 vols., París 1903; y también F. SYMPHORIEN-AUGUSTE, *À travers la correspondance de l'abbé J.-M. de Lamennais,* 7 vols., Vannes 1937-1960; L. CNOCKAERT, *Le chanoine Triest et ses fondations* (tesis), Lovaina 1971; K.G. REICHGELT, *De Broeders van Liefde,* I, Gante 1957; S. PERRON, *Vie du T.R.P. Coudrin,* París 1900; v. también V. JOURDAN (bibliografía general); A. DELAPORTE, *Vie du T.R.P.J.B. Rauzan,* París 1857; J. LEFLON, *Eug. de Mazenod,* París 1957-65, II, 38-198, 260-297, 604-614, III, 129-184; P. MAYET, *Le T.R.P. J.C. Colin,* Lyón 1895 (sobre este tema v. también H. NEUFELD, en bibliografía general); G. GOYAU, *Chaminade, fondateur des marianistes,* París 1914, y también P. BROUTIN, NRTh 65 (1938) 413-436; F.S. ZANON, *I servi di Dio P.A.A. e P.M. Cavanis,* 2 vols., Venecia 1925; T. PIATTI, *Un precursore dell'Azione Cattolica, Br. Lanteri,* Turín ²1934, y también sobre esto A.P. FRUTAZ, *Positio super introductionem causae...,* Ciudad del Vaticano 1945; G. PUSINERI, *Rosmini, fondatore dell'Istituto della carità,* Domodossola ²1929; TH. RÉJALOT, *La bienheureuse Julie Billiart,* Namur 1922; D. VOSS, *Die hl. M.M. Postel,* Werl 1959; G. BERNOVILLE, *Ste. Émille de Rodat,* París 1959; I. GIORDANI, *Maddalena di Canossa,* Roma ⁵1963; L. BAUNARD, *Histoire de Madame Barat,* 2 vols., París ⁸1925 (v. también HILLENGASS, en bibliografía general); G. GOYAU, *Un grand homme, Mère Javouhey,* París 1929; E. CL. SCHERER, *Schw. J. Jorth und die Einführung der Barmherzigen Schwestern in Bayern,* Colonia 1932; L. ZIEGLER, *Mutter Theresia v. J. Gerhardinger,* Munich 1950 (también, id., *Die Armen Schulschwestern von ULF,* ibid. 1935); M.B. DEGNAN, *Mercy unto thousands: Life of Mother Mary Cath. McAuley,* Westminster/Md. 1957 (v. también *Annals of the Sisters of Mercy);* A.J. ALKEMADE, *Vrouwen XIX. Geschiedenis van 19 religieuze congregaties 1800-50,* 's-Hertogenbosch 1966.

Si bien todas las instituciones eclesiásticas habían tenido que sufrir bajo los desórdenes de la revolución y de sus consecuencias, sin embargo, al final del tiempo napoleónico ninguna de ellas se había visto tan profunda y ampliamente afectada como las órdenes religiosas. Después de que ya en la segunda mitad del siglo XVIII se habían visto fuertemente sacudidas por el espíritu de la ilustración y del josefinismo, parecían ahora haber recibido el golpe de gracia con las medidas de secularización que en el último cuarto de siglo se habían iniciado en toda Europa (el año 1790 en Francia, el 1796 en Bélgica, de 1803 a 1807 en Alemania, de 1807 a 1811 en Italia, en 1809 en España, donde, sin embargo, José Bonaparte sólo disolvió parte de los conventos). Sólo pocos países se habían librado de esta tempestad; pero en estas regiones había avanzado ya tanto la decadencia de los conventos, que también allí parecía problemático un renacimiento. Ahora bien, en menos de una generación se puso en marcha un movimiento de restauración, «que en su amplitud y complejidad no había tenido semejante en la historia» (H. Marc-Bonnet) y que se ha convertido en una de las principales notas distintivas de la historia de la Iglesia en el siglo XIX. Las órdenes antiguas —a excepción de unas veinte, que entonces desaparecieron definitivamente— emprendieron su reorganización, y casi en todas partes, pero sobre todo en Francia y más tarde, con algún retraso, también en Italia septentrional, surgieron, como signo inequívoco de la fuerza vital del catolicismo, numerosas congregaciones nuevas que respondían mejor a las exigencias del tiempo.

Una decisión espectacular de Pío VII, que también había sido religioso, inició esta repentina modificación de la situación: el restablecimiento de la Compañía de Jesús, que desde 1773 estaba prohibida oficialmente. En realidad no había desaparecido completamente, ya que la provincia rusa había seguido subsistiendo con consentimiento tácito de Pío VI y había servido de lugar de reunión para muchos de los antiguos padres. Entre otras

cosas, Pío VI había animado al santo y experimentado José Pignatelli[1] a incorporarse a los jesuitas de Rusia, aunque sin abandonar Italia, donde hasta su muerte en 1811 puso tal empeño en mantener vivo el espíritu de san Ignacio, que hoy día se le considera con razón como eslabón de unión entre la antigua y la nueva Compañía de Jesús. Él fue quien, en 1795, abrió un noviciado en el ducado de Parma, y en 1804 —entonces ya con la aprobación oficial de Pío VII— reinstaló a los jesuitas en el reino de Nápoles.

Otras iniciativas emprendidas simultáneamente prepararon el restablecimiento general de la *Compañía de Jesús*. En Inglaterra y en los Estados Unidos, ya poco después de 1800, grupos de ex-jesuitas se adhirieron al grupo ruso. En Francia, durante la supresión, De Clorivière había fundado secretamente la congregación de los sacerdotes del Corazón de Jesús, a imitación de la Compañía de Jesús. En Lovaina, dos sulpicianos emigrados, Tournely y de Broglie, crearon con la misma intención el año 1794 la *Société des Prêtres du Sacré-Coeur*, que en 1799 se fusionó con una congregación semejante fundada anteriormente en Spoleto por N. Paccanari y entonces recibió el nombre de *Pères de la foi* y que, sobre todo bajo la guía de Varin y con la colaboración de los *Chevaliers de la foi* apoyó activamente la resistencia de Pío VII contra Napoleón. Con esto se habían sentado ya las bases para el restablecimiento de la Compañía de Jesús en la Iglesia universal. Al regreso de Pío VII a Roma, el año 1814, los jesuitas le dirigieron una súplica en este sentido. El papa, animado por los cardenales Pacca y Consalvi, que habían abandonado sus viejos prejuicios, decidió sin dilación favorecer la evolución positiva de aquella solicitud[2], dejando de lado cualquier consideración política, particularmente con respecto a España y Austria, que según parece, habían aconsejado demorar la decisión.

Esta medida fue acogida con gran reserva por los católicos ilustrados y por algunos románticos, como, por ejemplo, el grupo de Görres. También los liberales reaccionaron violentamente con-

1. J.M. MARCH, *El restaurador de la Compañía de Jesús, Beato José Pignatelli y su tiempo*, 2 vols., Barcelona 1935-36.

2. Bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de 7 de agosto de 1814 (BullRomCont XIII, 325-327).

tra aquel acto notorio de contrarrevolución, y el gobierno de Viena se opuso todavía durante varios años a admitir de nuevo a los jesuitas en el imperio[3]. En cambio, numerosos obispos, así como la mayoría de los católicos militantes celebraron con júbilo el restablecimiento de la Compañía de Jesús. El general de la orden (desde 1805 Tadeo Brzozowski, que había mantenido vigente en Rusia el generalato de la Compañía de Jesús con objeto de disipar los recelos del gobierno zarista contra una orden que volvía a recobrar carácter internacional), recibió numerosas solicitudes de reapertura de los antiguos colegios y residencias de la orden. También creció el número de vocaciones[4] —ahora algo heterogéneas—; circunstancia que, en los años sucesivos, daría lugar a ciertos problemas, ya que, en vista de las grandes necesidades, era fuerte la tentación de no proceder con suficiente rigor en la elección de los recién venidos.

Las dificultades se agudizaron todavía con el conflicto entre las diferentes corrientes dentro de la orden. Mientras que algunos, en general miembros de cierta edad, opinaban que la conservación del genuino espíritu de la Compañía de Jesús consistía en volver totalmente a la situación de 1773, otros, siguiendo a Angiolini († 1816), muy influyente cerca de Pío VII, estaban asustados por los defectos de la orden en el momento de su supresión y deseaban un auténtico *aggiornamento* inspirado en las fuentes. Estos últimos fueron apoyados por una parte de los miembros más jóvenes, que se agrupaban en torno a Rezzi y al asistente de Italia, Pietroboni. Estos más jóvenes sentían menos interés por las viejas tradiciones y, convencidos de las enormes transformaciones ocurridas en el mundo a causa de la revolución, trataban de adaptar a los nuevos tiempos el espíritu de la Compañía de Jesús y de sus instituciones, sirviéndose para ello de los términos ambiguos de la bula de restauración. Después

3. En España, en cambio, la presión de los obispos pudo contrarrestar la actitud dilatoria de la administración: ya el 29 de mayo de 1815 un decreto real autorizó a la Compañía de Jesús a reanudar parcialmente su actividad, y el 17 de abril de 1816 un nuevo decreto suprimió cualquier tipo de restricciones en todo el reino (cf. L. FRÍAS, l.c., I, 69-97, 349-388).

4. Inmediatamente después del restablecimiento de la Compañía se contaban unos 800 sacerdotes (de ellos, 337 en Rusia, 199 en Sicilia, 84 en Inglaterra, 86 en Estados Unidos y 47 en Francia). En 1820 eran ya unos 2000 (de ellos 436 en España, 400 en el Estado de la Iglesia, 198 en Francia).

de la muerte de Brzozowski (5 febrero 1820) lograron ganar para sus ideas al vicario general de la orden, Petrucci, y al cardenal Della Genga. La congregación general, convocada en Roma para el 14 de septiembre [5], descubrió la maniobra gracias a la clarividencia de Consalvi, el cual insistió en que la Compañía de Jesús siguiera siendo un instrumento eficaz en manos de la santa sede. Los novadores fueron excluidos, y la elección de Luigi Fortis como general (1820-29), la elección de sus asistentes y la declaración de que las reglas y constituciones de la antigua Compañía seguirían conservando su vigor, descartaron definitivamente todo lo provisional y pusieron fin a todos los intentos de transformar la Compañía. Por lo demás, Della Genga, después de ser elegido papa con el nombre de León XII, y de restituir a los jesuitas el Colegio Romano, confirmó también en 1826 sus antiguos privilegios, sobre todo en el ámbito de las exenciones [6].

En la misma medida en que fueron restablecidos los efectivos de la Compañía de Jesús, desarrolló también ésta su actividad en el triple campo de los colegios, de la predicación y de las misiones populares. Cierto que tropezó con la creciente oposición de los liberales en España (donde volvió a ser expulsada durante el trienio constitucional de 1820 a 1823) y en Francia (donde los *hombres negros* de Béranger fueron tratados como víctimas propiciatorias por todas las faltas cometidas por los ultras). En cambio, tuvo la satisfacción de volver a arraigar en el imperio de los Habsburgo. Para garantizar la educación de la juventud polaca en Galitzia, el gobierno austríaco había admitido en 1820 a algunos padres expulsados de Rusia. Finalmente, tras largas negociaciones y no obstante las dificultades creadas por la administración civil y por algunos obispos que adoptaron una postura absolutamente negativa con respecto a la exención de religiosos, el 18 de noviembre de 1817 se llegó a un *modus vivendi*, que abrió la primera brecha en la legislación josefinista [7].

Mientras que la Compañía de Jesús experimentó un recomienzo tan brillante como rápido, la reorganización de las *antiguas*

5. Los jesuitas habían sido expulsados de Rusia a comienzos de 1820 (cf. supra, p. 269s.

6. BullRomCont XXVIII, 449-452.

7. MAASS V, 74-96, 271-272.

órdenes procedió con bastante mayor lentitud. Ahí se planteaba un doble problema: en primer lugar, tratar de volver a abrir cierto número de casas para reagrupar a los supervivientes, y proporcionarles los medios materiales para reemprender la vida común, y luego, en las provincias que no habían sido afectadas por la secularización, había que eliminar cierto número de abusos que se habían extendido desde hacía dos siglos, y que incluso se habían agravado por razón de las circunstancias extraordinarias de los últimos años: relajamiento de la disciplina y de la vida común; transgresiones del voto de pobreza; descuido del rezo en el coro; inobservancia de la clausura en numerosos conventos femeninos, etc. La segunda tarea resultaba especialmente difícil por los obstáculos que algunos gobiernos de tendencia regalista (a veces, incluso, obispos empeñados en defender su jurisdicción) oponían a las intervenciones de los generales de órdenes establecidos en Roma, o a los visitadores enviados por la santa sede. Sobre todo por esta razón, sólo a mediados del siglo fue posible en Austria una auténtica renovación.

Los conventos de América española, que, por lo demás, debido a las guerras de independencia habían perdido gran parte de sus bienes, no pudieron tampoco mantener ya el contacto con sus superiores residentes en Europa. Esto tuvo fatales repercusiones en la disciplina y en la vida religiosa, a la vez que dio una nueva justificación a las sistemáticas tentativas de supresión que en el transcurso del siglo fueron decididas por diferentes gobiernos liberales. En España se planteó un problema especial desde la bula *Inter graviores*, de 15 de mayo de 1804 [8]. Bajo el pretexto de que, tras la disolución de buen número de conventos de las órdenes mendicantes en Europa occidental, resultaban ser mayoría los conventos dependientes de la corona española (comprendidos los de Filipinas), el rey Carlos IV había obtenido de Pío VII la separación de las provincias españolas, con lo cual los dos grupos serían administrados alternativamente por un general y por un vicario general prácticamente independiente.

Pío VII, tras su regreso a Roma en 1814, se apresuró a ir por

8. BullRomCont XIII, 164ss. Cf. BASILI DE RUBÍ, *Reforma de regulares en España a principio del siglo XIX. Estudio histórico-jurídico de la bula «Inter Graviores»*, Barcelona 1943.

delante con el buen ejemplo en el Estado de la Iglesia. Creó una especial congregación de reforma para la restauración de las órdenes, que obligaba a éstas, antes de volver a abrir cierto número de sus antiguas casas, a llevar a cabo una reagrupación que elevara su viabilidad, juntamente con reformas disciplinarias. Por un momento pensó incluso en asignar los conventos de su Estado a dos congregaciones, una para los monjes negros y otra para los blancos. León XII volvió a pensar en este proyecto, que sin embargo no llegó a realizarse. Pío VII seguía además con gran atención e interés el resurgimiento de las grandes órdenes mendicantes e intervino personalmente más de una vez, aunque con variado resultado, para estimular las reformas necesarias.

Las órdenes mendicantes habían salido doblemente debilitadas del tiempo de la revolución: Todos los conventos de Francia, Bélgica y Alemania, así como cierto número de los de Italia, habían sido disueltos; los conventos de España —único país, junto con la parte rusa de Polonia, en que todavía existían en gran número— habían sido desligados, como ya se ha insinuado, de la jurisdicción de las administraciones centrales y, finalmente, tras una primera señal de alarma el año 1820, fueron suprimidos en la secularización de 1834 a 1836. Los *dominicos*, que ya sólo trataban de salvar lo salvable, procuraron ante todo reagrupar a sus padres en Italia; de esta manera volvieron a erigirse 80 conventos (en lugar de los 500 existentes a finales del siglo XVIII). Estos conventos proporcionarían a la orden, durante cuarenta años, el personal dirigente para su administración central, y al mismo tiempo le asegurarían, aunque con algunas atenuaciones, el mantenimiento de su tradición. Por este mismo tiempo se manifestó también en Inglaterra un recomienzo en torno a Hill, así como también en Holanda, donde el año 1824 pudo abrirse un escolasticado en Huisseling, mientras que en los Estados Unidos E.A. Fenwick ponía las bases de la provincia de S. José.

Los hijos de san Francisco pudieron rehacerse con dificultades mucho mayores. Cierto que los capuchinos, gracias en primer lugar a un enérgico general, el futuro cardenal Micara (1824-1830), que entregó su vida a la reforma de su orden, pudieron restaurarse poco a poco. En Francia volvieron a instalarse el año

1824 por la iniciativa de un religioso español; en cambio los conventuales, cuyos amplios conventos eran especialmente codiciados por funcionarios que iban en busca de locales para la administración, no pudieron ya nunca restablecerse completamente de esta crisis[9]. Los *frailes menores*, por su parte, estaban debilitados por tensiones dentro de sus diferentes corrientes, especialmente entre los dos grupos mayores, el de los españoles y el de los italianos. La tentativa del general J. Tecca da Capestrano, de imponer a todos los franciscanos italianos unos estatutos unitarios, emprendida el año 1827 y planeada desgraciadamente con muy poca habilidad, no dio resultado alguno. Ninguna de las provincias no españolas estaba dispuesta a participar en el capítulo general convocado para el año 1830 en Alcalá de Henares. Sólo el año 1844 se logró formar nuevamente la provincia belga, y el año 1850 pudieron finalmente los frailes menores establecerse en Francia. Las *clarisas*, en cambio, que —excepto en España— habían desaparecido casi completamente, volvieron a recuperarse más rápidamente, debido a que antiguas religiosas habían vuelto a agruparse ya antes de la caída de Napoleón, y a que la orden, gracias a las nuevas vocaciones, siguió propagándose.

Lo mismo puede decirse de las *carmelitas*, que ya en los primeros años del siglo XIX volvieron a surgir en Francia. Los carmelitas, en cambio, sólo volvieron a aparecer el año 1830, pero ya no pudieron alcanzar la importancia que habían tenido antes de la revolución. Además, las visitas apostólicas registraron entre ellos numerosos abusos, así como la decadencia de los estudios, e incluso las medidas adoptadas por León XII el año 1824 sólo dieron mediocres resultados. Tal fue también el caso de los *ermitaños de san Agustín*, los cuales, sin embargo, aparte de las nuevas provincias italianas surgidas aquí y allá en el período postnapoleónico, pudieron mantener todavía algunos puestos en Irlanda, Holanda y los Estados Unidos, que fueron posteriormente puntos de partida de florecientes provincias.

9. A mediados del siglo XIX no habían alcanzado todavía la cifra de 1500 miembros, mientras que en 1773 se contaban 25 000. Al mismo tiempo alcanzaban ya los frailes menores el 20 por ciento y los capuchinos el 40 por ciento del número de miembros anterior a la revolución.

Las diferentes ramas de la orden benedictina, como también los monasterios de los canónigos regulares, habían recibido un rudo golpe, ya que la crisis de la revolución los había sorprendido ya en un estado bastante debilitado. En la mayoría de los casos faltaba además esa fuerza vivificante que poseían las órdenes mendicantes en su rigurosa organización. En estas órdenes, o bien no había existido nunca tal organización, como era el caso de los benedictinos, o bien, como en el caso de los cistercienses o de los premostratenses, tenía su sede en Francia, y había quedado destruida con la revolución. Sin embargo, gracias a iniciativas personales pudieron llevarse a cabo diferentes reaperturas.

De Lestrange, que había vuelto a constituir su comunidad de *trapenses* en La Valsainte (Suiza) (de la que en 1814 se desgajó un grupo de monjes, que se dirigieron a Darfeld en Alemania), tras un viaje arriesgado que lo llevó hasta América, el año 1815 volvió a recobrar la posesión de su antiguo convento. Durante los meses siguientes volvieron a ser ocupados los conventos de trapenses franceses de Melleraye, Aiguebelle y Gard. La nueva toma de posesión de Westmalle, en Bélgica, se efectuó ya en 1814, y la de las abadías romanas de Santa Croce y San Bernardo, el año 1817. Si bien las reglas demasiado severas que quiso imponer a sus monjes el tan exuberante carismático de Lestrange hubieron de suprimirse de nuevo poco después de su muerte (1827), sin embargo, con toda razón se le puede designar como el «salvador de la orden de los trapenses». Los *cistercienses* de la *observantia communis*, que parcialmente habían subsistido en España y Portugal, se reorganizaron el año 1806 en Alemania superior, y en 1821 reunió Pío VII los monasterios de Italia en una sola congregación. Dado que había sido disuelto Cîteaux, en 1816 había designado el papa como superior general de la orden al abad de uno de los conventos italianos existentes en Roma. En 1816 volvió a abrirse la *Grande Chartreuse*. Los *premonstratenses*, en cambio, que habían conservado sus grandes abadías en Europa Central, sólo muy lentamente volvieron a reanimarse en Bélgica (después de 1830) y en Francia (1856). Sólo en 1869 pudieron celebrar su primer capítulo general.

Exactamente lo mismo sucedió a los *benedictinos*, si bien éstos gozaban de la simpatía personal del papa hacia su orden.

En el transcurso de los pasados desórdenes habían perdido más de mil de sus casas, y los monasterios que todavía subsistían, debido a las hostilidades de los gobiernos regalistas en los imperios austríaco y ruso y al cierre temporal de numerosas casas en España en 1809 y durante los años 1820-23 se vieron con frecuencia amenazados por una sensación de inseguridad. Doce abadías pudieron abrirse de nuevo en Italia, y el año 1821 fue reorganizada la congregación de Monte Cassino, que sin embargo era menos rigurosa en la observancia. Cierto que en Francia y en Bélgica resurgieron muy rápidamente, en algunos casos ya antes de la caída de Napoleón, toda una serie de conventos de benedictinas, mientras que los primeros conventos de benedictinos no pudieron volver a abrirse hasta el segundo tercio del siglo XIX. En Alemania, no obstante haberse previsto en el concordato con Baviera (1817) la restauración de algunos monasterios, se tropezó con la falta de voluntad del gobierno y con la muy escasa voluntad de los monjes de entonces, de volver de nuevo a la vida monástica. Así sólo el año 1830, gracias al entusiasmo de Luis I por la edad media, se vino a restablecer poco a poco la abadía de Metten, a la que siguieron las de San Esteban en Augsburgo (1834), San Bonifacio en Munich (1835), Scheyern (1838) y Weltenburg (1842), así como también algunos monasterios de benedictinas.

A diferencia, pues, del rápido resurgimiento de la Compañía de Jesús, fue mucho más difícil el de las antiguas órdenes generalmente de origen medieval. No obstante se fijaron las posiciones, a partir de las cuales se iniciaría una ulterior renovación en las dos generaciones siguientes. Esto tuvo lugar precisamente en el momento en que todo hacía pensar que era inminente el fin de las antiguas órdenes, exactamente en vísperas de la destrucción de su centro más representativo todavía existente, por los decretos españoles y portugueses de 1834 a 1836. En otras partes, ya en los primeros decenios del siglo XIX, algunos *institutos mejor adaptados* a las exigencias del tiempo sacaron partido de una evolución que habría sido inconcebible bajo el antiguo régimen. Esto se puede decir principalmente de algunas congregaciones femeninas de actividad caritativa. Entre éstas se contaban en Francia, inmediatamente después del concordato, las *Soeurs de St. Jo-*

seph por iniciativa de S. Jean Fontbonne, las *Filles de la Sagesse* dirigidas por Deshayes (1820-41), renovador de las tres fundaciones de san Grignion de Montfort, y sobre todo las Hermanas de san Vicente de Paúl o Hijas de la Caridad, que tras su reconocimiento oficial por el gobierno, el año 1809, desde 1810 se propagaron en el extranjero y en el transcurso del siglo XIX configuraron su fisonomía religiosa.

También diferentes congregaciones masculinas se hallaban en plena floración a comienzos de la restauración. Así los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que sólo habían conservado sus pocas casas en el Estado de la Iglesia, pero que el año 1803 fueron introducidos de nuevo en Francia por el hermano Frumencio —al que Pío VI había nombrado vicario general en 1795—, con el apoyo del cardenal Fesch. En 1810 pudieron celebrar ya un capítulo general, y en 1814 poseían de nuevo 55 casas. Éste es también el caso de los redentoristas, a los que san Clemente María Hofbauer (1751-1820) había introducido en Europa central y en particular en Austria, donde el emperador Francisco I, después de su viaje a Roma el año 1819, les había dado seguridades no obstante la legislación josefinista hostil a las órdenes religiosas. Desde aquí, por incitación del alsaciano J. Passerat (1772-1858), que el año 1820 sucedió a Hofbauer como vicario general al norte de los Alpes, se extendieron a Francia (1820), Portugal (1826), Suiza (1827), Bélgica (1833), Bulgaria (1836) e incluso a los Estados Unidos (desde 1832). Desarrollaron un dinamismo apostólico que dejó muy en la sombra a la congregación madre italiana, a pesar de su rápida reconstrucción tras la caída de Napoleón.

Sin embargo, lo más digno de notarse en este fenómeno fue la multiplicación de las nuevas congregaciones. Con frecuencia —sobre todo en las congregaciones femeninas— su campo de acción no se extendía más allá de una diócesis, a veces ni siquiera más allá de algunas parroquias; sin embargo, algunas de ellas se desarrollaron con gran rapidez y en pocos decenios ocuparon un puesto notable al lado de las grandes órdenes antiguas. Los fundadores de las congregaciones masculinas se orientaron sobre todo conforme a dos modelos diferentes: los hermanos dedicados a la enseñanza, según el esquema introducido en el siglo precedente por san Juan Bautista de la Salle, y las congregaciones sacerdotales, según los modelos franceses del siglo XVII, ofreciendo estos últimos una fórmula flexible, que permitía una pluriforme actividad apostólica.

Entre otras muchas, mencionaremos las siguientes congregaciones [10]: Al primer esquema se atuvieron los maristas de M. Champagnat, en la región de Lyón (1817, 1839); los *Frères de l'Instruction chrétienne*, de J.-M. Lamennais, llamados también *Frères de Ploërmel* (Bretaña) (1819, 1851); en el oeste de Francia los gabrielistas, fundados por P.G. Deshayes (1821); los *Frères du Sacré-Coeur du Puy*, de A. Coindre (1821); en Irlanda los *Christian Brothers* fundados por iniciativa episcopal (1802, 1820) y los *Brothers of St. Patrick* (1808): en Bélgica, los *Broeders van Liefde* del canónigo Triest en Gante (1807), que se consagraban además al cuidado de los enfermos y a los manicomios.

De la segunda categoría hay que mencionar: en Francia, la congregación de Picpus, fundada por J.P. Coudrin en plena Revolución (1800, 1817), que se dedicaban simultáneamente a la adoración eucarística y a la predicación, y desde 1826 se ocupó también en las misiones de Oceanía; los *Prêtres de la Miséricorde* de J.-B. Rauzan para la predicación en misiones populares (1808, 1834); los oblatos de María Inmaculada, fundados en Provenza con el mismo objeto por Eugène de Mazenod (1816, 1826), los cuales, tras dificultades iniciales, se desarrollaron plenamente cuando (desde 1841) se volvieron sobre todo a las misiones en el Canadá; los maristas de J.Cl. Colin, los cuales también al principio se consagraron a la predicación en las zonas rurales alrededor de Lyón, y luego fueron destinados por Gregorio XVI a las misiones en tierras extranjeras (1816, 1822); los marianistas de G.-J. Chaminade, precursor de la Acción Católica y de los institutos seculares, el cual, dándose cuenta del influjo del ambiente, comprendió la necesidad de organizar los diferentes grupos sociales como contrapeso del individualismo de la época, y que, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, había captado la necesidad de la más estrecha colaboración entre sacerdotes y seglares en el campo del apostolado (1817, 1839); en la alta Italia los *Sacerdoti delle scuole di carità* de los hermanos Cavanis, en Venecia (1802,

10. Las fechas incluidas entre paréntesis designan, la primera, la de la fundación del instituto, y la segunda, cuando se indica, la de la primera aprobación pontificia.

1828); los *Oblati di Maria Vergine* de Bruno Lanteri, en el Piamonte, que tenían la misión de espolear el celo del clero por medio de ejercicios y fortalecer en la fe a los fieles mediante la difusión de buenos libros (1815, 1826); el *Istituto della carità* de A. Rosmini, en Lombardía, que se dedicaba también al apostolado sacerdotal (1828, 1838).

Entre las congregaciones femeninas llama sobre todo la atención la extraordinaria multiplicación de un nuevo tipo de congregaciones menores que se dedicaban simultáneamente a tareas caritativas y escolares. Estaban al servicio inmediato del clero parroquial y fueron fundadas la mayoría de las veces por éste sin tomar en consideración los graves inconvenientes que llevaba consigo la dispersión local, como por ejemplo para la formación de las novicias.

El número exacto de las congregaciones no se ha registrado estadísticamente, lo cual tampoco habría sido fácil, debido a las numerosas fusiones, divisiones e idénticas denominaciones.

G. de Bertier ha descrito de forma pintoresca la historia del origen y del desarrollo de las innumerables congregaciones femeninas menores, tal como tenía lugar ordinariamente. Escribe así: «La historia de estas fundaciones es en casi todos los casos la misma. Para poder explicarse su desconcertante multiplicidad para unos idénticos quehaceres, hay que tener siempre presente el aislamiento en que vivían las diferentes provincias. Una muchacha piadosa se consagra espontáneamente o por consejo de un sacerdote a la educación de los niños o a la asistencia de enfermos y pobres; pronto se le juntan algunas compañeras atraídas por su ejemplo; la castellana del lugar presta su apoyo moral y financiero, el párroco la estimula o le pone obstáculos; un director espiritual de los jesuitas o de otra orden surge entre bastidores; pronto se consolida la fundación; se compra una casa; interviene el obispo; para recibir su aprobación hacen falta reglas, un hábito, una superiora responsable, un nombre, un santo protector, un noviciado. Todo esto va cristalizando poco a poco hasta que un día se piensa por fin en solicitar la autorización de la santa sede y del gobierno. Ha nacido una nueva congregación» [11]. Este fenómeno se observa sobre todo

11. *La Restauration* 312.

en Francia [12] desde el concordato, pero en los años siguientes se puede hallar casi en todas partes en Europa occidental [13].

Al deseo demasiado egoísta de algunos párrocos de mandar en su propia casa se asociaba con frecuencia la imposibilidad de obtener ayuda de las congregaciones más importantes, reclamadas por todas partes. En el primer período podían todavía los sacerdotes fundadores apoyarse con frecuencia en religiosas secularizadas durante la revolución. Pero pronto, al verdadero deseo de servir a la Iglesia y al prójimo en el marco de la vida cotidiana, que realmente existía en la mayoría, vinieron a añadirse otros motivos: el exceso de mujeres y la fecha tardía del matrimonio, que dejaban mayor espacio de tiempo para la elección de la vida religiosa; la consideración de que gozaba la religiosa dentro de la comunidad eclesiástica; la previsión de ascenso social, que se daba sobre todo en las órdenes consagradas a la enseñanza. A diferencia de las condiciones existentes bajo el *ancien régime*, la mayoría de las aspirantes procedían de ambientes económicamente débiles, a veces también de la aristocracia, pero raras veces de la clase media. Entre las fundadoras había muchas almas sencillas, que se dejaban guiar muy pasivamente por un consejero eclesiástico. Pero también había entre ellas fuertes personalidades muy diferenciadas, que juntamente con grandes dotes intelectuales poseían un marcado sentido de la acción y de la organización.

Entre ellas se cuenta la normanda santa M.M. Postel, fundadora de las Hermanas de las Escuelas cristianas de la misericordia (1807), que más tarde se propagaron notablemente en los países germánicos; la beata Julie Billiart, fundadora de las *Soeurs de Notre-Dame de Namur* (1808); la marquesa de Canossa, fundadora de las *Figlie della Carità*, en Verona (1816); santa Émilie de

12. Mientras que la legislación se mostró mezquina con las congregaciones masculinas, con las femeninas fue más liberal, sobre todo desde la ley de 24 de mayo de 1825. Así las cifras de las religiosas se elevaron, de 12 400 miembros en 1829 casas el año 1815, a 25 000 miembros en 2872 casas el año 1830, sin hablar de las numerosas congregaciones que por aquel tiempo estaban todavía en período de prueba y todavía no habían solicitado la autorización administrativa.

13. Esto, sin embargo, con diferencias locales. Mientras que en Francia la mayoría de las fundaciones se hallaban en zonas rurales, en Italia residían sobre todo en las ciudades. En Italia, el uso impidió durante largo tiempo que las religiosas se dedicaran también, como al norte de los Alpes, al cuidado de enfermos varones. En los países germánicos, en cambio, se buscaban muchas menos religiosas enseñantes que en Francia e Italia.

Rodat, fundadora de las *Soeurs de la Sainte Famille* (1817) en el sur de Francia. Varias fundadoras dieron origen a congregaciones que no tardaron en rebasar el marco regional y alcanzaron una propagación nacional y en algunos casos incluso internacional. Tal fue santa Magdalena Sofía Barat, que el año 1800 inauguró la serie de tales fundaciones: un carácter apostólico movido por el espíritu de san Ignacio, fundadora de las *Dames du Sacré-Coeur*, destinadas a formar una élite femenina en espíritu cristiano que, tras su constitución definitiva (1815), se establecerían el año 1818 en los Estados Unidos, el año 1823 en Turín, el 1828 en Roma, el 1825 en Bruselas y poco después en Austria y en Inglaterra. Otra importante figura de esta serie es Maria Anna Javouhey, fundadora de las Hermanas de San José de Cluny, que desde 1817 se consagraron en las misiones de África al cuidado de los enfermos y a la escuela, y que a mediados del siglo tenían residencias en las cinco partes del mundo.

El cuadro no era, sin embargo, de cuño exclusivamente francés. Las *Barmherzige Schwestern*, fundadas el año 1808 en Münster según el modelo de las Hijas de la Caridad francesas, se propagaron poco a poco por las diferentes regiones de Alemania y Austria; las *Arme Schulschwestern U. L. F.* fundadas el año 1833 por K. Gerhardinger, discípula de G.M. Wittmann, se establecieron en trece países de Europa y desde 1847 también en los Estados Unidos; las *Sisters of Mercy*, fundadas el año 1829 en Irlanda por C. MacAuley, se propagaron rápidamente por Inglaterra, en las colonias y finalmente también en los Estados Unidos. Sería fácil ampliar todavía esta lista.

El rápido desarrollo de estas numerosas congregaciones, que eran tan diferentes de las antiguas órdenes y con frecuencia sólo tras ensayos vacilantes hallaron su forma definitiva, planteó con frecuencia a la santa sede graves problemas canónicos: «La multitud de solicitudes que nos llegan con frecuencia de Francia» — declaró León XII en 1825 frente a Mazenod —, «ha movido a la congregación a dar una forma especial de aprobación, que consiste en elogiar y estimular, aunque sin pronunciar una aprobación formal» [14]. Tal fue el origen del *decretum laudis*, que desde el siglo

14. Citado por J. LEFLON, *Mazenod* II, 281-282

XIX constituyó el primer grado de una aprobación pontificia. Por lo demás, la santa sede, que desde hacía tiempo se había mostrado reservada tocante a las congregaciones femeninas de votos simples y sin clausura, modificó ahora su actitud, ya que esta forma de vida religiosa parecía responder mejor a los nuevos tiempos. La primera aprobación de esta clase fue otorgada en 1816 por la congregación de Obispos y Religiosos a las Hermanas de la Caridad de Gante [15]. Una vez más, el impulso provinente de la vida inducía a adaptar el derecho canónico a nuevas realidades y situaciones.

XIII. Comienzos del movimiento católico en Alemania y en Suiza

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

BIBLIOGRAFÍA: General: V. CRAMER, *Bücherkunde zur Gesch. der kath. Bewegungen in Deutschland im 19. Jh.*, M.-Gladbach 1914; PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik*, Munich 1925; K. BACHEM, *Vorgeschichte, Gesch. und Politik der deutschen Zentrumspartei*, I, Colonia 1927, reimpresión Aalen 1967; LEFLON (FLICHE-MARTIN 20) 359ss, 474ss; SCHNABEL G, IV [3] 44-97; E. RITTER, *Die kath.-soziale Bewegung Deutschlands im 19 Jh., und der Volksverein*, Colonia 1954, cap. I y II; BIHLMEYER-TÜCHLE, III [17] 326-330, 336s; K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie, Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jh.*, Munich 1963; F. HEYER, *Die katholische Kirche von 1648 bis 1870 (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, pub. por K.D. SCHMIDT - E. WOLFF, vol. 4, cuaderno N, parte I, Gotinga 1963, 94-100, 102-105, 108s; VIGENER (cf. antes del cap. VII) 57-77; K. LÖFFLER, *Geschichte der kath. Presse Deutschlands*, M.-Gladbach 1924; R. PESCH, *Die kirchl.-polit. Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848*, Maguncia 1966; A. v. MARTIN, *Das Wesen der romantischen Religiosität*, DVfLG 2 (1924); id., *Romantische Konversionen*, «Logos» 17 (1928); A.L. MAYER, *Liturgie, Romantik und Restauration*, JLW 10 (1930); H.F. HEDDERICH, *Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat*, Gütersloh 1941; R. BENZ, *Die deutsche Romantik*, Leipzig [5]1956; J. DROZ, *Le Romantisme allemand et l'État*, París 1966.

15. FR. CALLAHAN, *The Centralization of Government in Pontifical Institutes of Women with Simple Vows*, Roma 1948, 34, 44-45. El autor aduce las siguientes aprobaciones: *Filles du S. Coeur de Marie* de Angers (1821), *Soeurs de la Miséricorde* de Cahors (1824), *Soeurs de l'Instruction chrétienne* de Gante (1827), *Canossiane* (1828), *Soeurs de Ste. Thérèse* de Burdeos y *Soeurs du Bon Pasteur* de Angers (1835).

Centros y círculos particulares: Münster (Gallitzin): J. GALLAND, *Die Fürstin Gallitzin und ihre Freunde,* Colonia 1880; P. BRACHIN, *Le cercle de Münster et la pensée religieuse de F.L. Stolberg,* Lyón - París 1952; E. REINHARD. *Die Münsterische Familia sacra,* Münster 1953; E. TRUNZ, *Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis,* Münster 1955; S. SUDHOF, «Hochland» 52 (1960); E. HEGEL, *Gesch. der kath.-theol. Fakultät Münster 1773-1964,* I, Münster 1966, 21-79; H. HEUVELDOP, *Bernard Overberg,* Münster 1933; W. SAHNER, *Overberg als Pädagoge,* Gelsenkirchen 1949; G. KRUCHEN, *Die Bibel Overbergs* (tesis), Münster 1956; TH. RENSING, *Franz v. Fürstenberg,* Münster 1961; J. JANSSEN, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg,* Friburgo 1877, [4]1910, pub. por L.V. PASTOR; P. BRACHIN, *Friedrich Leopold zu Stolberg und die deutsche Romantik,* LJ, nueva serie 1 (1960); H. RAAB, *Friedrich Leopold zu Stolberg und Karl L. v. Haller,* ZSKG 62 (1968); F. BEELERT, *Bernard Georg Kellermann,* Münster 1935; W.H. BRUFORD, *Furstin Gallitzin und Goethe,* Colonia - Opladen 1957.

Viena (Hofbauer): *Monumenta Hofbaueriana,* 15 vols., Thorn - Cracovia - Roma 1915-1951; M.B. SCHWEITZER, HJ 48 (1928); E. WINTER, *Die Differenzierungen der kath. Restauration in Österreich,* HJ 52 (1932); E. HOSP, *Hofbauer,* Viena 1951; R. TILL, *Hofbauer und sein Kreis,* Viena 1951; E. WINTER, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im östr. Vormärz,* Viena 1968; FR. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe der Werke,* publ. por E. BEHLER, Paderborn 1958ss; B. v. WIESE, *Fr. Schlegel,* Berlín 1927; L. WIRZ, *Fr. Schlegels philosophische Entwicklung,* Bonn 1939; J.J. ANSTETT, *La pensée religieuse de Fr. Schlegel,* París 1941; E. BEHLER, *Neue Ergebnisse der Fr.-Schlegel-Forschung,* GRM, nueva serie 8 (1858); G.P. HENDRIX, *Das polit. Weltbild Fr. Schlegels* (tesis), Colonia 1962; A. v. MARTIN, *Die polit. Ideenvelt Ad. Müllers,* en *Festschr. f. Walter Goetz,* Leipzig 1927; J. BAXA, *Adam Müller,* Jena 1930; A. v. KLINCKOWSTRÖM, *Fridrich August v. Klinckowström,* Viena 1877; P. HANKAMER, *Zacharias Werner,* Bonn 1920.

Landshut (Sailer): J.M. SAILER, *Werke,* 41 vols., Sulzbach 1830-45; B. LANG, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen,* Ratisbona 1932; H. SCHIEL, *J.M. Sailer,* 2 vols., Ratisbona 1948-62; J.R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche,* Stuttgart 1952; G. FISCHER, *Sailer und Kant,* Friburgo de Brisgovia 1953; id., *Sailer und Pestalozzi,* Friburgo de Brisgovia 1954; id., *Sailer und Jacobi,* Friburgo de Brisgovia 1955; F.W. KANTZENBACH, *J.M. Sailer und der ökumenische Gedanke,* Nuremberg 1955; H.J. MÜLLER, *Die ganze Bekehrung,* Salzburgo 1956; J. VONDERACH, *Sailer und die Aufklärung,* FZThPh 5 (1958); R. ADAMSKI, ThJ (Leipzig 1960).

Munich (Görres, Ringseis): M. SPINDLER, *Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern im 19. Jh.,* HJ 71 (1952), ahora también en M. SPINDLER, *Erbe und Verpflichtung. Aufsätze und Vorträge zur bayerischen Geschichte,* Munich 1966; J. GÖRRES, *Hist.-krit. Neueausgabe der Werke,* pub.

por W. SCHLLENBERG - A. DYROFF - L. JUST, Colonia 1926s, hasta 16 vols.; J.N. SEPP, *J. Görres und seine Zeitgenossen,* Nördlingen 1877; H. KAPFINGER, *Der Eos-Kreis 1828-32,* Munich 1928; W. SCHELLBERG, *J. Görres,* Colonia [2]1926; *Görres-Festschrift,* pub. por K. HOEBER, Colonia 1926; J. GRISAR, *Görres'religiöse Entwicklung* StdZ 112 (1927); A. SCHORN, *Görres'religiöse Entwicklung* (tesis), Colonia 1929; R. SAITSCHICK, *J. Görres und die abendländische Kultur,* Olten - Friburgo 1953; G. BÜRKE, *Vom Mythos zur Mystik,* Einsiedeln 1958; E.R. HUBER, *J. Görres und die Anfänge des kath. Integralismus in Deutschland,* en E.R. HUBER, *Nationalstaat und Verfassungstaat,* Stuttgart 1965; B. LANG, *J.N. Ringseis,* Friburgo 1931; D. BAUMGARDT, *F. Baader und die philosophische Romantik,* Halle 1927; E. SUSINI, *F. Baader et le romantisme mystique,* 2 vols., París 1942; J. FRIEDRICH, *I. v. Döllinger,* I-II, Munich 1899; G. SCHWAIGER, *I. v. Döllinger,* Munich 1963; J. FINSTERHÖLZL, *I. v. Döllinger,* Graz - Viena - Colonia 1969; A. DOEBERL, *Ludwig I. und die kath. Kirche,* HPBl 158-160 (1916-17); M. SPINDLER, *Der Briefwechsel zwischen König Ludwig I. und Ed. v. Schenk 1824-41,* Munich 1930; R. HACKER, *Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Heiligen Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I.,* Tubinga 1967; G. SCHWAIGER, *Ludwig I. von Bayern,* ZKG 79 (1968).

Maguncia: J. GUERBER, *Fr. L. Liebermann,* Friburgo 1880; J. WIRTH, *Mons. Colmar,* París 1906; A. SCHNÜTGEN, *Das Elsass und die Erneuerung des kath. Lebens in Deutschland von 1814 bis 1848,* Estrasburgo 1913; S. MERKLE, *Zu Görres-theol. Arbeit am «Katholik» (Görres-Festchr.* 1926); L. LENHART, *Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Mainzer Universität,* Maguncia 1947; id., *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jh.,* Maguncia 1956; H. SCHWALBACH, *Der Mainzer «Katholik» . 1821 bis 1850* (tesis), Maguncia 1966.

Otras personalidades y círculos: A.F. LUDWIG, *Weihbischof Zirkel von Würzburg...,* 2 vols., Paderborn 1904-06; A. DYROFF, *Karl Josef Windischmann und sein Kreis,* Colonia 1916; W. SCHELBERG, *Klemens Brentano,* M.-Gladbach 1916; H. RUPPRICH, *Brentano, Luise Hensel und Ludwig v. Gerlach,* Viena - Leipzig 1927; C. SCHÖNIG, *Anton Jos. Binterim (1779-1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter,* Düsseldorf 1933; O. DAMMANN, *Johann Friedrich Schlosser auf Stift Neuburg und sein Kreis,* «Neue Heidelberger Jbb.» (1934); E. RITTER, *Radowitz,* Colonia 1948; A. KLEIN, *Werner v. Haxthausen und sein Freundeskreis am Rhein,* AHVNrh 155-156 (1954), K.G. FABER, *Rhein. Geistesleben zwischen Restauration und Romantik,* RhVJBll 21 (1956); E. KLEINSTÜCK, *Johann Friedrich Böhmer,* Francfort 1959; A. BRECHER, *L.A. Nellessen (1783-1859) und der Aachener Priesterkreis,* ZAGV 76 (1964); H. WITETSCHEK, *Studien zur kirchl. Erneuerung im Bistum Augsburg in der 1. Hälfte des 19. Jh.,* Augsburgo 1965; W. HOFFMANN, *Clemens Brentano,* Berlín - Munich 1966; CHR. WEBER, *Orthodoxie und Aufklärung am Mittelrhein 1820-50* (en preparación). Sobre Hermes y la escuela de Tubinga, cf. las indicaciones bibliográficas antes del cap. XV.

Obispos destacados: A. SCHNÜTGEN, *Das religiös-kirchl. Leben im Rheinland unter den Bischöfen Graf Spiegel und Hommer,* AHVNrh 119 (1931); W. LIPGENS, *Ferdinand August v. Spiegel* (v. antes del cap. VII); P. SIEWECK, *L.A. Frh. v. Gebsattel* (tesis), Munich 1955. Sobre Hommer: A. THOMAS, TThZ 58 (1949), AMrhKG 1 (1949), 15 (1963); J. SCHIFFHAUER, *Festchr. f. Alois Thomas,* Tréveris 1967.

Más trascendencia histórica que la reestructuración organizativa tuvo la renovación religiosa que experimentó también la Iglesia católica de Alemania en las primeras décadas del siglo XIX, y que partió de fuerzas propias, independientes de la Iglesia oficial. Se trataba de personalidades que tenían en común la voluntad de superar la crisis a que había dado lugar la ilustración radical. Contra el vaciamiento racionalista de la teología, contra las tendencias de secularización en la sociedad y la amplia sumisión de la Iglesia al Estado había que fundamentar una alternativa valedera. Importante presupuesto para ello era la inquebrantada tradición eclesial en vastos sectores, sobre todo fuera las clases instruidas de la corte y de las ciudades. En este resurgimiento intervinieron no pocos empeños de la ilustración moderada: el cultivo de la teología positiva, reformas en la liturgia, en la predicación y en la cura de almas, y en algunos lugares también una tendencia ecuménica fundamental. Un acicate fue el acontecimiento de la revolución francesa con sus repercusiones, que al mismo tiempo intensificó el carácter defensivo del movimiento que se iniciaba. La revolución y la secularización, al sacar las consecuencias más radicales de la ilustración y de la doctrina del Estado, hicieron a éstas sospechosas en general entre los católicos. La defensa católica debió orientarse, ya desde sus comienzos, hacia dos metas concretas: el restablecimiento de la libertad eclesiástica y la restauración de los centros de formación destruidos.

El romanticismo aportó fuertes impulsos, muy variados conforme a su multiplicidad esencial. Su interpretación del mundo echó manos de ideas y valores cristianos en la organización de la sociedad, del arte y de la ciencia, en lo cual prefirió lo irracional, lo histórico y lo desarrollado orgánicamente. Frente al interés de la ilustración por el individuo, la razón y el progreso, se produjo una revalorización —que a veces iba al extremo opuesto— de la sociedad, del sentimiento y de la mística, de la tradición y de la

continuidad. Volvió a sentirse a la Iglesia como organismo viviente e histórico, y el pensamiento globalizante persiguió la síntesis de la cultura religiosa y de la profana.

En el campo protestante el romanticismo fomentó un movimiento de despertar y un protestantismo nacional. Sin embargo, muchos de sus representantes se sentían atraídos hacia la Iglesia católica, cuyas estructuras y formas de devoción respondían mejor a sus ideales. Destacados convertidos dieron su impronta a los inicios del movimiento católico en Alemania. La renovada y elevada estima de la Iglesia católica era con frecuencia una secuela del redescubrimiento de la edad media, esencialmente católica y despreciada por la ilustración, y de sus creaciones artísticas e intelectuales. Además de esto, el romanticismo promovió el patriotismo alemán, más que regional, de los católicos. Su orientación hacia estructuras y continuidades orgánicas llevó a la ideología de restauración, que idealizaba a los emperadores y al imperio; la valoración de pueblo y nación hizo que, como consecuencia de las guerras de liberación, se constatara también en el catolicismo alemán una afinidad entre religión y nacionalidad.

El movimiento católico surgió en pequeños círculos, que respondían al estilo de la sociedad de la época, y en los que con frecuencia existían estrechas afinidades con vistas a la revivificación de la ciencia teológica [1]. Faltaban absolutamente instigaciones romanas. La filosofía francesa de la restauración sólo influyó a partir de los años veinte, especialmente a través del círculo del seminario teológico de Maguncia y otros análogos en Renania [2].

La princesa Amalie Gallitzin (1748-1806), que vivía en Münster desde 1779, había reunido en torno a sí, ya antes de la revolución francesa, un círculo que trataba de profundizar la fe haciendo hincapié en el sentimiento, e intensificó la reacción contra la ilustración en una línea de fideísmo antiintelectualista. Consejeros familiares de la princesa eran el catequeta y pedagogo Bernard Over-

1. Así la escuela teológica de Tubinga (cf. cap. XV, p. 402ss), juntamente con su órgano «Theologische Quartalschrift», publicado desde 1819, ayudó a los católicos instruidos a adquirir una nueva y más profunda conciencia de sí, promotora de actividades.

2. E. FLEIG, *Zur Gesch. des Einströmens französischen Restaurationsdenkens nach Deutschland,* HJ 55 (1935) 501-522.

berg (1754-1826) y el canónigo Franz von Fürstenberg (1729-1810). Desde 1762 Fürstenberg había administrado con ejemplaridad, en su calidad de primer ministro, el cabildo de Münster, pero contrariamente al propio obispo —que era al mismo tiempo príncipe elector de Colonia y había abierto totalmente a las nuevas ideas su corte de Bonn— se había mantenido consecuentemente alejado de la ilustración. Desde que en 1780 hubo de abandonar sus cargos políticos, se concentró en un «mejoramiento interior» y en su obra de reforma pedagógica, en lo cual fue su más íntimo colaborador Overberg, encargado de la formación de los maestros. Del círculo de la princesa Gallitzin, que se consideraba como una *familia sacra*, formaban parte varios profesores de la academia fundada por Fürstenberg, entre ellos el historiador de la Iglesia Theodor Katerkamp, y el exegeta Bernard Georg Kellermann. Entre los más jóvenes, que recibieron perdurable influjo de este círculo, se hallaban los hermanos Droste-Vischering.

Hubo estrechas relaciones con luteranos pietistas, tales como Matthias Claudius, Friedrich Perthes, el conde Friedrich Leopold de Stolberg y Johann Georg Hamann. El círculo estuvo influenciado por la ilustración en cuanto que ponía de relieve los puntos que tenían en común las confesiones, aunque con una intención antiilustrada: los elementos creyentes debían unirse contra el racionalismo como enemigo común. Stolberg se hizo católico en 1800; su conversión, que inició la notable serie de conversiones de románticos, causó gran sensación. En adelante vivió en Münster y los años siguientes escribió, juntamente con otros miembros de la *familia sacra*, la *Historia de la religión de Jesucristo (Geschichte der Religion Jesu Christi)*, que interpretaba la historia de la Iglesia en forma universalista y volvió a avivar en el catolicismo alemán la conciencia histórica destruida por la ilustración [3]. Stolberg, no obstante su actitud apologética fundamental, aportó también elementos luteranos, como, por ejemplo, la creencia en la revelación, hecha sólo posible por la misericordia de Dios; su concepto de Iglesia era amplio y tenía también rasgos episcopalistas.

Los escritos de Overberg fundaron, juntamente con los de Sailer, una nueva pedagogía católica. Overberg promovía el diálogo didáctico y el autodesarrollo del alumno en sentido de la ilustración. Sin embargo, la superior seguridad de la fe cristiana sólo la tomó de la revelación, a la que por tanto situó en el centro de la enseñanza de la religión y puso al alcance de vastos círculos con su *Historia del Antiguo y Nuevo Testamento (Geschichte des Alten und Neuen Testaments)* concebida para maestros y familias y repetidamente reeditada.

3. La obra apareció en quince tomos, Hamburgo 1806-18. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Fr. L. Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu Christi»*, Munich 1952.

Bajo la impresión del levantamiento contra Napoleón (1809) Viena llegó a ser centro de irradiación del romanticismo alemán, que en el círculo de Clemens Maria Hofbauer (1751-1820) y de Friedrich Schlegel (1772-1829) hizo surgir una nueva conciencia religiosa. Ambos vivían desde 1808 en Viena. Hofbauer, primer redentorista alemán, procedente de Moravia meridional, alcanzó como educador, predicador, misionero popular y organizador de la vida eclesiástica a miembros de todas las clases sociales. Schlegel, convertido anteriormente en la Colonia de aire medieval, se puso al servicio del Estado austríaco. Aparte de esto, enseñó en Viena historia de las religiones, en lo cual desarrolló su vasta interpretación de la historia y cultura europeas desde el espíritu del cristianismo católico [4], interpretación que influyó en todos los sectores del romanticismo. Se le adhirieron otros convertidos de Alemania septentrional con un gran círculo de acción, como, por ejemplo el estudioso de derecho público, Adam Müller, el pintor y educador Klinckowström, el poeta Zacharias Werner. Pasajeramente también Franz v. Baader, Brentano, Eichendorff y Johann Friedrich Schlosser frecuentaron el círculo que, sobre todo en el tiempo del Congreso, entabló relaciones de efectos duraderos con personas de las mismas ideas en todos los países alemanes.

Schlegel, Müller [5] y sus amigos trataron de mostrar que la autoridad monárquica y el orden jerárquico de la sociedad son naturales y queridos por Dios. Propagaron por tanto el Estado corpora-

4. Sobre todo en sus series de lecciones, dictadas en 1810 o 1812 respectivamente, *Ueber die neure Geschichte*, Viena 1811, y sobre la *Geschichte der alten und neuen Literatur*, Viena 1815. Además en las revistas «Deutsches Museum» (Viena 1812-13) y «Concordia» (Viena 1820-22).

5. Obras principales de Müller: *Die Elemente der Staatskunst*, Berlín 1810 (nueva ed. dir. por J. BAXA, Jena 1922); *Von der Notwendigkeit einer theol. Grundlegung der gesamten Staatswissenschaft*, Leipzig 1820 (reedición, Viena 1898). *Ausg. Schriften Müllers zur Staatsphilosophie*, publ. por R. KOHLER, Munich 1923.

tivo, organizado en gremios, que debían basarse en la religión y en las costumbres y tradiciones nacionales, y orientarse conforme a modelos medievales; el Estado y la Iglesia eran, según ellos, dos partes con iguales derechos y coordinadas intrínsecamente. En la Iglesia católica, conservadora de la continuidad y organizada jerárquicamente, veían ellos la más legítima garantía de toda autoridad. Coincidentes con los rasgos de Maistre, trataban de darles una motivación religiosa y filosófica más profunda, que echaban de menos en sus escritos.

La concepción de la sociedad del círculo de Viena contribuyó a formar la ideología de la restauración, en cuyo desarrollo tuvo una parte principal otro convertido, el estudioso de derecho público en Berna, Karl Ludwig von Haller (1768-1854)[6]. Del principio corporativo derivaron también Schlegel, Müller y Baader primeros postulados del catolicismo social. Sus exigencias de salario justo y de la integración de las clases inferiores, de subordinación de la economía a la política social y de un equilibrio justo entre la agricultura y la industria, no podían producir resultados directos, pero influyeron persistentemente en el origen de la doctrina social católica.

Mientras que el emperador, el gobierno y la mayoría del clero austríaco, especialmente los prelados, seguían aferrados al josefinismo, en el círculo de Hofbauer fue iniciada su superación intelectual[7]. Los obispos Zengerle (de Seckau, 1824-48) y Ziegler (de Linz, 1827-52), ambos procedentes del círculo, contribuyeron a que el nuevo espíritu se abriera camino en sus diócesis. El futuro cardenal Rauscher (v. infra, cap. XX, XXVII, XXIX) fue formado, todavía joven sacerdote, en el círculo de Hofbauer.

Con una lucha sin compromisos, frecuentemente irritante, combatió Hofbauer la ilustración en todas sus formas; durante el congreso de Viena él fue el adversario más importante de Wessenberg en el terreno de las ideas. El combativo redentorista perseguía también el restablecimiento de una organización de todas las Iglesias alemanas, pero su círculo fue, entre los grupos del resurgimiento

6. Sobre todo con su *Handbuch der allg. Staatskunde*, Winterthur 1808 y *Die Restauration der Staatswissenschaften*, 6 vols., ibid. 1816-26, ²1820-34, que dio el nombre a la época.

7. Conatos de superación del josefinismo: A. REINERMAN, *The Return of the Jesuits to the Austrian Empire and the Decline of Josephinism 1820-1822*, CHR 52 (1966-67).

católico, el primero que quiso llevar adelante esta reconstrucción en estrecha unión con Roma. Hofbauer y sus amigos asesoraron al nuncio de Viena, Severoli, y durante el congreso de Viena también al cardenal Consalvi, y después de 1815 trataron de influenciar, por medio de Schlegel y Schlosser, las negociaciones sobre las iglesias remitidas a la dieta de Francfort. Sólo el pontificado, que se iba robusteciendo de nuevo, pudo dar a las diócesis alemanas obispos que, según su convicción, estaban exentos de tendencias a la Iglesia nacional y al febronianismo. De ahí su dedicación, pletórica de consecuencias, a la organización autoritaria centralista de las iglesias, que vino a desembocar en la evolución global del siglo XIX. Secretamente pusieron en guardia a la curia contra los partidarios de otras concepciones, y con ello iniciaron en el ámbito alemán la denuncia de adversarios dentro de la Iglesia, que en todas partes fue un enojoso fenómeno secundario de la concentración ultramontana. Al mismo tiempo Hofbauer, precisamente en interés de la prevista alianza romano-germánica, exigió a la curia que tomase más en consideración a Alemania; en la crítica de la ignorancia romana de las condiciones en Alemania coincidía con más de un anticurialista.

El círculo de Hofbauer influyó particularmente en grupos afines de la vecina Baviera, por ejemplo en los *confederados* en torno al obispo auxiliar de Würzburg, Zirkel († 1817) y en el círculo muniqués de Görres. Hofbauer intervino también cerca del príncipe heredero de Baviera, Luis, el cual, sin embargo, se atuvo preferentemente a las sugerencias de Landshut y Munich.

Johann Michael Sailer (1751-1832), jefe del grupo de Landshut, asimiló la cultura filosófica y literaria de la época e inició los contactos del catolicismo con la moderna cultura intelectual de la nación. Con ello, su preocupación capital era la interiorización del concepto tradicional de la Iglesia, y ya en fecha temprana tomó posición contra el deísmo. Por motivos análogos a los del grupo de Münster, Sailer cultivó la amistad con evangélicos de parecida actitud fundamental, tales como Lavater, Claudius, Savigny y los príncipes Stolberg-Wernigerode. Sailer era ecléctico, en moral adoptó muchas sugerencias de Kant, en filosofía de la religión, de Jacobi, y en pedagogía, de Pestalozzi.

en cambio, la publicación de dos boletines eclesiásticos [10], que se ocupaban también de problemas ajenos a Baviera y fueron muy activos en política eclesiástica; con éstos y con el «Katholik», fundado algunos años antes en Maguncia, comenzó a desarrollarse la prensa católica.

Con más eficiencia publicista que los amigos de Hofbauer trabajó en Maguncia un círculo para la renovación autoritaria centralista de la Iglesia. Sus primeros dirigentes, Johann Ludwig Colmar (1760-1818), nombrado por Napoleón obispo de Maguncia, y Franz Leopold Liebermann (1759-1844), provenían del catolicismo alsaciano, que se había mantenido al margen de los acontecimientos interiores de Francia, pero luego, en las turbulencias de la revolución había sentido las más radicales consecuencias de la ilustración. Colmar fundó, en lugar de la facultad teológica de la universidad destruida por la secularización, un seminario tridentino, cuya dirección asumió Liebermann; en 1816 fue llamado otro alsaciano, Andreas Räss (1794-1887), discípulo de Liebermann.

A diferencia de los otros círculos de renovación, los dirigentes del círculo de Maguncia eran todos eclesiásticos. Como todos los propugnadores de la concentración rigurosamente eclesiástica, tenían aversión a las facultades teológicas en las universidades del Estado y contribuyeron notablemente a la educación de los seminarios, deseada también en Roma. Además podían apoyarse en la circunstancia de que en diferentes facultades oficiales enseñaban todavía teólogos racionalistas y patrocinadores de la Iglesia nacional. Colmar y Liebermann volvieron a basar la formación teológica en la escolástica [11]; Räss y su amigo Nikolaus Weis (1796-1869) incluyeron la filosofía francesa de la restauración.

Los maguntinos estaban convencidos de que, frente a la ilustración y sus consecuencias, así como frente a la idea de Iglesia

10. Con activo apoyo de Räss (Maguncia) y de miembros del círculo muniqués de Görres, Joh. Bapt. von Pfeilschifter fundó en 1829 en Aschaffenburg el «Katholische Kirchenzeitung», que alcanzó gran importancia durante la década siguiente; en Wurzburgo apareció, desde 1828, el «Allg. Religions- und Kirchenfreund» (Red.: Franz Gg. Benkert). Cf. PESCH, l.c. 150-154.

11. El manual de Liebermann, las *Institutiones theologiae dogmaticae*, Maguncia 1819-21, gozó de gran difusión durante largo tiempo ([10]1870), como también la dogmática especulativa y fuertemente antihermesiana de su discípulo Heinrich Klee, Maguncia 1834-35 ([4]1861), que poco antes de su temprana muerte (1840) había sido destinado a la universidad de Munich.

nacional, era necesaria una rigurosa concentración intelectual y organizatoria de la Iglesia; preconizaron el retorno a lo que parecía ser el seguro bastión de la antigua doctrina, aunque también insistieron en una más moderna activación de los fieles; el romanticismo no los afectaba lo más mínimo. Su programa coincidía con el de los *zelanti* en la curia romana, que desde la elección de León XII (1824) habían vuelto a imponerse [12]. Desde entonces los maguntinos propugnaron en serio una estrecha unión con Roma; simplificando excesivamente, opinaban que el episcopalismo conducía al sistema de la Iglesia nacional, y el papalismo, en cambio, a la libertad de la Iglesia. Habían tenido que aceptar la soberanía sobre la iglesia por parte de Napoleón, e inmediatamente opusieron resistencia a la política eclesiástica de los Estados alemanes más débiles, y sobre este punto se hallaron pronto en contraste con el gobierno de Hesse.

Räss y Weis, con objeto de influenciar al clero y a los seglares instruidos en la línea del programa de Maguncia, fundaron en 1821 la revista mensual «Der Katholik»; un año después, bajo la presión del gobierno, la redacción tuvo que retirarse a Estrasburgo, y en 1827 pudo ser trasladada a la Espira del Rhin. En «Der Katholik» y en folletos populares combatieron los teólogos de Maguncia contra la ilustración, la Iglesia nacional y el protestantismo, como también contra corrientes católicas que no cabían dentro de su esquema: tales como el hermesianismo que se iba propagando en la Prusia renana [13]. La defensiva autoritaria, junto a la que se retiraron, respondía a algunas necesidades del tiempo, pero su generalización contribuyó notablemente a dejar a la Iglesia católica al margen del proceso intelectual y a relegarla al *ghetto* asignado por sus adversarios.

Del círculo de Maguncia salieron tres destacados obispos: junto a Räss (obispo de Estrasburgo desde 1842) y Weis (obispo de Espira desde 1841), Johannes v. Geissel, que en su calidad de arzobispo de Colonia fue en los años cuarenta y cincuenta el líder del episcopado prusiano (cf. cap. XX, XXVII y XXIX).

El espíritu combativo del seminario de Maguncia actuó también en Baviera y se comunicó a diferentes círculos católicos que

12. Cf. cap. III, p. 181-186.

13. Cf. cap. XV, p. 401ss.

por su parte habían preparado el terreno a la renovación interior de la Iglesia a nivel local, pero que, fuera de esto, desde los años veinte se habían opuesto cada vez más claramente al régimen burocrático de la Iglesia. Tales círculos surgieron, entre otros, en Kassel en torno a Josef Maria von Radowitz, en Francfort en torno a Johann Friedrich Schlosser, en Coblenza en torno a Clemens Brentano y Hermann Josef Dietz, en Bonn en torno al canonista Ferdinand Walter [14] y al filósofo Karl Josef Windischmann, en Colonia en torno a Werner von Haxthausen, en Aquisgrán en torno a Martin Wilhelm Fonck y Leonhard Aloys Nellessen, en Dusseldorf en torno a Anton Josef Binterim. Los círculos renanos mantuvieron estrecho contacto entre sí. Tenían en común la oposición contra Hermes, impulsada especialmente en Bonn; en Coblenza se desarrollaron preludios de la moderna *Cáritas*, y en Colonia el interés se dirigó preferentemente a la conservación de tradiciones y edificios católicos medievales.

A la renovación eclesiástica contribuyeron también de manera considerable personas y factores que más tarde fueron combatidos o dejados al margen por el movimiento católico que se iba consolidando. Wessenberg dio impulso a un movimiento de reforma bíblico-litúrgica, que perduró largo tiempo [15]. De la escuela de Hermes surgió una generación de párrocos convencidos de la compatibilidad de la antigua fe con las nuevas ideas, y por consiguiente activos y optimistas [16]. Importantes obispos de la primera generación posterior a 1815, tales como Spiegel en Colonia, Gebsattel en Munich, Hommer en Tréveris, promovieron también la reconstrucción interna. Incorporando resultados positivos de la ilustración y esquivando conflictos con los gobiernos, se distinguieron de sus combativos sucesores, marcados por el movimiento de renovación.

14. El manual de derecho canónico que Ferdinand Walter (1794-1879) publicó ya en Bonn el año 1822 ([14]1871) contribuyó notablemente a la superación del febronianismo. Cierto que Walter, como la mayoría de los representantes de la misma corriente, no representaba todavía el concepto de Iglesia que se impuso bajo Gregorio XVI y Pío IX. Walter, exactamente como Liebermann, no enseñaba la infalibilidad pontificia; sólo a partir de la 8.ª edición de su obra (1839) se acercó a esta doctrina que se iba propagando. Cf. VIGENER, l.c., 62-70. Carl Ernst Jarcke, profesor de derecho, se convirtió al catolicismo en 1825 bajo el influjo del círculo de Bonn. Cf. cap. XX, p. 537s.

15. Cf. TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 122; W. MÜLLER, tomo VI de este manual, p. 786.

16. H. SCHRÖRS, *Hermesianische Pfarrer*, AHVNrh 103 (1919) 76-183.

Los comienzos del movimiento en Alemania habían mostrado la gran envergadura intelectual del catolicismo, desde una interpretación universalista del mundo a partir del espíritu y tradición de la Iglesia, hasta la concentración jerárquica defensiva. La amplia concepción que con su influjo introdujo el romanticismo permitió por última vez en la historia alemana contribuir a una activa configuración de la vida intelectual y artística de la nación [17], si bien para el proceso intraeclesiástico fue la tendencia más estrecha y más severa la que dio la pauta. Los círculos de Hofbauer y del seminario de Maguncia supieron dar un programa claro y fácilmente accesible a la mayoría de los católicos, desorientados por los trastornos intelectuales y oprimidos por el sistema de Iglesia nacional, y reconociendo al Estado conservador le exigieron la realización de la igualdad de derechos prometida. Crearon en el catolicismo la primera conciencia moderna de masas en Alemania, que desde los desórdenes de Colonia [18] alcanzó relevancia política. El movimiento, originariamente multiforme, desembocó en la restauración ultramontana que en los años veinte se impuso en Roma y a partir de la elevación al pontificado de Gregorio XVI fue desde allí promovida sistemáticamente.

La reorganización de las diócesis suizas, por muy provechosa que fuera [19], fue sólo un prerrequisito para el despertar de la vida católica, que en Suiza era tan urgente como en los países vecinos. Si bien en Ginebra el activo párroco Vaurin estaba en estrecho contacto con el movimiento católico francés, sin embargo, en muchos cantones tanto el indiferentismo de la ilustración como la actitud antirromana de Wessenberg habían influenciado profundamente los espíritus incluso en círculos clericales, en los que tales ideas habían sido propagadas sobre todo

17. Más allá de los influjos generales en el romanticismo, el movimiento católico participó en la configuración de la escuela nazarena y del neogótico, así como en la revivificación de la polifonía clásica antigua. H. BEENKEN, *Das 19. Jh. in der deutschen Kunst*, Munich 1944; SCHNABEL G., IV[3], 220-249; W. NEUSS, LThK[2] VII, 849ss; H. SCHADE-H. KIRCHMEYER, ibid. 9, 21ss. Cf. ahora también W. WEYRES - H. MANN, *Hdb. zur rheinischen Baukunst des 19. Jh.*, Colonia 1968.

18. Cf. cap. XX.

19. Un ejemplo: El año 1826 el arzobispo de París, que viajaba a la abadía de Rheinau, hubo de confirmar allí a 6000 personas (HENRION, *Vie de Mgr. de Quélen*, París [2]1840, 168-170).

por la *Helvetische Gesellschaft* y por hombres como el párroco Müller o el maestro de Lucerna, Dereser.

La reacción contra los filósofos y jacobinos y contra los reformistas febronianos fue guiada de manera especialmente activa por un grupo de profesores del seminario de Lucerna, discípulos de Sailer, pero sobre todo por J. Gügler, uno de los primeros representantes de la teología romántica, y por F. Geiger, fundador del «Schweizerische Kirchenzeitung» (= Diario eclesiástico de Suiza). Sin embargo, éstos no eran los únicos. Las grandes escuelas de Solothurn y Einsiedeln reanudaron al mismo tiempo su actividad en sentido francamente clerical, y los jesuitas, por su parte, se mostraron activos en Brig (1814) y Friburgo (1818) y predicaron, al igual que los capuchinos, numerosas misiones populares, cuyos efectos se manifestaron en la fundación de cofradías y congregaciones.

Si bien la pretensión de las autoridades de controlar la labor en los seminarios no simplificó las cosas, sin embargo, prelados piadosos y celosos — tales como el vicario apostólico B. Góldin, administrador desde 1815 hasta 1819 de los territorios desligados de la diócesis de Constanza, y Ch.-R. Buol, obispo de Coira de 1793 a 1833, así como, algo más tarde, A. Salzmann, nuevo obispo de Basilea — contribuyeron eficazmente al despertar que se efectuó también en el protestantismo suizo, si bien esta evolución en el protestantismo mostró claras diferencias en algunos objetivos y manifestaciones. Por lo demás, este despertar fue acompañado, como en Alemania, de cierto número de conversiones[20]. Algunas de éstas, en particular la del jurista de Berna K.L. v. Haller (1817), causaron especial sensación. No obstante su exilio voluntario en París de 1820 a 1830, se formó en torno a Haller un grupo de ultras católicos, que en violenta oposición contra J.-J. Rousseau, la revolución y el liberalismo, asociaban un ultramontanismo irreconciliable con concepciones políticas de inspiración patriarcal y legitimsta, mientras que la mayoría de sus compatriotas, en oposición con esto, se orientaban hacia un progresismo liberal.

20. Cf. D.A. ROSENTHAL, *Konvertitenbilder aus dem 19. Jh*, I, Ratisbona 1868, 348ss.

XIV. El movimiento católico en Francia y en Italia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Francia: Asociaciones católicas:* G. DE GRANDMAISON, *La Congrégation*, París 1889; J.B. DUROSELLE, *Les «filiales» de la Congrégation*, RHE 50 (1955) 867-891; G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, *Ferdinand de Bertier et l'énigme de la Congrégation*, París 1948, en espe. 353-407; A. LESTRA, *Histoire secrète de la Congrégation de Lyon. De la clandestinité à la fondation de la Propagation de la Foi*, 1801-31, París 1967.

Publicistas católicos: Sobre Bonald y Maistre, v. LThK II, 581-582 y VI, 1305-06; además R.A. LEBRUN, *Throne and Altar. The Political and Religious Thought of J. de Maistre*, Ottawa 1965; E. REINHARD, *Haller, ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration*, Colonia 1915; H. WEILENMANN, *Untersuchungen zur Staatstheorie C.L. v. Hallers*, Aarau 1955; P.M. BURTIN, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration, le baron d'Ekstein*, París 1931; DHGE XIV, 1405-06; A. VIATTE, *Le catholicisme chez les romantiques*, París 1922; V. GIRAUD, *De Chateaubriand à Brunetière*, París 1939, 113-119; J.R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, 1824-34, París 1962.

Lamennais: Oeuvres complètes, 12 vols., París 1836-37, y 10 vols., París 1844 contienen entre otras cosas los 2 tomos de las *Mélanges*, en los que Lamennais publicó reunidos varios de sus escritos menores y artículos de periódicos; *Oeuvres posthumes*, pub. por E. FORGUES, 6 vols., París 1855-59. La correspondencia de Lamennais, que representa una fuente capital, está desgraciadamente muy dispersa y en parte todavía inédita. L. LE GUILLOU prepara la publicación de la correspondencia general: vol. I 1805-1820, París 1971; las principales colecciones están indicadas en «Catholicisme» V, 1723; v. también la reseña cronológica de las cartas publicadas (que, por cierto, habría que completar bastante), en A. FEUGÈRE, *Lamennais avant l'«Essai sur l'Indifférence»*, París 1906, 249-437 (índice 445-450).

Bibliografía sobre Lamennais: F. DUINE, *Essai de bibliographie de Lamennais*, París 1923. Sobre la vida y el pensamiento téngase en cuenta sobre todo: A. ROUSSEL, *Lamennais, d'après des documents inédits*, 2 vols., Rennes 1893; CH. BOUTARD, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 vols., París 1905-13; F. DUINE, *Lamennais*, París 1922; A. VIDLER, *Prophecy and Papacy. A Study on Lamennais, the Church and the Revolution*, Londres 1954; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe s.*, París 1955, 31-71; G. VERUCCI, *F. Lamennais dal cattolicesimo*

autoritario al radicalismo democratico, Nápoles 1963; L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais,* París 1966; vol. I del *Bulletin Lamennais,* pub. por L. LE GUILLOU, París 1971. Sobre la época de la restauración, v. también CHR. MARÉCHAL, *La jeunesse de Lamennais,* París 1913, *La dispute de l'«Essai sur l'Indifference»,* París 1925 y *Lamennais au «Drapeau blanc»,* París 1946; E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais,* París 1933; Y. LE HIR, *Lamennais écrivain,* París 1948.

Sobre el influjo de Lamennais fuera de Francia: A. GAMBARO, «Studi francesi» 2 (1958) 198-219 y *Sulle orme* .. (v. después); A. SIMON, *Rencontres mennaisiennes en Belgique,* Bruselas 1963; F. VRIJMOED, *Lamennais avant sa défection et la Néerlande catholique,* París 1930; ST. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich,* Münster 1955, en part. 88ss; W.G. ROE, *Lamennais and England,* Londres 1966; C. DE CARILLA, *Lamennais y el Río de la Plata,* «Rev. de hist. de las ideas...» (1960) 63-68.

Italia: Una amplia panorámica con bibliografía se halla en G. VERUCCI, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848,* «Rassegna stor. toscana» 4 (1958) 251-285, Son fundamentales las obras de S. FONTANA, *La controrivoluzione cattolica in Italia 1820-30,* Brescia 1968, y C. BONA, *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa, 1770-1830,* Turín 1962. Además: G. DE ROSA, *L'Azione cattolica,* I, Bari 1953, 28-45; P. PIRRI, *C. d'Azeglio e gli albori della stampa cattolica in Italia,* CivCatt III (1930) 193-212; G. VERUCCI, «Rassegna di politica e di storia» 5 (1959) 12-16; L. BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione,* Florencia 1942; G. PUSINERI, *La «Società degli amici». Rosmini precursore dell' Azione cattolica,* «Charitas» 5 1931, 7 (1933), passim; U. BIGLIA, «Novarien.» 3 (1969) 207-246 (sobre las hermandades de jóvenes intelectuales propagadas por Scavini).

Sobre el influjo de Lamennais: A. GAMBARO, *Sulle orme del Lamennais in Italia,* Turín 1958 (fundamental). Además: P. PIRRI, CivCatt IV (1930) 3-19, III (1932) 313-327, 567-583; P. DUDON, Gr 18 (1937) 88-106; G. VERUCCI, l.c., 264-267; C. BONA, l.c., 396-406.

Sobre Lanteri: (A.P. FRUTAZ), *Positio... Servi Dei P.B. Lanteri,* Ciudad del Vaticano 1945; T. PIATTI, *Un precursore dell'Azione cattolica, P.B. Lanteri,* Turín ^{4}1954.

Sobre Ventura: A. RASTOUL, *Le P. Ventura,* París 1906; A. CRISTOFOLI, *Il pensiero religioso del P. Ventura,* Milán 1927; R. RIZZO, *Teocrazia e neocatolicismo nel Risorgimento. Genesi e sviluppo del pensiero politico del P. Ventura,* Palermo 1938; F. SALINITRI, «Salesianum» 2 (1940) 318-348 (Ventura y Lamennais). Obras y bibliografía: «Regnum Dei» 20 (1969) 148-210.

Sobre Rosmini y Gioberti: Panorámica y bibliografía: ECatt X, 1359-71, VI, 414-422. Cf. también p. 396, 503, 512-514.

Sobre Manzoni: M. PARENTI, *Bibliografia manzoniana,* Florencia 1936, completada por F. GHISALBERTI, *Critica manzoniana di un decennio 1939-48,* Milán 1949; A. GALLETTI, *Le origini del romanticismo italiano e l'opera di A. Manzoni,* Milán 1942; id., MANZONI, Milán 1958; R. AMERIO, *A. Manzoni filosofo e teologo,* Turín 1958; M. BENDISCIOLI, en *Scritti stor. e giurid. in memoria di A. Visconti,* Milán 1955, 145-155. Véase también p. 393, nota 24.

La acción católica de los seglares en Francia

Si bien el clero francés tenía puesta gran confianza en el apoyo de las autoridades civiles, sin embargo, no por eso permaneció inactivo. Su celo se desarrolló sobre todo en el marco parroquial: enseñanza más prolongada del catecismo [1]; organización de cultos, que se trataba de hacer más atractivos embelleciéndolos con cánticos, cuyas melodías, conforme a la tradición del siglo XVIII, se tomaban de romanzas modernas; organización de los fieles en asociaciones piadosas, sobre todo en las cofradías de penitencia, que volvieron a surgir precisamente en esta época. Algunos sacerdotes emprendedores, siguiendo el ejemplo de Allemand en Marsella [2], trataron de organizar obras para jóvenes, aunque normalmente más en una atmósfera de invernadero y de preservación que en el estilo de una formación para el apostolado.

Esta celosa actividad sacerdotal podía en todo caso ser suficiente únicamente en las zonas rurales, todavía bastante cerradas, pero en modo alguno respondía a las nuevas necesidades de la población urbana. A fin de interesar a ésta, en el transcurso de la restauración se creó un número considerable de organizaciones y de obras, en las que los seglares ocuparon una posición destacada. Naturalmente, en la fundación y dirección de estas obras siguieron desempeñando los clérigos un papel importante, pero también los seglares tenían en ellas gran participación, no sólo como ejecutantes, sino también como iniciadores y cofundado-

1. Algunos obispos posteriores, tales como Quélen, Borderies, Feutrier, Gallard alcanzaron renombre por su actividad en los *catéchismes de persévérance.* Cf. D. 573.

2. P. GADUEL, *Le directeur de la jeunesse, J.J. Allemand,* Marsella 1885.

res. Era éste un fenómeno nuevo, y hay que remontarse hasta la *Compagnie du S. Sacrement*, en el siglo XVII, para hallar algo parecido en Francia. Es de notar que esta penetración de seglares activos en un terreno durante largo tiempo reservado al clero se explicaba en parte por la falta de sacerdotes y religiosos, pero no menos respondía al hecho de hacerse cargo de las nuevas necesidades del apostolado: «Estoy convencido», escribía uno de ellos, «de que los sacerdotes no pueden ser ya los apóstoles más eficaces». Nos hallamos por tanto aquí en los comienzos de la moderna Acción Católica, e incluso de una acción especializada en un determinado medio social.

Muchas de estas obras seglares tuvieron su origen en la *congregación*, que quizá sea exagerado designar oficina central de la Acción Católica, pero cuya actividad dio origen a una importante obra a nivel nacional. Fundada en París en 1801 por un ex-jesuita, a imitación de las anteriores congregaciones marianas, en 1809 fue prohibida por Napoleón y finalmente erigida de nuevo en 1814. El jesuita Ronsin era su promotor espiritual, pero sus prefectos y asistentes eran seglares. Unas 60 de estas congregaciones, que se habían fundado en ciudades de provincias, con frecuencia a raíz de una misión popular, estaban agregadas a aquélla.

La congregación comprendía sólo un número relativamente restringido de miembros, de los cuales casi todos pertenecían a círculos sociales bastante elevados. Contrariamente a las antiguas cofradías, que con frecuencia sólo servían de pretexto para alegres reuniones, la congregación orientaba a sus miembros hacia toda clase de obras de beneficencia y de apostolado, que aspiraban a ejercer influjo en las masas y tenían ramificaciones en todo el país. Entre éstas se contaba la *Société des bonnes oeuvres*, fundada en 1816, que con la asistencia a los enfermos, las visitas a los presos y la enseñanza de la religión a jóvenes deshollinadores abarcaba tres obras caritativas ejercitadas individualmente por miembros de la congregación; la *Société de Saint-Joseph*, fundada en 1822, que reunía a unos 1000 pequeños patronos para proveer así a la asistencia cristiana de los jóvenes trabajadores; la *Société des bonnes études*, fundada también en 1822, primer comienzo de los llamados círculos de estudios para jóvenes estu-

diantes; la *Société catholique des bons livres*, fundada en 1824, que a imitación de grupos semejantes en Burdeos, Grenoble y sobre todo en Turín [3], quería contraponer a la propagación de la prensa antirreligiosa una acción positiva, a saber, la publicación de libros de espíritu católico y monárquico y su difusión a poco precio en círculos burgueses (1 600 000 en 6 años).

La congregación estuvo expuesta a violentos ataques por parte de los adversarios del *partido de los sacerdotes*. Se le reprochaba ser una liga secreta dirigida por los jesuitas para dominar al Estado y a la sociedad. Los historiadores no pudieron durante largo tiempo determinar hasta qué punto estaba justificado este reproche. Finalmente De Bertier logró esclarecer los hechos utilizando documentos anteriormente desconocidos. Está comprobado, como constantemente subrayaron autores católicos, y sobre todo G. de Grandmaison, que la congregación en cuanto tal evitó toda acción política inmediata y que ni ella ni sus filiales, que perseguían sobre todo fines religiosos, revistieron nunca el carácter de organismos de asistencia para la provisión de puestos influyentes. Pero no es menos cierto que la mayoría de los dirigentes de estas obras estaban convencidos de que el porvenir religioso de Francia estaba vinculado a la dinastía de los Borbones; desde esta postura dieron a su acción católica una orientación francamente monárquica. Todavía más: buen número de miembros influyentes de la congregación eran al mismo tiempo, por razón de su función en el Estado o también de su posición social, ardientes defensores de una política ultra y pertenecían además a la liga monárquica secreta de los *Chevaliers de la foi* en calidad de miembros activos.

No faltaba, por tanto, razón a los liberales cuando designaban al grupo de personas relacionadas con la congregación, a las que estaban encomendadas estas obras, como dirigentes de una potencia secreta que quería procurarse el gobierno y la administración. «Su error, por cierto excusable, estaba en que atribuían a la congregación la función de un órgano común a todos estos empeños políticos y religiosos, mientras que en realidad era una de aquellas instituciones distintas con toda claridad, cuya indis-

3. Cf. infra, p. 389.

cutible simultaneidad se explica suficientemente por el hecho de haberse hallado a su cabeza las mismas personalidades animadas por el mismo ideal y por los mismos principios» [4].

Todavía hay que añadir que la congregación, ni siquiera a nivel puramente religioso, poseía en modo alguno el monopolio de la inspiración. No tenía nada que ver con la *Société des bonnes lettres* ni con la *Bibliothèque catholique* de inspiración galicana. Las congregaciones fundadas en Burdeos por Chaminade, con sus diferentes grupos para jóvenes, adultos y mujeres respectivamente, eran independientes de ella. Lo mismo se puede decir de la congregación de Lyón, que al fin de la revolución fue fundada por iniciativa de seglares locales y estaba en relación con grupos saboyanos y piamonteses, como también con los *Chevaliers de la foi.* Esta congregación, no obstante el velo de misterio en que se envolvía, bajo la dirección del comerciante Coste, al que por su ardiente celo fue designado como el «primer cristiano de la diócesis», era muy activa y el año 1818 fundó varias congregaciones filiales autónomas, que ejercieron diferentes actividades en el sector de las obras de caridad. Este grupo de Lyón, en colaboración con una muchacha piadosa, Pauline Jaricot, tuvo sobre todo importante participación en la fundación de la *Société pour la Propagation de la foi* [5].

De todos modos, muchas de estas obras de seglares, aun sin ser creaciones de la congregación de París, no por eso dejaban de estar muy influenciadas por ella, por lo menos hasta el año 1826, en el que murió Mathieu de Montmorency, la figura más destacada de la primera generación de la congregación. Después de su muerte, que coincidió con la gran ofensiva de Montlosier y de los liberales contra la congregación, una nueva generación asumió la dirección de estas sociedades y, al lado de los congregantes, introdujeron un nuevo espíritu Berryer, Bailly o los adeptos de Lamennais, Gerbet y Salinis. Tenían menor influjo en las autoridades —cosa que, por lo demás, explica la rápida decadencia de todas aquellas sociedades que vivían del apoyo oficial— y se aplicaron más a influir directamente en la formación de la opinión. Fueron sobre todo ellas las que dieron origen a la *Association pour la défense de la religion catholique,* la primera de las sociedades para la defensa católica contra las maquinaciones anticlericales. Fundada en junio de 1828 a raíz de la formación del ministerio Martignac, procuró la erección de secciones en toda Francia y fundó la revista «Le Correspondant» [6] como órgano de esta acción.

4. G. DE BERTIER, l.c., 406.

5 Cf. A. LESTIA, l.c. y G. GORRÉE, *P. Jaricot, une laïque engagée,* París 1962. El sacerdote Jaricot y su hermana Paulina habían fundado una asociación para ayudar a las misiones de América. El principio de la ayuda a las misiones del mundo entero quedó fijado en una reunión de la congregación de Lyón de 3 de mayo de 1822; la obra se extendió a París y a toda Francia con la ayuda de los *Chevaliers de la foi.*

Las publicaciones católicas en Francia

Varias de las sociedades acabadas de citar se propusieron la misión de propagar buenos libros, ya que los católicos habían visto con claridad la gran importancia de la prensa al efecto de ganar la opinión pública para la causa de la Iglesia. Tras la desaparición de la censura napoleónica, las editoriales católicas desplegaron considerable actividad. Cada vez son más numerosas las reediciones de obras apologéticas del siglo XVIII y las publicaciones de nuevas apologías de la Iglesia católica, como también del régimen monárquico, aunque, por lo demás, el aspecto de la cantidad preponderó sobre el de la calidad. Además de Lamennais, del que se tratará más adelante, hubo sobre todo cuatro personalidades a las que se debió, a lo largo de unos quince años, que irradiara de París a toda Europa una ideología político-religiosa basada en la asociación del catolicismo con la autoridad monárquica. Esta ideología debía ahora remplazar a la racionalista y liberal, propagada por la Francia de las dos generaciones precedentes. Resulta indicativo de la situación intelectual en Francia, al término de la crisis revolucionaria, el hecho de que estas cuatro personalidades fueran seglares y que tres fueran incluso extranjeros.

El conde *Louis de Bonald* (1754-1840) compuso durante todo el período de la restauración sus publicaciones, poco leídas, pero frecuentemente citadas, contra la filosofía individualista y crítica

6. Véase p. 443s y nota 8.

del siglo XVIII, en las cuales trató infatigablemente y con una lógica imperturbable aquellos temas que durante medio siglo serían el punto de partida y de referencia del tradicionalismo político y social por un lado y del filosófico y religioso por otro.

El saboyano Joseph de Maistre (1754-1821), escritor de pluma brillante y aguda, que, habiendo sido antiguo alumno de los jesuitas, fue para la Compañía de Jesús —naturalmente habida cuenta de circunstancias muy diferentes— casi lo que había sido Pascal para Port-Royal (Thibaudet), y aunque se apagó mucho más temprano, dio más sensación de modernidad: Una vez que, basándose en los excesos revolucionarios, había deducido la necesidad del absolutismo monárquico y de la teocracia, se constituyó en propugnador de la infalibilidad pontificia y —en sus *Soirées de Saint Pétersbourg*— en «teólogo seglar de la Providencia» (Brunetière).

El suizo Karl Ludwig von Haller (1768-1854), adversario de Rousseau y defensor del principio de autoridad, extendiendo sus ideas al terreno de la religión, acabó por abandonar el protestantismo. Su *Lettre à sa famille pour lui déclarer son retour à l'Église catholique* (1821), con más de 50 reediciones, se publicó en París, donde vivió de 1824 a 1831 y con sus escritos y contactos personales ejerció considerable influjo sobre la restauración católica en el mundo intelectual.

Finalmente, el danés Nikolaus de Eckstein (1790-1861), que en 1809 se había convertido al catolicismo y desde 1816 residía en Francia. Fue un autor fecundo, con frecuencia confuso, pero también original, que debía muchísimo a sus maestros alemanes Schlegel y sobre todo Görres e incluso contribuyó a su propagación en Francia. Quería reunir en una vasta síntesis todo lo que en la investigación contemporánea afectaba al dogma y parecía respaldar la fe: los resultados a que habían llegado Brognart y Cuvier o Humboldt en geología y etnología, así como los de la filología, de la jurisprudencia, del orientalismo y de la prehistoria. Como propugnador de la tradición en sentido de la escuela histórica alemana, aunque con más apertura que ésta a las libertades políticas, preparó también en cierto sentido el brote del liberalismo católico. Este publicista, demasiado olvidado hoy día, formó durante algunos años juntamente con Lamennais «un

centro para algunos cristianos jóvenes que veían la obra de los nuevos tiempos en la ciencia y en la política» (L. de Carné); el año 1826, a fin de poder propagar mejor sus ideas y a imitación de «Der Katholik» maguntino, fundó la revista mensual «Le Catholique», que mereció los mayores elogios de Görres.

Los polemistas católicos no querían únicamente servir con libros y folletos a la causa común del trono y del altar. Lamennais, después de haber acariciado desde 1814 la idea de fundar una revista para la defensa de los intereses católicos, tuvo gran empeño en colaborar regularmente en periódicos políticos, a los que él consideraba «no sólo como una tribuna, sino incluso como un púlpito». Así lo hallamos como colaborador del «Conservateur» de Chateaubriand, luego del «Défenseur» de Genoude y Bonald, hasta que finalmente publicó en el «Drapeau blanc», cuyo director fue por breve tiempo, elocuentes alegatos contra la política de concesiones a un Estado secular, como el que había surgido de la revolución[7]. Si bien hubo muchos católicos que se dedicaron al periodismo, sin embargo, pocos de ellos poseían el talento de Lamennais y entre los numerosos periódicos católicos fundados en la restauración, la mayoría resultaron sumamente desvaídos, comenzando por el más propagado de todos, «L'ami de la religion et de la foi», dirigido por Michel Picot, hombre lleno de celo, sí, pero de muy pocos alcances.

El catolicismo, aparte del apoyo que recibió de los pensadores y de algunos periodistas durante la restauración, pudo contar también con los poetas, que siguieron el camino marcado 20 años antes por Chateaubriand. Lamartine, que bajo el influjo de Lamennais, como también por experiencias personales, había vuelto a la fe y a la forma de vida de su juventud, mostró en las *Méditations* —verdadero acontecimiento literario de 1820— que la religión ilumina, y de qué manera ilumina, los problemas del destino humano. Pese a ciertas nebulosidades en su pensamiento, durante los diez años siguientes propagó con sus escritos una cierta atmósfera favorable a la fe cristiana.

En el círculo de Nodier, los jefes de fila de la nueva escuela

7. Sus artículos fueron reimpresos en *Premiers mélanges*, París 1819, y *Nouveaux mélanges* (1826). Sobre Lamennais periodista, v. C. MARÉCHAL, *La dispute de l'Essai* 81-195, y *Lamennais au «Drapeau blanc»*.

romántica, sobre todo el joven Victor Hugo, celebraron las bellezas de la Biblia, de las catedrales góticas y de la liturgia católica. La situación, con todo, no era precisamente tan halagüeña como pudiera parecer a primera vista, y en el caso de los románticos franceses difícilmente se puede hablar de cultura católica en la misma medida que en el de Görres o Manzoni. Pocos años bastaron para que se pusiera al descubierto el carácter superficial de un «cristianismo elástico» (Viatte), en el que el ansia de unión con la naturaleza o la nostalgia del pasado medieval prepondera-ban sobre un asentimiento razonable a una fe claramente definida. Por lo demás, los románticos, una vez que ciertas circunstancias los habían ligado pasajeramente con las extremas derechas, comenzaron bajo Carlos X a desprenderse de esta unión antinatural y volvieron los ojos a los adversarios del orden establecido, a la nueva generación liberal, cuyo anticlericalismo e incluso librepensamiento se apropiaron con frecuencia.

La entrada en escena de Lamennais

En páginas precedentes se ha hablado repetidas veces de la actividad de Lamennais, que en el transcurso de los últimos años de la restauración dominó cada vez más el movimiento católico en Francia y también en otros países, sobre todo los Países Bajos e Italia, y en cierto modo influyó en los orígenes de la mayor parte de las corrientes intelectuales en el catolicismo del siglo XIX.

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) había vuelto a la fe en 1804 y se había decidido a trabajar en adelante al servicio de la Iglesia. Leyó mucho, sobre todo la Biblia, Bossuet, Malebranche y Bonald. Juntamente con su hermano Jean-Marie había compuesto, con interrupciones de largos períodos de depresión nerviosa, una obra contra el racionalismo y otra contra la política eclesiástica de Napoleón. Tras largas vacilaciones, finalmente en 1815 cedió a las insinuaciones de sus directores espirituales y recibió la ordenación sacerdotal[8]. Acto seguido, aparte de su colaboración en periódicos ultralegitimistas con la intención de lograr

8. Cf P. DUDON, *La vocation ecclésiastique de Lamennais*, en «Le recrutement sacerdotal» 1 (Reims 1912).

un apoyo eficaz para la religión y libertad de la Iglesia católica, se aplicó a la composición de una gran obra apologética, *Essai sur l'indifférence en matière de religion.* En esta obra no combatía tanto la negativa de los individuos a interesarse por cuestiones religiosas, como la actitud de los gobiernos, que se negaban a tomar abiertamente partido por la única verdadera religión.

El primer tomo, publicado en diciembre de 1817, revela un íntimo conocimiento de la mentalidad de su tiempo. Estaba compuesto en un estilo de emoción concentrada, que hoy podrá parecer hinchado, pero que respondía perfectamente al gusto de los lectores del *Génie du christianisme,* y gozó en lo sucesivo de un éxito gigantesco, no obstante la reserva de la prensa, tanto de derechas como también de izquierdas. «Este libro podría resucitar a un muerto», opinó Frayssinous. De la noche a la mañana el joven sacerdote desconocido había alcanzado el primer rango entre las celebridades literarias, mientras que en realidad, desde la muerte de Massillon (1742) «ningún otro clérigo había alcanzado en Francia el renombre de escritor o de personalidad destacada» (Lacordaire). Pudo ver también cómo, debido a su influjo, varios jefes de fila de la reciente literatura romántica volvían a acercarse a la Iglesia. Los siguientes volúmenes, publicados entre 1820 y 1823, redactados en un estilo algo más sobrio, desorientaron al gran público y desagradaron a los teólogos. Sin embargo, lograron entusiasmar a cierto número de jóvenes sacerdotes que, a causa de su deficiente formación filosófica en los seminarios, estaban desarmados frente a aquellos razonamientos de una lógica aparentemente implacable y creían haber hallado en Lamennais al hombre del futuro, que podía animar la restauración religiosa con una adaptación al espíritu del tiempo.

Pero en la misma medida aplaudían también al ardiente polemista que en la prensa dirigía violentos ataques contra la inercia de un gobierno, cuya política, sobre todo en asuntos escolares, no estaba orientada de forma suficientemente cristiana, como también contra la dócil sumisión, de inspiración galicana, a la autoridad civil, con que se impedía a los obispos proceder eficazmente contra esta *traición.* Lo que colmó la medida fue la célebre *Lettre au grand-maître* (22 de agosto de 1823), en la que Lamennais reprochaba a Frayssinous cubrir con su autoridad el

ateísmo práctico de los colegios regios [9]. Con esto se ganó Lamennais una primera amonestación episcopal y fue excluido del «Drapeau blanc». Pero dos de sus primeros admiradores, los sacerdotes Gerbet y Salinis, capellanes de la juventud estudiosa [10], decidieron en enero de 1824 fundar, a imitación de los modelos alemanes e italianos, una revista independiente para la propagación de las ideas de su maestro y con su ayuda, que en lugar de entrar en discusiones políticas trataría cuestiones religiosas, filosóficas y literarias con un enfoque moderno; así surgió el «Mémorial catholique» [11]. La revista, que halló gran eco incluso en círculos liberales, sorprendió no sólo por una «fuerza juvenil y un ardoroso celo de lograr conversiones» (Sainte-Beuve), sino también por la amplitud y variedad de las cuestiones abordadas, mucho más dilatadas que la restante prensa de la época [12], como también por el creciente empeño en dar a conocer las más importantes obras extranjeras. Tenía, sin embargo, el inconveniente de introducir en la literatura eclesiástica un elemento combativo, provocador y a veces poco tolerante, característico a la escuela de Lamennais y, a partir de ella, de una buena parte de los publicistas franceses del siglo XIX.

Así se endureció la oposición contra Lamennais y contra los jóvenes reformadores del apostolado, agrupados en torno a él. Los obispos estaban indignados por la desenvoltura con que aquellos «jacobinos religiosos» (Frayssinous) trataban a la autoridad jerárquica en sus ataques contra el galicanismo. Los sulpicianos se veían heridos en su sentido de la medida y de la tradición, y los jesuitas no estaban en modo alguno convencidos de que Lamennais fuera el mayor pensador que había producido el clero francés desde Bossuet; temían, sin embargo, que su desmesura pudiera desencadenar una reacción de los liberales, cuyas primeras víctimas serían ellos. Finalmente, los clérigos no podían

9. Cf. C. MARÉCHAL, *Lamennais au «Drapeau blanc»* 160-285; M.R. HENRION, *Vie de Mgr Frayssinous*, II, París 1844, 425ss; A. GARNIER, *Frayssinous et la jeunesse*, París 1932.

10. Siendo capellanes del colegio Henri IV habían creado con el nombre de *Conférences* un nuevo género de círculos de estudios, en los que se formó toda una serie de hombres para el movimiento católico de mediados del siglo: E. d'Alzon, los hermanos Boré, L. Dulac, E. de Casalès, L. de Carné, etc

11. C. DE LADOUE, *Gerbert* II, 74-81, y sobre todo J.R. DERRÉ, l.c. 169-225.

12. El «Catholique», más sólido, de Eckstein sólo apareció dos años después.

menos de preocuparse con pánico por las ventajas que la Iglesia reportaba de la protección del poder civil, por lo cual condenaban la severa crítica de la nueva escuela contra su actitud. Estos reproches se agudizaron todavía más cuando Lamennais publicó su nueva obra *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-26), que levantó gran polvareda. En ella criticaba Lamennais el galicanismo más violentamente que nunca y recomendaba a la Iglesia desentenderse abiertamente de la soberanía de los Borbones.

Ahora bien, las formulaciones exageradas sedujeron especialmente a la juventud que, por lo demás, como suele suceder con frecuencia, en vista de una situación aparentemente próspera, estaba expuesta en mayor grado a los peligros. Con el efecto electrizante de sus escritos, con el carácter profético de sus intuiciones geniales y con el encanto fascinante de su persona [13] logró Lamennais reunir en torno a sí una élite entusiasta de clérigos y seglares, entre los que se hallaban la mayoría de las cabezas dirigentes del catolicismo francés de las décadas siguientes [14] (aunque más de uno de ellos, como, por ejemplo, Guéranger, trató más tarde de hacer olvidar a la posteridad aquellos contactos de juventud) [15]. Aquel sacerdote pequeño y enfermizo, animado por la benévola acogida que León XII dispensó al apologeta y defensor de las doctrinas ultramontanas, con ocasión de su viaje a Italia el año 1824 [16], se constituyó en guía de la nueva generación, y su influjo acabó por ser tan grande que Duine pudo hablar de dictadura espiritual sobre la Iglesia de Francia.

Una de las razones de este enorme influjo fue que Lamennais, no obstante la gran importancia que daba a la actividad intelectual, en no menor grado se preocupaba por la *Acción Católica* — la denominación proviene de él —, es decir, por la realización

13. Especialmente evocadores en este sentido son los *Souvenirs de jeunesse* de CHARLES SAINTE-FOI (= Élie Jourdain), París 1911, y el *Journal* de MAURICE DE GUÉRIN, París 1862.

14. Sin embargo, no todos. Así Lacordaire se mantuvo largo tiempo reservado, y Dupanloup, que estaba muy ligado al círculo sulpiciano, tuvo siempre sentimientos hostiles para con él.

15. Cf. E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais*, París 1933.

16. Sobre la cuestión de si realmente quería crearlo cardenal, v. L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, París 1966, 135-136, y COLAPIETRA 326-329.

práctica de su nueva filosofía cristiana y de la corriente religiosa que la animaba. Quería inducir a sus conmilitones a una reforma perfecta de la sociedad católica [17] y de la acción de la Iglesia en el mundo, incitándolos a resolver todos los problemas de la vida social, no con una respetuosa neutralidad frente a todas las opiniones, sino desde la perspectiva de la doctrina divina revelada. Desde esta perspectiva hay que enfocar el interés apasionado que tenía por la cuestión de la libertad de la educación católica y que, a consecuencia de las leyes de 1828 vino a ser todavía más vivo, como también el desarrollo de sus ideas políticas que, a este ultra de otrora, lo convirtió en adalid del liberalismo católico, constantemente con la misma orientación hacia la reconquista de la sociedad para el catolicismo [18].

Comienzos de la Acción Católica en Italia

También en Italia la restauración católica, como en los demás países de Europa occidental, fue no sólo un empeño político, sino también, en no menor grado, una manifestación de vitalidad religiosa, en la que los seglares desempeñaron un papel importante. Es verdad que en la península italiana no había nada que fuera comparable con la dinámica de los círculos religiosos de Renania o de Baviera, o con las iniciativas del grupo animado por Lamennais; pero también hubo allí, sobre todo en el norte, cierto número de sacerdotes y de seglares que consagraron todas sus energías al servicio de la restauración religiosa. Entre los sacerdotes, sobre todo en Saboya, los unos, como el futuro obispo J.M. Favre o también Mermier, se aplicaron a las misiones populares siguiendo el ejemplo de Francia. Otros, como B. Rubino, fundador de los oblatos de san Luis Gonzaga, y algo más tarde F. Aporti, se consagraron al apostolado de la juventud, o se aplicaron, como el incomparable Giuseppe Cottolengo [19], a

17. Ya en 1822 había hablado en «Drapeau blanc» de la infeliz situación de los trabajadores en la nueva sociedad liberal, con lo cual había marcado el primer hito del catolicismo social en Francia. Cf. DUROSELLE 36-40.

18. Cf. cap. XVI.

19. Sobre Cottolengo (1786-1842), cf. A. SCHEIWILLER, *G. Cottolengo*, Friburgo de Brisgovia 1937; *Il Cottolengo. L'uomo, l'opera, lo spirito*, Turín ²1950.

aliviar la miseria de los pobres. Otros trataron de influenciar el modo de pensar de los círculos instruidos y de combatir contra la mentalidad dominante a fines del siglo XVIII: contra las ideas filosóficas difícilmente compatibles con el espiritualismo cristiano; contra la ilustración que iba a remolque de los enciclopedistas, y de vez en cuando se unía extrañamente a tendencias rigoristas en la moral; finalmente contra el regalismo y contra la oposición dominante con respecto a las prerrogativas pontificias. Entre estos últimos se destacaron tres nombres hacia 1820: Ventura en Nápoles, Rosmini en Lombardía y Lanteri en el Piamonte. De los dos primeros volveremos a hablar más adelante.

Pio Brunone Lanteri (1759-1830), al que las circunstancias obligaron con frecuencia a actuar en secreto o anónimamente, es el menos conocido, y sólo recientemente han reconocido los historiadores la importancia del papel que desempeñó durante medio siglo —entre otras cosas como testigo de la continuidad de la labor sacerdotal tantas veces perdida de vista— por encima del «diluvio» (según Consalvi) provocado por la revolución francesa. Como hombre de doctrina dedicó una porción de sus haberes a la difusión de pequeños escritos, compuestos en parte por él mismo, con el fin de refutar los errores de la época. Pero al mismo tiempo era también un organizador que trató de dar la mayor eficacia posible a su acción creando asociaciones estables [20] o dando nueva vida a sociedades ya existentes.

A él se debió, sobre todo, el que en 1817 recobrara vida totalmente renovada la *Amicizia cattolica*, asociación fundada unos 40 años antes por el ex-jesuita Diesbach para la difusión de buenos libros. En adelante fue dirigida exclusivamente por seglares, pertenecientes sin excepción a la nobleza y no proponía como principal objetivo la santificación personal de sus miembros, sino una acción de masas a realizar sobre todo mediante la prensa. En su *forma mentis* tomó como modelo la organización de las logias masónicas. Su principal promotor fue el marqués Cesare d'Azeglio, que tuvo el mérito de haber introducido el año 1824

20. Fue iniciador de los *Oblati di Maria Vergine*, cuya aprobación por León XII obtuvo el año 1826, contra la oposición de su arzobispo, así como del *Convitto ecclesiastico* de Turín, creado en 1817 por su discípulo Guala y del que más tarde saldrían G. Cafasso y Juan Bosco.

en Piamonte la obra francesa de la Propagación de la Fe y de haber fundado así el primer centro de labor misionera de seglares fuera de Francia [21]. Varias asociaciones afines a la *Amicizia* de Turín fueron fundadas o bien bajo el influjo directo de ésta (en Roma y Novara), o bien a imitación de sus principios y métodos [22]. Entre estas últimas ocupa un puesto especial la *Società degli amici*, fundada por Rosmini en Rovereto el año 1819, con sus diversas filiales en Venecia y en Lombardía. Su actitud era menos meticulosamente conservadora y, gracias a su fundador, de sentimientos predominantemente italianos. Por otra parte, sin embargo, sus objetivos eran de gran envergadura: como comunidad de múltiples estratos quería consagrarse, entre otras cosas, a la actividad caritativa y a profundizar en la cultura católica.

Las *Amicizie* concentraban sus esfuerzos en general en la lucha contra el liberalismo y propagaban a este objeto pequeños escritos, fácilmente accesibles al gran público, que por lo demás no se restringían a la polémica político-religiosa o a subrayar la utilidad social de la religión. Fomentaban al mismo tiempo los anhelos espirituales y teológicos suscitados por la Compañía de Jesús: el culto del Sagrado Corazón de Jesús y de la Virgen María, la comunión frecuente, una moral menos rigorista y la creencia en la infalibilidad del papa.

Tras los desórdenes de 1820-21 cobró nueva forma la acción de la prensa católica mediante la fundación de publicaciones periódicas destinadas a la defensa de los principios católicos y monárquicos. La primera, la «Enciclopedia ecclesiastica e morale», fue fundada en 1821 en Nápoles por la colaboración de un religioso, Ventura, y de un seglar, el príncipe de Canosa. Su objetivo era oponer a las maquinaciones liberales, contra las que eran impotentes las medidas policíacas, un baluarte ideológico sobre base religiosa. El año siguiente realizó Cesare d'Azeglio un proyecto concebido ya hacía tiempo, fundando en Turín el «Amico d'Italia», mientras que Baraldi fundaba en Módena las «Memorie di religione, di morale e di letteratura». En 1825 aparecieron análogas publicaciones [23]: en Roma el «Giornale ecclesiastico», fuertemente influenciado por Ventura, y en Florencia el «Giornale degli apologisti della religione cattolica».

En aquella sazón comenzó a decaer el celo de los comienzos, debido a los resultados mediocres de los esfuerzos realizados; faltaba un verdadero talento periodístico, con lo cual se restringía también la fuerza de irradiación. Todos estos periódicos, que contraponían infatigablemente el principio de autoridad a la anarquía intelectual y social, se inspiraban, aunque con notables diferencias, en la ideología contrarrevolucionaria desarrollada simultáneamente en París y en Viena. Contrariamente a muchos conservadores, que perseguían ante todo una restauración política y social, para cuya realización querían servirse de la Iglesia, los dirigentes de esta prensa católica italiana estaban más o menos firmemente convencidos de que la Iglesia era la única e imprescindible garantía del orden social y de que la revolución política de 1789 no era sino la consecuencia lógica de la revolución religiosa del siglo XVI, por lo cual había que procurar ante todo una restauración religiosa integral; con la ayuda de esta restauración había que volver, por encima de las desviaciones del galicanismo del antiguo régimen, al cristianismo medieval, en el que la Iglesia, encarnada en el papa, dictara sus deberes al Estado.

Tales ideas, que hasta algunos miembros de la curia romana tenían por excesivas o por lo menos nada recomendables en las circunstancias del momento, difícilmente podían agradar a los gobiernos regalistas de la Italia de entonces, y efectivamente aquellas publicaciones fueron suprimidas una tras otra. El entusiasmo con que fue acogida en aquellos círculos la compaña de Lamennais en favor de la teocracia y del ultramontanismo, era desde luego comprensible. A este propósito se ha hablado frecuentemente de una cierta influencia, aunque en ello se trataba más bien de coincidencia de diferentes modos de pensar. Con gran frecuencia se hallaban en los periódicos católicos alusiones elogiosas a Lamennais. Sus obras fueron traducidas reiteradamente; los contactos epistolares con los principales representantes del movimiento católico, sobre todo con el grupo piamontés, fueron

21. Cf. C. BONA, *La rinascita missionaria in Italia. Dalle «Amicizie» all'Opera per la propagazione della fede*, Turín 1964.

22. Su influjo se extendió hasta Francia e incluso hasta los Países Bajos. Cf. C. BONA, *Le «Amicizie»* 357-361.

23. Sobre los matices que distinguen a las «Memorie» (Módena) del «Giornale ecclesiastico», que quería interesar sobre todo al pueblo cristiano, v. COLAPIETRA 238-242.

cada vez más frecuentes y se reforzaron todavía más con ocasión de su viaje a Italia, el año 1824. Sin embargo, no era a Lamennais a quien debían sus convicciones; en el escritor francés habían reconocido simplemente un portavoz especialmente brillante. Así no era de extrañar que su auditorio italiano, contrariamente al belga, disminuyera a partir del momento en que Lamennais comenzó (desde 1825) a desarrollar y propagar la separación de la Iglesia y de la monarquía, y que, tras la publicación de *Progrès de la révolution* el año 1829, en muchos casos se desarrollara incluso una auténtica hostilidad, por cierto con excepciones, siendo la más digna de notarse la de Ventura.

Esta evolución de la actitud frente a Lamennais es característica del movimiento católico italiano, y sobre todo piamontés, en la época de la restauración. Faltaba una cierta apertura cultural — es típica su franca oposición al romanticismo — y sobre todo aquella sagacidad para percibir los nuevos problemas políticos y religiosos que confirió al movimiento francés de Lamennais su dinámica de conquista. Sus gestiones quedaron restringidas en una concepción muy extrínseca de la acción de la Iglesia, que daba más importancia a la cristianización de las instituciones que a la formación de la conciencia. Aquí nos hallamos — y esto justifica el significado que se atribuye a este movimiento, no obstante su escaso resultado inmediato — en los orígenes de la corriente intransigente, cuyo papel en la vida católica italiana de la segunda mitad del siglo fue cada vez más importante.

Sin embargo, no todas las fuerzas católicas se orientaban en esta dirección conservadora. El mismo Rosmini se distanció ya de ella, no obstante sus relaciones con el movimiento de restauración y a pesar de sus simpatías por Haller y por el tradicionalismo político alemán, como se echó de ver tanto en el plano cultural, con su empeño por remozar la filosofía cristiana tradicional, como en el plano político, con sus aspiraciones nacionales. Por otro lado, también en el movimiento romántico, que, contrariamente a Francia y sobre todo a Alemania, en Italia se halló en mucho más marcada continuidad con la ilustración del siglo XVIII, hubo cristianos convencidos.

La figura más destacada en esta línea fue Alejandro Manzoni (1785-1873), mucho más que Gioberti, que a pesar de su influjo en los católicos de orientación liberal, se mantuvo en los límites entre el deísmo y el escepticismo. Manzoni, a través de las tendencias morales tomadas de círculos jansenistas y calvinistas, había llegado al catolicismo desde el enciclopedismo revolucionario. Con sus ideas religiosas dio pie a diversas controversias [24], aunque no se puede dudar de la seriedad de su fe al final de la lenta evolución que siguió a su conversión (París 1810). Su *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819) constantemente reeditadas, en las que rectifica al protestante Sigismondi, quien cargaba a cuenta del catolicismo la decadencia política de los italianos, constituyeron el primer manifiesto digno de mención de un patriotismo cultural en Italia, que se adhirió abiertamente a la tradición católica. Los temas ético-religiosos esbozados en este escrito fueron reasumidos algunos años después (1826-27) en la célebre novela *I promessi sposi*, con la que la Italia del siglo XIX tuvo una obra maestra literaria de muy otra profundidad que el *Génie du christianisme* de Chateaubriand. Si bien el pensamiento de Manzoni en aquel momento no puede llamarse liberal en sentido propio, por lo menos, como ha destacado R. Amerio, implicaba consecuencias liberales que hacían de Manzoni uno de los más importantes promotores del liberalismo católico en la Italia del segundo tercio del siglo. Así, en un contexto que se mantenía reaccionario en lo esencial, quedaron depositados gérmenes de una renovación de la mentalidad católica, que acusaban mayor apertura a los valores modernos.

XV. La compleja vivificación de las ciencias eclesiásticas

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Exposiciones generales:* HOCEDEZ I (con bibliografía), GRABMANN 218ss (bibliografía 337ss); B. MAGNINO, *Romanticismo e cristianesimo*, 3 vols., Brescia 1962-63. Además, HURTER, *Nomenclator*, v-1, Innsbruck 1912.

24. Cf G. BUSNELLI, *La conversione di A. Manzoni*, Roma 1913; G. SALVADORI, *Libertà e servitù nel pensiero giansenista e in A. Manzoni*, Brescia 1932; F. RUFFINI, *La vita religiosa di A. Manzoni*, Bari 1931; P. FOSSI, *La conversione di A. Manzoni*, Bari 1933.

1. *Alemania:* General: K. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie,* Munich ²1889; D. GLA, *Repertorium der kath.-theol. Literatur in Deutschland, Österreich un der Schweiz,* I, Paderborn 1895-1904; GOYAU I, 161-391, II, 2-111; SCHNABEL IV, 62-97, 164ss; SCHEFFCZYK 1-233; PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik,* Munich 1925; A. REATZ, *Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jh.,* Maguncia 1917; J. DIEBOLT, *La théologie morale catholique en Allemagne 1750-1850,* Estrasburgo 1926; A. ANWANDER, *Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik,* Salzburgo 1932.

Facultades teológicas: M. BRAUBACH, *Die katholischen Universitäten Deutschlands und die französische Revolution,* HJ 49 (1929) 263-303; H. SCHRÖRS, *Geschichte der kath. theol. Fakultät zu Bonn 1818-31,* Colonia 1922; M. HUBER, *Ludwig I. von Bayern und die Universität in München,* Würzburgo 1939; H. WITETSCHEK, HJ 86 (1966) 107-137 (sobre Munich); S. MERKLE - A. BIGELMAIR y otros, *Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg,* Berlín 1932; F. HAASE, *Die schrifstellerische Tätigkeit der Breslauer theologischen Fakultäten 1811-1911,* Breslau 1911; A. WAPPLER, *Geschichte der theologischen Falcultät zu Wien,* Viena 1884. Sobre Tubinga, v. luego.

Particularidades: L. LENHART, *Die erste Mainzer Theologenschule 1805-30,* Maguncia 1956; A.F. LUDWIG. *Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration,* 2 vols., Paderborn 1904-06; L. SCHEFFCZYK, *L.F. zu Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neueorientierung im Zeitalter der Romantik,* Munich 1952; P. BRACHIN, *Le cercle de Munster et la pensée religieuse de F.L. Stolberg,* París 1952; L. WIRZ, *Fr. Schlegels philosophische Entwicklung,* Bonn 1939; J. ANSTETT, *La pensée religieuse de Fr. Schlegel,* París 1941; J.R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J.M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet,* Stuttgart 1952; A. DYROFF, *C.J. Windischmann und sein Kreis,* Colonia 1916: A. SONNENSCHEIN, *Görres, Windischmann und Deutinger als christliche Philosophen,* Bonn 1937; E. SUSINI, *F. Baader et le romantisme mystique,* 2 vols., París 1942; St. LÖSCH, *Prof. A. Gengler. Die Beziehungen der Bamberger Theologen zu I. Döllinger und J.A. Möhler,* Würzburgo 1963.

Hermes: K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie. G. Hermes - M.J. Scheeben,* Augsburgo 1926; K. THIMM, *Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus,* Munich 1939 (bibliografía); más bibliografía en R. SCHLUND, LThK V, 258-260. Sobre el comienzo de la disputa v. H. SCHRÖRS, l.c., 69-91, 166-190, 371-379.

Escuela de Tubinga: J. ZELLER, *Die Errichtung der kath. theol. Fakultät in Tubingen 1817,* ThQ 108 (1927) 77-158; ST. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübinger Theologischen Schule, 1819-31,* Rottenburg 1938; P. SCHANZ, ThQ 80 (1898) 1-49; E. VERMEIL, *J.A. Möhler et l'école catholique de Tubingue, 1815-40,* París 1913; P. CHAILLET, RSPhTh 26 (1937) 483-498, 713-726; J.R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J.A. Möhlers und der katholischen Tübinger Schule,* Maguncia 1942; id., *Die katholische Tübinger Schule,* Friburgo 1964; además B. DUPUY, RSPhTh 50 (1966) 311; H.J. BROSCH, *Das Übernatürliche in der kath. Tubinger Schule,* Essen 1962; F.W. KANTZENBUCH, ZRGG 15 (1963) 55-86; A. HAGEN, *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus,* I-II, Stutgart 1948-50. Sobre Drey: Panorámica y bibliografía en J.R. GEISELMANN, LThK III, 574. Sobre Hirscher: Obras y bibliografía en F.X. ARNOLD, LThK V, 383-384; además J. RIEF, *Reich Gottes und Gesellschaft nach J.S. Drey und J.B. Hirscher,* Paderborn 1965; E. KELLER, *J.B. Hirscher,* Graz 1969. Sobre Möhler: bibliografía más antigua en ST. LÖSCH, *J.A. Möhler,* I, Munich 1928, XXIIss, y más reciente en J.R. GEISELMANN, LThK VII 521-522.

2. *Francia: Exposiciones de conjunto:* A. BAUDRILLART, *Le renouvellement intellectuel du clergé en France au XIXe siècle. Les hommes, les institutions,* París 1903; DThC VI, 695-712; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe s.,* París 1955, 11-98; J.A. AT, *Les apologistes français au XIXe s.,* París 1909; N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus,* Munich 1962.

Monografías: P. POUPARD, *L'abbé L. Bautain,* París 1961; S. MERKLE, *Die Anfänge französische Laientheologie im 19. Jh.,* en *Festschr. K. Muth,* Munich 1927, 325-357. Sobre Eckstein, Bonald y de Maistre, v. p. 375 Sobre Lamennais, v. p. 375, en part. MARÉCHAL (en contra FOUCHER, l.c., 31-50), VERUCCI y LE GUILLOU.

Escuela de La Chesnaie: CH. SANTE-FOI (= É. JOURDAIN), *Souvenirs de jeunesse,* pub. por C. LATREILLE, París 1911, 37-134; A. ROUSSEL, *Lamennais à la Chênaie,* París 1909; J.R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique,* París 1962, 278-305; A. DARGIS, *La Congrégation de Saint-Pierre* (tesis mecanografiada), Lovaina 1971. Sobre Gerbet: ibid., 248-266, 346-383; LThK IV, 711 (bibliografía).

3. *Italia: Establecimientos de enseñanza:* A. GEMELLI - S. VISMARA, *La riforma degli studi universitari degli Stati pontifici,* Milán 1933; *L'Università Gregoriana nel I° secolo della restituzione,* Roma 1924.

Influjo de Lamennais: Cf. p. 376.
Comienzos del neotomismo: A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia, ori-*

gini e prime vicende, Milán 1923; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo,* Milán 1940; C. FABRO, ECatt XI, 135-140; G.F. ROSSI, *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo,* Piacenza 1959; A. FERMI, *Origine del tomismo piacentino,* Piacenza 1959.

Ventura: Cf. supra p. 376.

Rosmimi: Obras: *Edizione nazionale,* pub. por E. CASTELLI, Roma 1934ss. Bibliografía más antigua, ibidem, vol. I; más reciente en LThK IX, 55. Véase también C. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana,* 2 vols., Milán 1967; (G. PAGANI), *Vita di A. Rosmini,* nuevamente publicada por G. ROSSI, 2 vols., Rovereto 1959; *A. Rosmini nel 1° centenario della morte,* pub. por C. RIVA, Florencia 1958; *Atti del Congresso Internazionale di filosofia A. Rosmini,* Florencia 1957; A. GAMBARO, *A. Rosmini nella cultura del suo tempo,* «Rivista Rosminiana» 49 (1955) 162-196; F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini,* Bolonia 1966; G. FERRARESE, *Ricerche sulle reflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-1928,* Milán 1967; D. MANCINI, *Il giovane Rosmini,* I, Urbino 1963. Véase también p. 512ss.

El siglo XVIII, no obstante las fecundas renovaciones en el campo de la exégesis, de la historia de la Iglesia y del apostolado, en conjunto fue un período poco brillante para la teología; el siglo siguiente comenzaría en circunstancias todavía más lamentables. El pensamiento católico, a pesar de una abundante literatura apologética, carecía de fuerza y cohesión: en Italia y en España estuvo absorbido por una estéril polémica, y en su mediocridad no tuvo irradiación. En Francia, la magia fascinante del estilo de un Chateaubriand difícilmente podía disimular la pobreza doctrinal, y las obras más vinculadas al clasicismo estaban lo menos adaptadas que se puede imaginar a la mentalidad moderna. En Alemania, gran parte de los teólogos inficionados por el racionalismo ambiente, corrían peligro de vaciar al cristianismo de su contenido sobrenatural. A ello se añadía que los antiguos centros de formación, a causa de la transformación provocada en toda Europa occidental por la revolución francesa, fueron desorganizados y con frecuencia bastante trastornados.

A pesar de esta difícil situación, entre 1810 y 1820 se inició una reacción que fue originada precisamente por la crisis del pensamiento católico, cuya gravedad no se puede ya ocultar. En el espacio de pocos años se emprendieron una serie de iniciativas, más o menos torpes, pero que, con todo, eran más eficaces

y positivas de lo que pudiera pensar la neoescolástica de fines del siglo y que apuntaban a devolver al catolicismo, en los círculos cultos, el prestigio que había perdido casi totalmente. Estos empeños fueron favorecidos extraordinariamente por el impulso del romanticismo, por muy peligrosa ambivalencia que éste pudiera todavía tener. La renovación literaria y teológica no sólo se efectuó simultáneamente, sino que además la teología recibió un impacto duradero de la mentalidad romántica, que comporta una reacción de la sensibilidad contra la frialdad de la razón, una concepción mística del universo, una reacción contra el individualismo en favor de los valores comunitarios y la rehabilitación de la tradición y de la historia. Esta mentalidad se expresó, a veces recargada, en la filosofía, en la que se propagó un osado idealismo en busca de amplias síntesis armónicas, como también en la historia, en la que se trataba de representar el devenir, la «evolución orgánica de la idea» a través de las diferentes épocas.

En teología esta mentalidad condujo a una revalorización del conocimiento de fe, que a veces resbaló incluso hasta el fideísmo; a un desplazamiento de los acentos en la religión, pasándose del moralismo del siglo XVIII a los aspectos místicos y sobrenaturales; a un enfoque de la Iglesia como un organismo vivo, en el que a veces se descuidó un tanto la personalidad del creyente, y como humus del que brotan y se desarrollan los dogmas; al redescubrimiento de la importancia del pasado y en particular de los padres de la Iglesia y hasta —debido al entusiasmo por la edad media— a un nuevo interés por la escolástica. Se llegó también a subrayar la unidad orgánica y la intrínseca conexión entre las diferentes ciencias teológicas, como entre dogmática y moral, entre la exégesis o la historia de la Iglesia y la especulación teológica. Este nuevo enfoque llevó de la misma forma a desear una aproximación de la teología a la cultura profana: a pesar de las profundas diferencias que los separan en muchos terrenos, en este punto se encontraron los empeños de un Hermes o de los teólogos de Tubinga con los de un Lamennais en Francia o de un Rosmini en Italia.

En Alemania: Entre el racionalismo y el idealismo romántico

Contrariamente a la situación en Austria, donde la estructura de las facultades teológicas había sido apenas afectada por las sacudidas de finales del siglo XVIII, en Alemania la secularización de los principados eclesiásticos y de numerosas abadías, que siguió a la supresión de la Compañía de Jesús, había conducido a la disolución de la mayoría de los centros de formación eclesiásticos del antiguo imperio. Sin embargo, gracias a la sólida organización de las facultades teológicas católicas, la interrupción fue sólo de corta duración en cierto número de universidades. Esta nueva organización del estudio de la teología en las universidades del Estado, que se ha conservado hasta nuestros días, ofrecía la ventaja de una posibilidad de contactos más estrechos de los estudiosos católicos con la ciencia no católica, los cuales influyeron de manera fructuosa en su trabajo. Por otro lado, la nueva organización de los estudios restringía el control de la autoridad eclesiástica sobre la actividad docente, con lo cual, si bien fomentaba la libertad científica, a veces favorecía también un excesivo espíritu de independencia [1] y hasta efectivas desviaciones de la recta doctrina. Este peligro se dejó sentir sobre todo durante los primeros años, en los que se proveían las cátedras sin tomar en consideración la ortodoxia de los candidatos.

Aparte del seminario de Maguncia, que había sido reorganizado bajo el régimen francés y que fue constituido por el alsaciano Liebermann en centro del movimiento neoescolástico en Alemania [2], dos fuertes y no menos peligrosas tendencias dominaban la teología y la apologética a principios del siglo XIX. Por un lado, el racionalismo del siglo precedente, fortalecido ya por el éxito de los grandes sistemas filosóficos neokantianos, seguía teniendo gran fuerza de atracción, y las múltiples y variadas ten-

1. La declaración de los profesores de Bonn de 1820 es característica de esta tendencia. Cf. H. SCHRÖRS, l.c., 134ss.

2. De 1819 a 1820 publicó un manual clásico en cuatro volúmenes, *Institutiones theologiae dogmaticae,* que en la primera mitad del siglo siguiente fue reeditado repetidas veces. En él quería presentar una exposición exacta de la doctrina de la Iglesia con un enfoque francamente antiprotestante. Cf. L. LENHART, l.c. 25-53.

tativas de defensa del cristianismo estaban bajo el signo de una aceptación ya no justificable de las posiciones del adversario y por tanto bajo el riesgo de una inoportuna disposición a hacer concesiones. Las tendencias al compromiso fueron en algunos casos muy lejos: profesores como Fingerlos, Berg o Gratz interpretaban los milagros de los evangelios siguiendo el método introducido por Heinrich Paulus; rechazaban ciertos dogmas que calificaban de meras sutilezas o incluso ponían en duda la divinidad de Jesucristo. Fuera de estos casos extremos, el pensamiento de muchos teólogos, incluso piadosos y fielmente devotos a la Iglesia, estaba marcado por la ilustración o cedió a la crítica kantiana y al panteísmo idealista. Esta dirección seguían, por ejemplo, Oberthür, que exponía la teología en el lenguaje del humanismo de Herder, o también Zimmer, que interpretaba el dogma en sentido de Schelling. Frente a esto, la reacción, inspirada por filósofos como Jacobi o Schleiermacher —el *Hofgeistlicher* (protestante) del romanticismo— contra el árido moralismo y el frío racionalismo de la religión natural, no obstante su superioridad debida al hecho de subrayar la originalidad irreducible de la experiencia, conducía con frecuencia a un antiintelectualismo que ponía en peligro las bases del conocimiento de fe y en algunos casos iba asociada con un concordismo que sólo entendía ya el catolicismo y el protestantismo como dos aspectos diferentes de la misma Iglesia mística. Incluso círculos cuya sentido eclesiástico no podía ponerse en duda, como el de la princesa Gallitzin, en Münster, creían hallar en el fideísmo la verdadera respuesta cristiana a los excesos del racionalismo.

Como sucede siempre en tiempos de violenta transformación y de intensa maduración intelectual, se emprendieron a tientas algunos ensayos de compaginar las diferentes tendencias de la época. Así dos convertidos, el conde Friedrich Leopold von Stolberg [3] y Friedrich von Schlegel [4], que tanto en su intelectualidad como en su carácter habían sido formados por el clasicismo del siglo XVIII, aunque aprovecharon también las convicciones y valores del romanticismo, se esforzaron no poco en contribuir a la rehabilitación del catolicismo en el mundo ilustrado por medio

3. Cf. cap. XIII, p. 363ss (bibliografía, p. 359s).

4. Cf. cap. XIII, p. 364-367 (bibliografía, p. 359s).

de sus escritos, más seductores por su estilo que por su testimonio, e igualmente importantes para la historia, la literatura y la filosofía de la religión.

Friedrich Leopold von Stolberg, que desde 1800 formaba parte del círculo de Münster, puso todos los recursos que le ofrecía su espléndida cultura clásica al servicio de su fe entusiástica, a fin de mostrar la superioridad de la concepción católica del mundo sobre la que se inspira en la filosofía de la antigüedad. En los quince tomos de su obra «que hizo época» (Janssen), *Geschichte der Religion Jesu Christi* (= Historia de la religión de Jesucristo) (1806-18), compuesta con más ardor del alma que erudición y espíritu crítico, abrió al estudio de la historia de la Iglesia — que hasta entonces estaba regida por una mentalidad febroniana y josefinista — un nuevo horizonte, más apologético, sí, pero a la vez más universalista, que respondía a la misión propiamente religiosa y mediadora de salvación de la Iglesia en la evolución de la humanidad. Schelegel, admirador de Goethe, discípulo de Fichte y de Schelling, con sus investigaciones sobre la historia de la religión, que enseñó en Viena — desde 1810 en estrecho contacto con el círculo de Clemens Maria Hofbauer — topó con la idea de la revelación y en sus *Vorlesungen über die neuere Geschichte* (= Lecciones sobre la historia moderna) (1811) trazó un esbozo de filosofía católica de la historia [5], mientras que su *Geschichte der alten und neueren Literatur* (= Historia de la literatura antigua y moderna) (1813) desempeñó en Alemania un papel comparable con el del *Génie du christianisme*, puesto que hizo patente la importancia literaria y artística de la Biblia y de la edad media.

Muy característico de este período de transición de la ilustración al romanticismo católico es Johann Michael Sailer [6], profesor de teología pastoral en Landshut de 1800 a 1821, era un ecléctico que no carecía de cierta fuerza creadora, y fue uno de los primeros que incorporaron de nuevo la teología a la espiritualidad cristiana. Partiendo de un enfoque condicionado todavía totalmente por las ideas del siglo XVIII, llegó gradualmente, según R. Geiselmann, «de la religiosidad viva a la vida de la Iglesia», redescubriendo sucesivamente el concepto patrístico de tradición y luego el de la Iglesia como organismo espiritual, en cuya vida sobrenatural tienen participación todos sus miembros [7].

Entre 1820 y 1830 fueron sobre todo Bonn, Tubinga y Munich los tres centros influyentes en el pensamiento religioso de los países alemanes [8].

En Bonn enseñó desde 1819 Georg Hermes (1775-1831), fundador de una escuela cuyo influjo se dejaría sentir a lo largo de una generación. Hermes, que en el tiempo en que era profesor de dogmática en Münster había formado parte del círculo de la princesa Gallitzin, era una figura sacerdotal de gran celo apostólico; quería superar el antagonismo aparente entre la filosofía moderna y la doctrina de la Iglesia y de esta manera contribuir a la restauración católica. Comprendiendo el gran peligro que representaban para la fe católica el criticismo kantiano y el idealismo de Fichte, pero al mismo tiempo demasiado fascinado por estos sistemas filosóficos para poder rechazarlos totalmente, quería combatir a Kant con sus mismas armas y llevó la crítica del conocimiento humano todavía más lejos que él, concibiendo el asentimiento a las verdades de la fe como la conclusión necesaria de una demostración, para luego, de acuerdo con las exigencias del idealismo, llevar a cabo una exposición a priori de toda realidad, incluso sobrenatural, a nivel racional [9]. Gracias a sus notables capacidades pedagógicas y a su irradiación sacerdotal, y apoyado por el arzobispo de Colonia, Spiegel, que quería proveer a su diócesis de sacerdotes cultos

5. Que más tarde desarrolló en su *Philosophie der Geschichte* (1829).

6. Una evolución parecida se observa en la idea de Sailer sobre el catecismo. Su constante interés por un pensamiento concreto y orientado bíblicamente se muestra en la insistencia con que una y otra vez se refiere al modelo moral de personajes bíblicos; pero en lo sucesivo exige, en primer lugar, que la enseñanza de la religión exponga la materia en forma de historia de la salvación.

7. Se aprecia en el concepto del catecismo por parte de Sailer una evolución postrera; su sostenido esfuerzo para lograr un pensamiento concreto y, al propio tiempo, anclado en la Biblia se manifiesta en que pone el acento reiteradamente en el modelo que ofrecen los personajes bíblicos; a la postre acaba propugnando, en primer término, como materia de base para el catequista, el mensaje de salvación.

8. Hasta cierto punto habría que añadir también a Viena, teniendo en cuenta a Schlegel. Ahora bien, el fuerte influjo de Schlegel se echa de ver sobre todo en sectores marginales de las ciencias eclesiásticas propiamente dichas. Desde la partida de Jam, el año 1809, no tiene ya gran importancia la facultad teológica, que se halla bajo riguroso control del Estado. Cf. A. WAPPLER, l.c., 254-262.

9. Lo esencial de sus principios está expuesto en su obra *Philosophische Einleitung in die Christkatholische Theologie* (1819) y en su complemento *Positive Einleitung* (1829). Su *Christkatholische Dogmatik* (1834) fue publicada como obra póstuma por su discípulo Achterfeld.

y abiertos al pensamiento moderno, pudo Hermes entusiasmar a un sector de la juventud intelectual y dejó después de su muerte numerosos discípulos convencidos, que ocuparon más de treinta cátedras filosóficas y teológicas y en algunos casos incluso puestos importantes en el mundo eclesiástico.

Sin embargo, su obra, que en su tiempo parecía tan moderna, carecía de todo sentido de la historia; con su encarecido moralismo, su concepción de la religión, en la que más que vida sobrenatural veía una doctrina que podía ser conquistada por la razón, y su escaso interés por la tradición eclesiástica, el desarrollo y la historia del dogma, apareció incluso como «un fruto tardío de la época de la ilustración» (Schrörs). Así, pues, Hermes debió tropezar no sólo con la crítica fundada de algunos espíritus clarividentes, que le echaban en cara su posición pelagiana y semirracionalista, sino también con la oposición más encarnizada de aquellos que —cada vez en mayor número, sobre todo en los círculos extrauniversitarios— bajo el influjo del romanticismo, sostenían el primado del sentimiento y de la fe del corazón frente a la fría razón, o estaban influenciados por el tradicionalismo francés [10].

Entre los adversarios de Hermes, muchos de los cuales profesaban el fideísmo, que relativizaba igualmente su posición dogmática, merece especial atención su colega de Bonn Karl Joseph Windischmann (1775-1839). Este médico y filósofo que, después de haber vacilado entre el panteísmo y el deísmo, en 1813 había vuelto a la fe católica, quiso elaborar una filosofía cristiana de orientación hegeliana, pero basada en la revelación. Con su actividad docente, sus numerosos contactos personales y su correspondencia, mucho más que con sus escritos demasiado esotéricos, ejerció gran influjo y condujo de nuevo a muchos a la fe cristiana. Al mismo tiempo contribuyó a atraer la atención hacia los grandes doctores de la edad media, cuya auténtica doctrina buscaba él, sin embargo, más en sus escritos místicos que en sus sistemas doctrinales.

Mientras Hermes emprendía en Renania la elaboración de una apologética en confrontación con los problemas suscitados por el

10. Sobre el considerable influjo del tradicionalismo de Lamennais en Alemania, y sobre todo en Renania, cf. H. Schrörs, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jh.* J.W.J. Braun, Bonn 1925, 289-295 y Sr. Lösch, *Döllinger und Frankreich*, Munich 1955. El órgano principal del movimiento fue el «Aschaffenburger Kirchenzeitung»; «Der Katholik» (Maguncia) manifestó también ciertas simpatías.

kantismo y el racionalismo, un grupo de teólogos de Tubinga [11], que si bien estaban fascinados por la filosofía del idealismo, tenían, sin embargo, más empeño que muchos de sus contemporáneos en no desviarse de la ortodoxia católica, buscaban la «feliz vía media» (Drey) entre el misticismo morboso de muchos románticos y el racionalismo cerrado de discípulos tardíos de la ilustración. Eran investigadores animosos y abiertos a las tendencias de su tiempo, que aprovecharon la circunstancia de que ciertos conceptos de la nueva filosofía habían sido ya adaptados teológicamente por el pensamiento protestante contemporáneo.

Sobre esta base propusieron una nueva síntesis teológica, igualmente moderna y tradicional, crítica frente a las posiciones fundamentales del protestantismo, redondeada con un atrevido programa de reforma de la liturgia y de la disciplina eclesiástica. En algunos puntos tenían ya precursores, que sólo gracias a la más reciente investigación histórica han vuelto a ser tomados en consideración [12]: Sailer, cuyo profundo influjo en la entera teología del romanticismo se destaca cada vez más claramente; Geiger y Gügler, discípulos suyos en Lucerna, que pueden ser considerados como eslabón entre el tradicionalismo incipiente y la filosofía de la historia de Hegel; Brener, profesor en el seminario de Bamberga, que en un esbozo, que es en igual medida teología, filosofía y también historia [13], desarrolló la entera dogmática desde la idea del reino de Dios; Seber, profesor en Bonn y luego en Lovaina, que enfocó la Iglesia bajo el modelo de un organismo espiritual en desarrollo; Ziegler en Viena, que emplea ya el concepto de *tradición viva.* Pero sólo la escuela de Tubinga logró articular las tendencias intelectuales y reunir en una síntesis coherente las grandes tendencias del romanticismo.

Esta escuela es para Godet «primariamente una escuela de teología especulativa», mientras que Bihlmeyer la designa como «orientada en sentido histórico-crítico». Ahora bien, en realidad

11. La nueva facultad teológica católica, erigida en Ellwangen en 1812, fue trasladada a Tubinga en 1817 (cf. ThQ 108 [1927] 77-158). Algunos profesores fundaron en 1819 «Theologische Quartalschrift», que sería el órgano de la nueva escuela.

12. V. la colección de textos de J.R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Maguncia 1938.

13. Cf. F. Dressler, *Lebensläufe aus Franken*, VI, Munich 1960, 32-53.

se distingue precisamente por una estrecha combinación del método positivo y del especulativo. En su empeño por entender la dogmática no ya en la forma restringida de la teología clásica, para la que sólo representa una especie de catálogo de las doctrinas ortodoxas, sino más bien penetrando especulativamente en los datos revelados y mostrando su armonía interna, creían los teólogos de Tubinga hallar en la filosofía de Schelling y luego también en la dialéctica de Hegel, que entonces gozaba de la mayor aceptación, un instrumento más apropiado que la filosofía escolástica para profundizar dichos datos. De la filosofía de Schelling, muy próxima a las tendencias románticas, adoptaron la idea de la vida y del organismo, como también la alta estima del conocimiento místico. De Hegel tomaron entre otras cosas el concepto de un espíritu vivo que anima el progresivo desenvolvimiento de la *idea cristiana.*

De hecho, la historia del dogma, simultáneamente con el concepto de tradición viva, que representa una como conciencia colectiva de la Iglesia que reflexiona bajo la acción del espíritu de Dios, había sido de importancia para la renovación teológica, que fue animada gracias al contacto con los escritos de los padres. Esta orientación hacia el método genético era tanto más apremiante por cuanto que se había adquirido conciencia — en este punto mucho antes en Alemania que en los países latinos — de la importancia de las investigaciones de estudiosos protestantes sobre la historia de los comienzos del cristianismo y, más en general, de la orientación hacia el acceso histórico a todas las cuestiones, que entonces prosperaba y que fue característica del siglo XIX.

Tres nombres sobresalen en la joven escuela de Tubinga. Su fundador, Johann Sebastian Drey (1777-1851), actuó a veces con vacilaciones en su tarea de iniciador, y en su pensamiento estaba todavía fuertemente atado a las ideas de Schelling y de Schleiermacher. Sin embargo, hay que reconocerle un doble mérito: por un lado, haber integrado en la teología la aportación de historiadores protestantes, aunque sin incurrir en arqueologismo, y por otro, haber elaborado una ciencia teológica desarrollada en la perspectiva del idealismo trascendental, para hacer así remontar el catolicismo a una idea fundamental y universal. Ahora bien, esta idea no es, como él mismo subraya expresamente, un apriorismo de la

razón, sino un dato revelado; no es una idea pura, sino «el plan eterno de Dios, que se manifiesta en el tiempo», el don de la vida sobrenatural al hombre. Esta consideración lo llevó a un debate sobre la unidad orgánica de la Iglesia, sobre su desarrollo progresivo y sobre la vida de la comunidad animada por el Espíritu Santo, temas todos que durante largo tiempo inspirarían la teología alemana y también la europea en general.

Johann Baptist Hirscher (1788-1865) fue un reformador en el terreno de la catequesis y de la pastoral y desarrolló en este campo ideas, en parte ajenas a la realidad, en parte osadas, pero con frecuencia también sugestivas y muy aprovechables. Fue también renovador de la teología moral [14], que — como Drey — introdujo la dimensión social en esta disciplina y expuso la teología moral en una forma que recuerda el *kerygma* paulino, estructurándola así menos abstractamente y, como reacción contra el moralismo naturalista del siglo XVIII y contra la casuística de los siglos precedentes, persiguió una estrecha asociación con el dogma y la espiritualidad.

Sobre ambos descuella Johann Adam Möhler (1796-1838) «como el genio sobrepuja al talento» (Grandmaison). En el transcurso de su breve carrera de profesor — vivió sólo 42 años — formuló de una manera nueva todos los temas que abordó: los dogmas fundamentales del cristianismo, el conocimiento de fe, lo sobrenatural, la gracia y la Iglesia. Por lo demás, su pensamiento ganó precisión no sólo en la trayectoria que va desde su sugestivo escrito de juventud *Die Einheit in der Kirche* (= La unidad de la Iglesia) (1825) hasta su *Symbolik,* sino también más tarde en las cuatro ediciones sucesivas de esta obra [15], que es el escrito más importante de controversia desde fines del siglo XVI. Möhler era un autodidacta en medida mucho más pequeña de lo que Goyau suponía; más bien, en él se realiza el desarrollo de una evolución teológica que en sus principios estaba llevada por profundos y ricos pensamientos, acuñados por la tradición, pero al mismo tiempo incluía

14. Tuvo precursores en los primeros años del siglo XIX. Véase, por ejemplo, C. SCHMEING, *Studien zur «Ethica christiana» M. v. Schenkls und zu ihren Quellen,* Ratisbona 1959.

15. J.R. GEISELMANN ha publicado ediciones críticas de estas dos obras (Colonia-Olten 1957 y 1958-61), precedidas de importantes introducciones, que ofrecen una reconstrucción de la historia del origen de las obras.

un entusiasmo no sometido a reflexión, de modo que esa evolución es impugnable en sus presupuestos filosóficos. Si Möhler era quizá inferior a Drey en el pensamiento especulativo, es, sin embargo, mayor por haber logrado liberar el resultado de este proceso de pensamiento, su síntesis, de la tendencia panteísta de la filosofía idealista, inmanente al sistema. Así pues, su obra bien pensada y equilibrada, que ya en la viveza de su estilo da la impresión de una entusiasta convicción que lo anima, puede «considerarse como un ejemplo notable de la teología del romanticismo, muy despierta intelectualmente y en el fondo muy católica» [16].

La universidad de Munich, trasladada allí en 1825 desde Landshut, no contribuyó en la misma medida que Tubinga a la renovación teológica llevada a cabo en el primer tercio del siglo; sin embargo, gracias a la actividad del rey Luis I y de su confidente Ringseis, primer rector de la universidad, vino a ser en pocos años en el terreno de la filosofía, de la historia, de la literatura y de las artes el centro intelectual más importante del catolicismo en Europa Central. Junto a Schelling, que, con ser protestante, fue sumamente comprensivo con el catolicismo y con su espléndida síntesis filosófico-religiosa del cristianismo suscitó un entusiasmo general, junto al historiador Döllinger, que entonces estaba todavía al comienzo de su carrera, junto al docto exegeta Allioli y junto al poeta Brentano, que propagó las revelaciones de Katharina Emmerick, dos hombres sobre todo —ambos seglares— atrajeron hacia sí la atención.

El filósofo Franz von Baader (1765-1841), celebrado exageradamente por algunos contemporáneos como renovador de la dogmática especulativa —su obra hay que incorporarla más bien a la teosofía— era un espíritu muy religioso y muy espontáneo y osado, que se dejó inspirar no sólo por Tomás de Aquino y Eckhart, sino también, sobre todo, por el místico protestante Jakob Böhme y quería procurar la unión de las Iglesias «fuera de la soberanía del papa». Difícilmente inteligible como escritor, pero incomparable como conversador, «sagaz como Platón, ingenioso como Voltaire» (Ch. Sainte-Foi), contribuyó a atraer de nuevo la atención hacia la escolástica medieval, al mismo tiempo que trabajaba ahincadamente en la destrucción del racionalismo.

16. A. Minon, EThL 16 (1939) 375. Contra la opinión —generalmente rechazada hoy— de Vermeil, que pretendía ver en Möhler el patriarca del modernismo, cf. L. de Grandmaison, RSR 9 (1919) 400-409, y sobre todo S. Lösch, ThQ 99 (1917-18) 28-59, 129-152.

El otro seglar fue Johann Joseph Görres (1776-1848), típico representante de la evolución, que a una serie de jóvenes intelectuales los condujo de la incredulidad puesta de moda en el siglo XVIII, al redescubrimiento de las exigencias espirituales en la atmósfera del romanticismo y luego a la fe cristiana y a una inteligencia más viva y profunda de la Iglesia católica, aunque sin privarlos de los valores intelectuales de su posición anterior. En 1826 fue destinado a Munich como profesor de historia y de literatura, y allí fue durante unos 20 años instigador del movimiento católico alemán contra el sistema de Iglesia nacional [17] y además centro de un grupo extraordinariamente activo en el plano intelectual y artístico. En sus cursos que, pese a su gran erudición, trataban más de filosofía de la historia que de ciencia histórica, elaboró como base para la publicación de su obra sobre la mística cristiana (1836-42) —que acusa poco espíritu crítico, pero durante medio siglo fue el punto de partida de numerosos trabajos eruditos de mística especulativa— un tratado sobre la historia universal al estilo del romanticismo, cuya «perspectiva de águila» (Diepenbrock) impresionó a los intelectuales.

De esta escuela de Munich, en la que, por cierto, ocupó también gran espacio el ilustracionismo, partió una fuerza extraordinaria; su irradiación fue importante para toda Europa, como demuestran los contactos con ella de Lamennais, Rio o Montalembert en Francia y de Wiseman en Inglaterra.

En Francia: En camino hacia una nueva apologética

La renovación de las ciencias eclesiásticas en Francia, donde hacía tiempo que faltaba un marco institucional, procedió por esta razón mucho más lentamente que en Alemania. Con la supresión de las órdenes religiosas y la destrucción de las bibliotecas de los conventos desaparecieron al mismo tiempo que las

17. Cf. supra, p. 368-371 (bibl. p. 359-362) y 526ss.

facultades teológicas del *ancien régime* la mayoría de los centros de formación, y las pocas facultades erigidas por Napoleón tras quince años de interrupción no pudieron remplazarlos, ya que no estaban constituidas canónicamente y carecían de importancia.

El plan elaborado en 1824 por Frayssinous, ministro de asuntos eclesiásticos y de instrucción, para la fundación de un instituto destinado a la formación universitaria del clero en París, fracasó por la incomprensión del episcopado. Así, durante varias generaciones se concentró la formación intelectual del clero en los seminarios diocesanos, en los que la organización de los estudios dejaba que desear bajo diferentes respectos: A causa de la interrupción por la revolución faltaban profesores competentes y, por lo demás, la falta de sacerdotes obligó a los obispos a cuidarse más de una rápida ordenación que de una sólida formación.

La formación era de índole puramente práctica: En 75 de los 80 seminarios ni siquiera formaba parte del programa de estudios la historia eclesiástica, la exégesis se limitaba en general a comentarios edificantes sin la menor intención crítica, la teología moral, a la casuística corriente, la dogmática, a aprender de memoria manuales sencillos y anticuados [18]. Sólo dos de aquellos seminarios descollaron un poco en medio de la mediocridad general: el seminario de Saint-Sulpice, en el que enseñaban sobre todo algunos buenos exegetas del Antiguo Testamento, pero donde por tradición se era hostil a todas las innovaciones, y por tanto también a las tentativas de adaptar la teología a la manera de pensar moderna. En 1827 se sumó el seminario de Estrasburgo, con su agregada *École des Hautes-Études* en Molsheim, confiada a un convertido, Bautain, el cual tenía contacto con la ciencia alemana y reunía en torno a sí a algunos hombres importantes, entre ellos Gratry. Ahora bien, esta pequeña escuela [19] se dispersó muy pronto a causa de la hostilidad jurada de los adeptos de Lamennais, que creían ver en ella un competidor, y del clero conservador, preocupado a causa de las nuevas doctrinas de Bautain y sus discípulos.

18. La gradual sustitución de las *Institutiones Theologicae* (1818-33) de J.-B. Bouvier por la *Theologia dogmatica et moralis* de L. Bailly, o por la *Théologie de Toulouse* contribuyó muy poco a mejorar la situación.

19. Cf. P. POUPARD, l.c. 184-191, 255-256.

Louis Bautain (1796-1867) sólo es conocido generalmente como propugnador del fideísmo. Su pensamiento, de orientación platónica y agustiniana, era en realidad mucho más matizado, como ha mostrado P. Poupard. Era un espíritu profundo, pero algo soñador, aunque había recibido formación universitaria, cosa todavía verdaderamente rara en aquella época. Al mismo tiempo tenía gran interés por la unidad del pensamiento y de la vida y trataba de resolver los problemas de su tiempo con espíritu verdaderamente católico. Cierto que no estaba familiarizado con la tradición escolástica, lo cual llevaba consigo ciertos peligros, pero por otro lado le facilitaba un acceso más expontáneo y libre a las cosas [20]. Su obra, yendo más lejos de una rigurosa crítica del racionalismo, quería ofrecer una auténtica síntesis teológica en la perspectiva del idealismo alemán. Desarrollando mediante la reflexión la riqueza de esa idea fundamental, implantada por la revelación, quería exponer la plena concordancia de los dogmas y mostrar cómo éstos explican los enigmas de la naturaleza y de la vida humana. Esta sabiduría ofrecida a los incrédulos como única filosofía verdadera tuvo para él significado apologético.

Las miras apologéticas dominaban durante todo aquel tiempo el pensamiento católico en Francia, donde las ruinas causadas por la incredulidad se dejaban sentir más que en los demás países. Sin embargo, con frecuencia pareció no reconocerse la necesidad de una renovación en el ámbito de los métodos. Hasta 1830 siguieron reeditándose una y otra vez los escritos polémicos de finales del siglo XVIII, escritos por Duvoisin, el cardenal de la Luzerne y Bergier contra Voltaire y los enciclopedistas. La mayor parte de las obras apologéticas publicadas en el primer cuarto del siglo XIX obedecen a la misma perspectiva, e incluso las *Conférences de Mgr Frayssinous sur la défense du christianisme* [21], que tanto éxito lograron, se atenían todavía al tipo clásico más antiguo. Las numerosas ediciones de estas obras, muchas de las cuales sólo alcanzan un nivel mediocre, muestran cuán poco exigente era el público eclesiástico que las compraba y difundía.

20. Cf. H. WALGRAVE, RHE 58 (1963) 641-642. La síntesis del pensamiento de Bautain se halla en su *Philosophie du Christianisme* (1835).

21. Pronunciadas de 1803 a 1809 y de 1814 a 1820; publicadas en 1825, reeditadas 17 veces; traducciones al inglés, alemán, italiano y español.

Sin embargo, en casos aislados se intentó llevar la apologética por carriles más conformes con la mentalidad del tiempo. Estos conatos contribuyeron, en ciera medida, al resurgimiento de la cultura católica, aunque sin poder lograr una síntesis verdaderamente sólida y duradera.

Eckstein [22], entrenado en la ciencia alemana, propagó tras las huellas de Görres el vasto estudio del pasado de la humanidad, con el fin de descubrir en todas partes la esencia de una historia divina [23]; como discípulo de Schlegel, reveló Eckstein a sus contemporáneos la importancia del orientalismo para la defensa del cristianismo. En este sector de la ciencia ocuparían los católicos un puesto honorable hasta mediados del siglo.

Otros dos seglares, Louis de Bonald y Joseph de Maistre, que con sus escritos se remontan hasta el tiempo de la revolución, pero cuyo influjo se dejó sentir sobre todo después de 1815, volvieron en una serie de nuevas obras a los temas esbozados desde 1796 [24], con la intención, no de demostrar inmediatamente la verdad de la religión, como los apologistas clásicos, sino más bien su necesidad, aplicando a la esfera de la política la perspectiva pragmática de Chateaubriand: la revelación no sólo satisface en sumo grado las exigencias del corazón y desarrolla las más nobles inclinaciones del hombre, sino que muestra también el necesario fundamento de la actividad de la vida intelectual y social confirmado por la experiencia, ya que los estragos de la revolución habían patentizado el error de la filosofía de la ilustración. Según Bonald la razón individual, incapaz de alcanzar la verdad, debía ser substituida por la autoridad externa, divina en su origen, y social en su comunicación: la revelación primigenia transmitida por tradición.

Esta concepción, muy frágil filosófica y teológicamente, pese a interesantes ideas sobre el origen del lenguaje, representaría en Francia un impulso para el desarrollo del estudio de la historia

22. Cf. p. 381-383 (bibliografía) y p. 375.

23. Aquí hay que notar que incluso el protestante B. CONSTANT, con su obra en varios tomos *De la religion* — con abundancia de material de hechos, y de ideas, influenciada también por la ciencia alemana contemporánea — contribuyó a su manera al éxito de la apologética tradicionalista, mostrando que un trabajo documentado sobre la historia primitiva de la humanidad confirma el rango singular de la revelación cristiana.

24. Cf. p. 143 y G. CONSTANT, RHE 30 (1934) 54-60.

de las religiones y de la sociología, y atraería la atención de los teólogos hacia los aspectos sociales del cristianismo. De Maistre siguió una dirección parecida, aunque claramente distinta. Más que la tradición primitiva investigó, en forma visionaria, la experiencia histórica de los últimos siglos con objeto de descubrir las leyes de la providencia y los principios eternos de la sociedad. También él llegó a la conclusión de que la monarquía es la mejor forma de gobierno, pero insistió más en la necesidad de que se apoye en el catolicismo, y sobre todo en que cualquier tentativa de independizarse de la santa sede ha de originar necesariamente convulsiones. Con esto vino a ser de Maistre precursor tanto de la renovación ultramontana, como también de la corriente que propagó la idea del retorno a la unidad romana de los cristianos separados [25].

Esta apologética contrarrevolucionaria que destruye el racionalismo individualista por el hecho de fundar el bien de la sociedad únicamente en el retorno a una religión de autoridad, estaba adaptada a un mundo que veía sacudidos los sólidos fundamentos de la sociedad; sin embargo, para ser verdaderamente contundente, sobre todo para la juventud, debía expresarse menos dogmáticamente, es decir, en un lenguaje más accesible a la mentalidad romántica, como también en una perspectiva menos directamente política; ya no en primera línea como justificación de un orden social monárquico, sino como un sistema de filosofía católica de orientación más marcadamente intelectual. Esto estaba reservado a Lamennais, a quien volvemos a encontrar aquí con su *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (4 vols., 1817-23), que fue objeto de tan benévola acogida. Se inspiró de lejos en temas que antes que él habían desarrollado ya los apologetas del siglo XVII — sobre todo Pascal y Bossuet — y durante el imperio Frayssinous en sus conferencias de Saint-Sulpice, De Maistre y sobre todo Bonald. Todo esto fue dicho de nuevo y de manera ciertamente muy original, aunque no pensado nuevamente a fondo, por un hombre que conocía admirablemente desde dentro la mentalidad y las dificultades de sus contemporáneos y que por esta razón se dejó incluso arrastrar personalmente por la ideología del

25. Cf. p. 201ss y M. JUGIE, *J. de Maistre et l'Église gréco-russe*, París 1922.

siglo XVIII, pero que luego volvió a la Iglesia, no por un reflejo reaccionario, como muchos de los adeptos de Bonald o de De Maistre, ni tampoco por mera atracción sentimental como Chateaubriand, sino en nombre de las exigencias de la libertad espiritual, amenazada por el despotismo del Estado bajo la soberanía de Napoleón [26].

Pero esta brillante apologética que articulaba con fuerza profética ideas que estaban en el aire y las enriquecía con algunas convicciones fecundas, aunque todavía no maduras, iba de la mano con un tradicionalismo filosófico, que a los ojos de Lamennais representaba su imprescindible fundamento racional. Con el auténtico propósito de proporcionar a la doctrina de la Iglesia una válida justificación filosófica, partió de una teoría del conocimiento — inspirada en Bonald — que cifraba el criterio de la certeza en el *sensus communis*, por oposición a la intuición del individuo, y en la razón universal, que constituye una dimensión de la realidad social, o sea, en la constante fe de la humanidad desde los comienzos, cuya única forma valedera de expresión representa el cristianismo católico. Este sistema encerraba aspectos positivos, descuidados en los siglos precedentes: la acentuación del carácter social del hombre religioso y de la perspectiva histórica de la evolución intelectual de la humanidad; una presentación gráfica de la tesis que confirma la necesidad moral de la revelación; la idea, contraria a la concepción protestante, de que la tradición precedente a la redacción de la Sagrada Escritura es el órgano principal de la revelación; la elaboración de una ciencia de la religión no apriorística, sino basada en los hechos.

Pero esta apasionada crítica de la razón individual que Lamennais pone como base de su apologética, entraña un doble peligro: primeramente el del fideísmo, que para el acto de aceptación de las convicciones religiosas de la fe suspende la autonomía de la conciencia individual, y luego, y sobre todo, el del

26. Lamennais combate por principio la indiferencia política, es decir, la postura de un Estado cuyas instituciones no se basen en el reconocimiento libre y exclusivo de la verdad católica; pero no lo hace porque el catolicismo, mediante la legitimación de la autoridad monárquica, constituya la única base sólida de una sociedad duradera, sino exactamente porque con el compromiso de esta autoridad a obrar de acuerdo con una ley moral que toma en serio al hombre en tanto que persona, garantiza también la única protección eficaz de la interna libertad de conciencia.

naturalismo, que confunde las verdades reconocidas por la razón universal y las verdades reveladas sobrenaturalmente, la autoridad de la humanidad y la de la Iglesia. Ahora bien, el nuevo sistema no sólo consiguió el desprecio de los racionalistas, sino que además tropezó con la crítica, en parte justificada, de los teólogos del círculo de San Sulpicio, que se habían mantenido fieles a las concepciones clásicas. En más de 300 escritos menores se esforzaron éstos en refutarlo, pero tales críticas, presentadas en nombre de una filosofía tradicional, sin vida hacía ya largo tiempo, cuya infiltración cartesiana mostró Lamennais con vivacidad, sólo hallaron débil eco fuera del círculo cerrado de los teólogos de profesión. En cambio, el público culto era más bien sensible al esfuerzo de Lamennais por una ciencia católica que integrara en la tradición de la Iglesia las filosofías de la antigüedad clásica y las antiguas religiones, manteniéndose abierta hacia el futuro.

Este autodidacta, que «no conoce los clásicos» (Lambruschini), de quien, sin embargo, se barruntaba que, situado tanto cronológica como ideológicamente en la transición del siglo XVIII al XIX, pudiera ser el origen de un nuevo humanismo cristiano, fue durante un decenio la potencia intelectual dirigente del ala dinámica del clero joven, que se entusiasmaba en igual grado con una crítica implacable del galicanismo, como también con el diseño de una nueva teología política mejor adaptada a los tiempos modernos, propuesta por Lamennais en su nueva obra, tan celebrada, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1826). Por lo demás, su influjo se extendió mucho más allá de las fronteras francesas: tuvo numerosos admiradores no sólo en Bélgica [27], tradicionalmente ligada con Francia, sino igualmente en la parte norte del reino de los Países Bajos [28]; también en Italia [29] y hasta en Alemania halló un público, si bien pequeño en número, ciertamente muy interesado [30].

27. La filosofía del *sensus communis*, que en el «Spectateur belge» — dirigido por DE FOERE — fue expuesta con un asentimiento entusiasta, gozó de rápida difusión en los seminarios belgas, particularmente gracias a De Ram, ulterior organizador de la universidad de Lovaina. Cf. E. DE MOREAU, NRTh 55 (1928) 560-601; JÜRGENSEN 107-113; SIMON, *Rencontres* 54-56, 107-112.

28. La propagación de la apologética de Lammennais se debió principalmente a los publicistas Broere y Le Sage ten Broek, como también a van Bommel, más tarde obispo de Lieja. Cf. VRIJMOED, l.c. (v. bibl. al principio del cap. XIV).

29. Cf. p. 415s. 30. Cf. p. 402, nota 10.

El efecto dinámico de Lamennais en el nuevo despertar de la filosofía y la teología especulativas en Francia no partió únicamente de sus escritos. El maestro de La Chênaie era, más que un pensador, una personalidad carismática. Partiendo de la persuasión, adquirida hacía tiempo, de que una de las razones principales de la inferioridad de los católicos en Francia, que se remontaba a varios siglos atrás, debía buscarse en el terreno cultural y científico —convencido que los empeños de renovación rebasan las fuerzas de un individuo— y en la esperanza de convertir en un grupo sólido y capaz de acción al círculo de los jóvenes intelectuales entusiastas que se habían reunido en su residencia bretona de La Chênaie, desarrolló Lamennais en 1828, con la ayuda de su hermano Jean-Marie [31] la idea de una nueva congregación que debía suceder a las antiguas órdenes, las cuales, a su modo de ver, no estaban ya a la altura de las exigencias de los tiempos. Bajo una regla sencilla, que admitiera tanto a sacerdotes como a seglares, debía formar eruditos conforme al ejemplo de los benedictinos, profesores de colegios y seminarios a la manera de los jesuitas y sulpicianos, y predicadores al estilo de los dominicos. Con la intención de lograr, mediante nuevos métodos, la reconciliación de la ciencia y la fe —el gran problema del siglo XIX—, se quería, llevando adelante la idea propagada ya por Eckstein, y recurriendo ampliamente a la filosofía y ciencia alemanas [32], profundizar todas las ramas de la cultura: filosofía, teología, exégesis, historia de la Iglesia, las lenguas orientales, necesarias para la investigación de los orígenes de los pueblos y de las tradiciones, incluyendo las ciencias profanas, hasta la matemática y la química.

Sin embargo, este ambicioso programa no era realista, de modo que con frecuencia se reemplazaron ideas claras por ideales de ensueño y un trabajo científico serio por meras frases vacías. La razón de ello era que Lamennais y sus correligionarios, «no obstante sus intuiciones con frecuencia proféticas, carecían, como

31. Que tuvo importancia decisiva como organizador (cf. LE GUILLOU, l.c., 76-78 y A. DARGIS, l.c.).

32. Lamennais mismo conocía las publicaciones de allende el Rin sólo de segunda mano, a través de Eckstein, B. Constant, Villers, etc., pero recomendó insistentemente a sus discípulos que aprendieran el alemán, «lengua que parece haber remplazado al latín» (CH. SAINTE-FOI, *Souvenirs de jeunesse* 125).

el clero de Francia en general, de una sólida formación fundamental» (Leflon); sus trabajos lo demostrarían. Sin embargo, la escuela de La Chênaie y su continuación por la congregación de Saint-Pierre, aunque —debido a la apostasía de Lamennais— sólo tuvieron corta existencia, dieron un impulso duradero a la renovación intelectual del clero francés. En este terreno, como en otros muchos sectores, Lamennais aparece, pese a la poca claridad de sus ideas, como un gran iniciador.

Entre sus colaboradores en La Chênaie, Philippe Gerbet (1798-1864), su más íntimo confidente, fue el mejor teólogo del grupo; su aguda inteligencia asombraba a cuantos lo conocían. Como el más activo propulsor del «Mémorial catholique», desde 1826, aplicando la teoría de la certeza de Lamennais, elaboró un análisis original del acto de fe, que con razón atrajo la atención de los teólogos. Más importante fue la publicación de las *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829), obra sobre la eucaristía que «no es ni un tratado dogmático ni un libro de edificación, sino algo situado entre ambas cosas» [33]. Es el resultado más típico y perfecto del método de Lamennais y, según J.R. Derré, «quizá la obra maestra de la devoción del romanticismo en general», pero también el esbozo de un estudio comparativo entre catolicismo y protestantismo que, si se hubiese llevado adelante, habría quizá podido formar pareja en francés, con el *Symbolik* de Möhler.

En Italia: renacimiento de la filosofía cristiana

A pesar del sacudimiento de la revolución, que en Italia no fue menos fuerte que en los otros países, sin embargo se conservaron allí los centros eclesiásticos de formación en mayor número que en Francia. La tradición científica del siglo XVIII tuvo aquí una meritoria continuación, sobre todo en el campo de la patrología, de la epigrafía y del orientalismo, mientras que el pensamiento teológico quedó estancado.

De las facultades del norte, fuertemente controladas por el

33. Prólogo, p. v.

gobierno, no se podía esperar una renovación. Los centros romanos de formación, reorganizados por León XII, sobre todo la Università Gregoriana, ya en proceso de disolución, que en 1824 fue confiada de nuevo a los jesuitas, eran casi los únicos de Europa que, juntamente con las facultades españolas, conservaban la tradición escolástica en la enseñanza superior. Pero era una escolástica anquilosada, inficionada por las doctrinas de Locke y Condillac, tan caras al clero italiano de comienzos del siglo XIX. Incluso la apologética, que al norte de los Alpes había alcanzado un punto culminante, quedó aquí por debajo de sus posibilidades: se enredó en polémicas largo tiempo superadas, contra el protestantismo, el jansenismo y el febronianismo, con lo cual justificó el severo juicio de Lamennais: «Si me fuera permitido enjuiciar a los romanos por los libros que nos vienen de su país, casi podría creer que se han quedado un poco atrás de la sociedad. Cuando se leen surge la impresión de que, desde hace medio siglo, no ha cambiado nada en el mundo» [34].

En este estado de cosas se comprende la actitud, a veces entusiástica, con que fue acogida la obra de Lamennais, muy pronto traducida al italiano, entre otros, por el teatino napolitano G. Ventura. El primer volumen del *Essai sur l'indifférence* fue recibido con gran aplauso, y las simpatías hacia su autor aumentaron todavía más con ocasión de su viaje a Roma en 1824. Esto se puede decir sobre todo del Piamonte, donde en el «Amico d'Italia» se aludió con frecuencia en sentido positivo a Lamennais y al *Mémorial catholique.*

Sin embargo, no se debe exagerar el influjo del pensamiento de Lamennais en Italia: como en el plano político-religioso, no se trataba tanto allí de influjo como de coincidencia de ideas análogas; y si hallaron asentimiento, ello fue debido a que Lamennais formulaba en forma más adecuada y más elegante ideas ya existentes y al hecho de haberse esperado hallar en él un genial propagador de convicciones que De Maistre — quien, nótese bien, pertenecía al reino sardo — había publicado hacía ya algunos años.

34. Carta de 2 de enero de 1821, reproducida en *Lettres et opuscules inédits du comte J. de Maistre,* I, París ²1873, 120-221; este juicio viene corroborado por el *Memoriale* del cardenal Pacca de 11 de abril de 1829 (pub. por P. PERALI, Roma 1928). Cf. GEMELLI-VISMARA, l.c, 20ss, 83ss y COLAPIETRA 111-112.

En Lamennais se admiraba al defensor de la Iglesia contra el racionalismo revolucionario, al propugnador de la teocracia, al renovador del concepto de autoridad, al apologeta que mostraba el asentimiento universal a la verdad religiosa. Los italianos, en cambio, se mostraron mucho más reservados con el sistema filosófico que él quería constituir en fundamento de su renovación intelectual. Cierto que la doctrina del *sensus communis* encontró algunos adeptos, en particular Ventura, que la sostuvo en su obra *De methodo philosophandi* (1828). La mayoría, sin embargo, estaban alarmados a causa de la relación poco clara existente entre la autoridad de la Iglesia y la de la humanidad, así como por las consecuencias de una negación radical de las posibilidades de la razón individual.

Así, mientras los católicos alemanes se sentían fascinados por los sistemas postkantianos y los franceses habían caído durante una generación en el atolladero filosófico del tradicionalismo, en Italia, en cambio, aparecían, en el seno de una tradición escolástica pervertida por el cartesianismo o el empirismo, lentos conatos de renacimiento del auténtico tomismo. El centro del movimiento era Piacenza. Allí enseñaba desde 1806 [35] el canónigo Vincenzo Buzzetti (1777-1824), que ganó para sus ideas a dos jóvenes jesuitas, los hermanos Sordi, y por mediación de éstos, a Taparelli d'Azeglio. Éste, rector del Colegio Romano de 1824 a 1829, trató en vano de introducir a santo Tomás en aquella ciudadela del suarismo [36]; sin embargo, tras su promoción a provincial de Nápoles, en 1831 confió a Serafino Sordi la cátedra de filosofía en el escolasticado de aquella ciudad, que en adelante se convirtió en un segundo centro del movimiento.

Sin embargo, otros pensadores católicos de Italia creían que un simple retorno a la edad media no sería suficiente para libe-

35. No se ha cerrado todavía la discusión de la cuestión sobre si Buzzetti redescubrió por sí mismo el tomismo (tesis propuesta desde 1923 por Masnovo y Fermi, y reasumida por Dezza), o si más bien pasó a través de sus profesores lazaristas del Collegio Alberoni (punto de vista sostenido por Fabro, adoptado por numerosos estudiosos y defendido recientemente por Rossi en base a importantes materiales inéditos). Si bien hay que reconocer que Buzzetti sufrió efectivamente, aunque sólo en medida restringida, el influjo del escolasticismo ecléctico, propuesto en su tiempo en el Collegio Alberoni, y sobre todo el influjo de los hermanos Masdeu, ex-jesuitas españoles, sin embargo, las fuentes inmediatas de su evolución filosófica parecen hallarse más bien en el tomismo de los dominicos expuesto en forma continuada en Italia. Cf. M. BATLLORI, AHSI 29 (1960) 180-185.

36. Por lo menos consiguió ganar para su punto de vista a los hermanos Pecci.

rar a las personas cultas del sensualismo de Locke y de Condillac o del racionalismo moderado de los enciclopedistas, sino que la filosofía tradicional tenía necesidad de rejuvenecerse. Pasquale Galuppi (1770-1846), que había introducido a Kant en Italia, siguió este camino. Su tentativa fue llevada adelante ampliamente por Antonio Rosmini (1797-1855), uno de los mejores representantes italianos de la metafísica en el siglo XIX. También él había propuesto en un principio el retorno al tomismo, pero luego fue desarrollando poco a poco un sistema más personal, en el que se combinaban elementos tomistas con inspiraciones de Platón, san Agustín, san Anselmo de Canterbury, Leibniz y Hegel. Era un sacerdote piadoso y lleno de celo, uno de los paladines del movimiento católico en el norte de Italia [37], desde 1826 amigo personal de Manzoni, hábil pedagogo, cuyo escrito *Dell'unitá dell'educazione* (1826) todavía es apreciado en la actualidad. Pío VIII lo animó a llevar a cabo trabajos filosóficos y teológicos.

En 1830 apareció el primer resultado de sus reflexiones, el *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* que puede considerarse también como su obra fundamental. La primera reacción de los seglares, molestados por sus ataques a ídolos de la actualidad, fue de repulsa; luego siguieron también ataques por parte de Gioberti —otro renovador del espiritualismo en Italia, que ni aun entonces podía ser considerado como pensador católico—, como también de círculos escolásticos, que querían hallar en su sistema una tendencia al ontologismo. No obstante, aquella filosofía, que era a la vez religiosa y moderna, logró imponerse poco a poco, ya que lograba adaptarse a ciertos rasgos esenciales del temperamento nacional. De 1830 a 1850 se formaron casi en todas partes círculos rosminianos de sacerdotes y seglares que veneraban tanto al pensador como al sacerdote. Sus ideas conquistaron poco a poco las cátedras de las universidades y de numerosos seminarios del norte de Italia, donde conservarían una firme posición hasta los tiempos de León XIII.

37 V p 389

Parte tercera

ENTRE LAS REVOLUCIONES DE 1830 Y LA CRISIS DE 1848

Introducción

Gregorio XVI

FUENTES: BullRomCont XIX, Roma 1835; *Acta Gregorii Papae,* pub. por A.M. Bernasconi, 4 vols., Roma 1901-1904; *Raccolta delle leggi e disposizioni di pubblica amministrazione dello Stato Pontificio,* Roma 1834-71; H. Bastgen, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI,* Paderborn 1929; Moroni XXXII, 312-328; N. Wiseman, *Recollections of the Last Four Popes,* Londres 1858; trad. alem., Colonia ^{4}1870.

Bibliografía: No existen estudios científicos sobre la vida de Gregorio XVI y sobre su entero pontificado. Sin embargo, se hallan abundantes elementos valiosos sobre diversos aspectos de su personalidad y sobre su actuación como papa y como soberano temporal en: *Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa,* 2 vols., Roma 1948.

Mencionaremos la síntesis bastante reciente de D. Federici, *Gregorio XVI tra favola e realtà,* Rovigo 1948 (bibliografía p. 17-25); demasiado panegírica, como reacción contra la tendencia corriente de considerar a Gregorio XVI más como soberano que como papa. Entre las biografías más antiguas se pueden mencionar: F. Fabi-Montanari, *Notizie storiche di G. XVI,* Roma 1846; B. Wagner, *Papst G. XVI, sein Leben und sein Pontifikat,* Sulzbach 1846; G. Audisio, *Storia religiosa e civile dei Papi,* V, Roma 1868, 356-394; C. Sylvain, *G. XVI et son pontificat,* Lille 1889; F. Hayward, *Le dernier siècle de la Rome pontificale,* II, París 1928, 174-215; E. Vercesi, *Tre pontificati. Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI,* Turín 1936; M. Vincenti, *G. XVI,* Roma 1941.

Exposiciones de conjunto sobre el pontificado: Schmidlin PG, I, 511-687; Leflon 426-516; Pouthas 275-315; Belvederi 903-922; Daniel-

ROPS I, 341-427; DThC VI, 1822-36; ECatt VI, 1148-56; A. SIMON, *Vues nouvelles sur Grégoire XVI*, RGB 63 (1951) 395-408.

Sobre el conclave: L. ALPAGO-NOVELLO, *Il conclave di Gregorio XVI*, «Archivio venetotridentino» 6 (1924) 68-114; G. CACCIAMANI, *Storia del conclave di Papa Gregorio XVI*, Camaldoli 1960; D. SILVAGNI, *Diarii dei conclavi di Mons. Dardano*, Roma 1879, 73ss; L. WAHRMUND, *Das Ausschliessungsrecht bei den Papstwahlen*, Viena 1888, 233s (según los Wiener Archiven); A. EISLER, *Das Veto der katholischen Staaten bei den Papstwahlen*, Viena 1907, 238ss; T.M. MARCH, *La exclusiva dada por España contra el card. Giustiniani en el conclave de 1830-31*, RF 98 (1932) 50-64, 337-348, 99 (1932) 43-61.

Pío VIII murió el 30 de noviembre de 1830 en un momento crítico de la historia europea. Si bien el año 1830 no representa un momento de transición tan importante como 1789, 1815 y 1848, sin embargo, fue ciertamente una cesura que no careció de importancia. La revolución de julio en Francia no sólo sellaba el triunfo de la burguesía y del sistema parlamentario sobre los vanos empeños de la restauración del *ancien régime* en este país, sino que suscitó en Europa una serie de reacciones en cadena: en Bélgica —donde la obra del congreso de Viena experimentó su primer gran fracaso—, en Polonia, en Irlanda, en el Piamonte, en los ducados de Parma y Módena y luego también en el Estado de la Iglesia. Esta efervescencia política, por la que pronto fue arrastrada también la península ibérica con sus conflictos dinásticos e ideológicos, era sólo reflejo de una agitación mucho más profunda de los espíritus. En un mundo en el que precisamente entonces comenzaban a transformarse las estructuras económicas y sociales y en el que el latifundismo seguía desempeñando todavía un papel predominante, la inteligencia y la fantasía se habían adelantado con mucho a las estructuras. En una sociedad en que las formas estaban precisamente comenzando a modificarse, habían nacido nuevas ideas de libertad y de justicia que desencadenaban sueños de futuro, los cuales hallaban expresión en todas partes: en los periódicos y opúsculos liberales, en los sistemas de un socialismo utópico y en el romanticismo, que sólo era «el liberalismo en la literatura», como declaraba Victor Hugo en el prólogo de *Hernani* (marzo de 1830). El ansia de transformación había llegado a ser la gran preocupación de la

entera juventud intelectual, que soñaba con cambios imposibles de realizar por no responder todavía a las diferentes relaciones de fuerzas. Sin embargo, este anhelo reprimido salía una y otra vez a la superficie a la menor ocasión, hasta que explotó en 1848.

Por supuesto, los miembros del sacro colegio, como cualquier hombre público, no se hallaban en aquel tiempo en condiciones de analizar la situación como puede hacerlo un historiador a distancia de más de un siglo. Todos, sin embargo, barruntaban más o menos claramente que el papa que habían elegido tendría que hacer frente a una situación especialmente difícil. Para esta situación —cuyo contenido de novedad vamos comprendiendo hoy más y más en todos sus aspectos— buscaban una solución por los caminos tradicionales, tanto más por cuanto que los dos partidos que se habían enfrentado en el conclave de 1829, volvían a aparecer ahora con fuerza casi inalterada: Los *politicanti*, que mantenían el mismo empeño de garantizar la defensa del Estado pontificio mediante una estrecha colaboración con el Austria de Metternich, y los *zelanti*, más interesados en la independencia de la Iglesia frente a los gobiernos que en combinaciones diplomáticas.

De los 55 cardenales en vida, 34 se habían hallado presentes en la apertura del conclave (14 de diciembre de 1830). Se prolongó, contra todas las previsiones, más de 50 días. El partido proaustríaco, capitaneado por el anciano cardenal Albani, apoyaba la candidatura de Pacca. En un principio todo parecía prometerle el triunfo, y ello tanto más por cuanto que la respuesta vacilante con que el cardenal De Gregorio, candidato de los *zelanti*, había reaccionado a la interpelación del embajador francés, había decepcionado y mermado sus probabilidades, que al principio fueron bastante grandes (ya en 1829 había conseguido 24 votos). El 28 de diciembre dieron los *zelanti* sus votos a Giustiniani, que rápidamente alcanzó 21. Pero el 9 de enero el embajador español, en nombre de su gobierno, rechazó a este candidato, que durante su nunciatura en Madrid se había ganado la hostilidad del régimen por su enérgica defensa de los derechos del clero. Entonces los *zelanti* dieron sus votos al camaldulense Cappellari, prefecto de la congregación de Propaganda, que ya desde un principio se había considerado como uno de los papables, pero que

hasta entonces no había obtenido nunca más de 7 votos. Finalmente, el partido pro-austríaco perdió la esperanza de lograr para Pacca los dos tercios de los votos y presentó un nuevo candidato: Macchi. Pero tampoco esta candidatura tuvo éxito, pues Macchi era sospechoso de antemano para el gobierno francés a causa de sus relaciones con el ex-rey Carlos X. El duelo Pacca-Cappellari se prolongó todavía durante casi tres semanas, aun cuando crecía el descontento de la población romana y había empeorado la situación política en Italia. Fue necesaria toda la habilidad del cardenal Bernetti y el anuncio de un inminente levantamiento en Romagna para conseguir que Albani capitulara. Así, entonces, el 2 de febrero de 1831, Cappellari fue elegido papa y tomó el nombre de Gregorio XVI [1].

Bartolomeo Alberto Cappellari, fra Mauro en religión, nació el 18 de septiembre de 1765 en Belluno, Venecia. El año 1783 ingresó en los camaldulenses, la rama más severa de la orden benedictina, y durante más de un cuarto de siglo se consagró a los estudios teológicos. El año 1799, momento en que el pontificado estaba más humillado, publicó, entre otras cosas, una obra contra los febronianos y los jansenistas, *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei Novatori*, que luego tendría gran influjo en el desarrollo del movimiento ultramontano [2].

Este monje, teólogo y erudito, poco a poco había tenido ocasión de familiarizarse con los múltiples aspectos de los asuntos eclesiásticos. Después de haber sido enviado a Roma, en 1795, fue designado en 1805 abad de San Gregorio al Celio y algo más tarde procurador general de su orden. Así pudo conocer la dificultad de la labor administrativa en un tiempo especialmente movimentado. Pío VII, poco después de su retorno a Roma en 1814, lo nombró, por consejo del cardenal Fontana, consultor de diferentes congregaciones, entre otras, la de asuntos eclesiásticos extraordinarios, y también examinador de los candidatos al episcopado. Después de haber sido vicario general de su orden, León XII,

1. El último papa de este nombre había fundado la Congregación de Propaganda Fide a comienzos del siglo XVII. Sin embargo, el nuevo papa, que había sido abad del monasterio de San Gregorio al Celio, al elegir su nombre pensó también seguramente en san Gregorio Magno, y probablemente también en Gregorio VII, el paladín medieval de la libertad de la Iglesia contra las intervenciones del poder político.

2. Sobre esta obra y su influjo cf. p. 551, nota 1.

que tenía en gran estima su seguridad en el terreno doctrinal, lo creó en 1826 cardenal y prefecto de Propaganda Fide. Como tal no sólo debía ocuparse de las misiones en sentido propio, sino también de las Iglesias de América, de las Iglesias uniatas del Próximo Oriente y Rusia y de los asuntos de Inglaterra y de los Países Bajos. Fue consultado regularmente por el secretario de Estado y con frecuencia su parecer tenía un peso decisivo.

Por consiguiente, el nuevo papa, si bien había pasado gran parte de su vida en una celda monástica, estaba familiarizado no sólo con el mundo de la curia, sino también con las dificultades concretas a que debía hacer frente la Iglesia, prácticamente en todas partes, cosa que con frecuencia han perdido de vista los historiadores interesados por las cuestiones políticas. Era también inteligente y perfectamente capaz de hacerse cargo de los diferentes aspectos de un problema cuando estos aspectos encajaban en el marco de sus categorías mentales, que eran las del siglo XVIII. Era también un hombre formado a la manera de aquel siglo, y así estimulaba el trabajo científico, en particular las investigaciones arqueológicas [3]. Por otro lado, aquel monje, al que resultaba difícil el contacto con los hombres y que llevaba una vida austera al margen de la vida mundana de Roma, apenas si tenía sentido para comprender los intereses que ocupaban casi exclusivamente a los círculos de seglares del Estado pontificio, lo cual era un grave impedimento para un papa que era a la vez soberano temporal. A esto se añadía otro impedimento; el de no dominar ningún idioma extranjero, el de no haber tratado nunca con un solo hombre de Estado de su tiempo y entender muy poco de política, por lo cual en esta materia debía depender de consejeros, que no estaban siempre muy iluminados o no eran imparciales. A este teólogo riguroso, que había sacado todo su saber de libros, le era imposible captar la problemática de las corrientes que se agitaban a su alrededor. Como hombre de tradición, que había vivido cuarenta años en el clima de la contra-

3. Sobre este aspecto de su acción pontificia, v. en Gregorio XVI, *Miscellanea commemorativa*, I, los artículos de A. BARTOLI, *G. XVI, le antichità e belle arti* (p. 1-98) y de R. FAUSTI, *G. XVI e l'archeologia cristiana* (405-456), también los de P. PERALI (365-403), R. LEFÈVRE (223-287) y E. JOSI (201-221), sobre la organización del museo pontificio de arte etrusco el año 1837, del museo de arte egipcio el año 1839 y del museo grecorromano de Letrán el año 1841.

revolución, no abrigaba sino recelos para con las aspiraciones liberales de la nueva sociedad que se formaba, y se situó decididamente en el campo de los defensores del orden establecido [4].

Atendiendo a estos presupuestos se comprenden mejor las directrices generales de su pontificado, no tan fáciles de captar como a primera vista pudiera parecer. Por un lado, este doctrinario intransigente, de carácter autoritario, que, contrariamente a sus dos predecesores, había llegado al pontificado rebosante de salud, quiso hacer frente a los peligros, sobre los que el movimiento de los *zelanti* no había cesado de advertir desde hacía medio siglo. Desde esta actitud de espíritu, el papa — totalmente absorbido por los intereses religiosos, que se apoyaba con preferencia en las órdenes, cuyo difícil renacimiento promovió en la medida de sus posibilidades — se enfrentó con las ideas confusas, la vaga religiosidad romántica y sobre todo el naturalismo racionalista.

El origen de los males que sufría la Iglesia, creía verlo en las sociedades secretas. Por esta razón dio al escritor francés Crétineau-Joly el encargo de poner al descubierto su actividad. El papa aprovechó tenazmente su magisterio para hacer presentes los grandes principios recibidos por tradición y para señalar como error todo lo que tratara de substraerse a la subordinación al orden sobrenatural. Con la misma mentalidad se constituyó en inflexible defensor de los principios puramente eclesiásticos y de la independencia de la Iglesia frente a cualquier forma de eclesiasticismo nacional. Se alzó enérgicamente contra todos los sistemas de gobierno que pretendieran «someter las funciones pastorales al poder temporal» [5], sobre todo en el ámbito del nombramiento de obispos. Con la misma energía rechazó todo compromiso en cuestiones, en las que, según él, estaban en juego principios dogmáticos, en particular en el caso de los matrimonios mixtos [6], con

4. Es típica la declaración que hizo en 1833 frente al enviado belga: «Nunca hay que rebelarse» (Ris 5 [1962] 82-83). Esto explica especialmente su comportamiento, que tanto se le ha reprochado, con respecto al levantamiento polaco (cf. p. 273ss).

5. Encíclica *Commissum divinitus* de 17 de mayo de 1835 (ROSKOVANY, IV, 134).

6. Fuera del caso de Colonia y del caso de Gnesen (cf. p. 524-530), que son los sucesos más espectaculares, Gregorio XVI volvió repetidas veces sobre esta cuestión: encíclica de 27 de mayo de 1832 (A. BERNASCONI, l.c., I, 140ss); carta de 8 de febrero de 1836 (ibid. II, 97s); breve de 9 de febrero de 1839 (ibid. II, 292ss); carta de 30 de noviembre de 1839 (ibid. II, 385s); instrucciones de 30 de abril y de 22 de mayo de 1841 (ibid. III, 122ss 132ss); carta de 23 de mayo de 1846 (ibid. III, 357s).

los cuales hacía ya muchos años que Roma se había mostrado muy comprensiva. Desde la misma posición defendió la suprema autoridad del papa en la Iglesia contra todo resto de febronianismo y de galicanismo, e instó cada vez más sistemáticamente a los nuncios para tratar de lograr en los gobiernos católicos el reconocimiento de la supremacía de la monarquía pontificia, cuya vindicación había asumido en su *Trionfo della Santa Sede* [7].

Dado que el papa compartía la miopía de los *zelanti* tocante a las transformaciones de la sociedad moderna, y sencillamente no era capaz de reconocer lo que había de caduco en el sistema político y social del *ancien régime*, en el que creía ver la expresión de la voluntad divina, y también porque le perseguía la idea de que el Estado pontificio, en el que él veía la garantía de la independencia espiritual del papa, pudiera ser destruido por las aspiraciones liberales, quiso movilizar todas las fuerzas de que disponía el pontificado revitalizado, para intentar así poner un dique a los ulteriores progresos de la revolución. Por la misma razón se negó, con una obstinación creciente en el transcurso de los años, a pactar con las «fuerzas subversivas», incluso donde éstas parecían trabajar en favor de la liberación de los católicos, como Polonia o Irlanda.

Desde este enfoque, el pontificado de Gregorio XVI aparece como un «pontificado de combate» (Pouthas) al servicio de un ideal conservador y hasta reaccionario. Así no es de extrañar que, fuera del papado — contrariamente a lo que sucedió medio siglo después bajo León XIII —, seglares y sacerdotes de la base tomaran iniciativas tendentes a la reconciliación de la Iglesia con la sociedad moderna y que finalmente confirieran al catolicismo, inmediatamente antes de 1848, una fisonomía totalmente diferente de la de 1815, y dieran a muchos la impresión de una nueva primavera, lo cual explica las ilusiones de los primeros meses del pontificado de Pío IX.

Tal evolución de los acontecimientos fue posible, durante los quince años que Gregorio XVI rigió los destinos de la Iglesia, no sólo porque la santa sede, no obstante su progresiva reafirmación, no se hallaba todavía en condiciones — contrariamente

7. Sobre esta nueva política véanse las observaciones de A. SIMON, *Signification politique de la nonciature de Bruxelles*, BIHBR 33 (1961) 617-648.

al pontificado siguiente — de refrenar eficazmente las tendencias que no eran de su agrado. En efecto, a esto se añadía que la acción de Gregorio XVI tenía también muchos rasgos positivos orientados hacia el futuro, y que en más de un caso Pío IX sólo tuvo que cosechar los frutos del paciente trabajo de preparación de su predecesor. Así, el que había sido prefecto de Propaganda Fide dio a la acción misionera nuevos impulsos, por cierto sobrevalorados por la mayoría de los historiadores. Pero además de este aspecto, al que se ha aludido con frecuencia, hubo otros que han descuidado los historiadores liberales. Gregorio XVI, con su lucha contra los descarríos del racionalismo, del indiferentismo y del subjetivismo kantiano, contribuyó a restituir a lo sobrenatural, así como al valor de la razón humana, el puesto que les correspondía, y con ello echó los sólidos fundamentos para el ulterior desarrollo del espíritu católico y de la espiritualidad católica. Insistiendo en los derechos de la santa sede y en la independencia de la Iglesia, si bien preparó también el camino a los ulteriores progresos de un ultramontanismo, que en definitiva ahogaba todo pluralismo y ponía en peligro la naturaleza colegial de la autoridad eclesiástica, sin embargo, hizo por de pronto posible la superación de la etapa del sistema de Iglesias nacionales, en el que la autonomía de estas Iglesias con respecto a Roma había tenido que pagarse con la sumisión a la autoridad civil.

Por otro lado, tampoco se debe olvidar que el papa camaldulense, pese a toda su intransigencia, sabía también ser flexible en la aplicación práctica de sus principios. Lo demostró entre otras cosas, por el hecho de que en el caso de Colonia dio su consentimiento al relevo del arzobispo Clemens August von Droste zu Vischering después de haber tenido éxito en lo esencial[8], o también por el hecho de mostrarse condescendiente con Luis Felipe en el caso de Guillon, el año 1831, y con ocasión de la expulsión pasajera de los jesuitas el año 1845[9]. Por lo demás, algunos *zelanti* habían reprochado al cardenal Cappellari, ya antes de su elevación al solio pontificio, excesiva condescendencia con los protestantes en las negociaciones relativas a un concordato con el rey Guillermo I de Holanda.

8. Infra, p. 529s.

9. Cf. J.P. MARTIN, *La nonciature de Paris*, París 1949, 127, 130 y p. 473.

Fuera de estos casos especiales, Gregorio XVI manifestó también la flexibilidad de que era capaz en su bula *Sollicitudo Ecclesiarum* (7 de agosto de 1831), en la que él, si bien sostenía personalmente el punto de vista legitimista, declaró que en los casos de cambio de régimen político la santa sede trataría con los gobiernos que se hallaran de hecho en posesión del poder[10], principio que puso en práctica en el caso especialmente espinoso de las jóvenes repúblicas sudamericanas, que habían sido piedra de escándalo para sus tres predecesores. Tanto en esto como respecto al problema que suscitó en la católica Bélgica la aprobación de una constitución concebida en sentido puramente liberal[11], supo aplicar prácticamente la célebre distinción entre *tesis* e hipótesis, aun antes de que fuese formulada. Simon escribió incluso que Gregorio XVI se manifestó en ocasiones «no un papa del pasado, sino como un pontífice que preparaba el futuro». Esta característica se presta a interpretaciones erróneas, pues no debe olvidarse que Gregorio XVI sólo se avino a tales adaptaciones políticas con la mayor repugnancia y trató de restringirlas en la medida de lo posible. Contiene sin embargo un innegable granito de verdad.

La misma ambivalencia manifestó el papa en la elección de sus auxiliares y consejeros. Capellari, que había formado parte del grupo de los *zelanti*, designó como su primer secretario de Estado a uno que había sido colaborador y correligionario de Consalvi: el cardenal Bernetti[12], hombre de mundo que no se cuidaba mucho del aspecto religioso de los problemas, puro técnico de la política y de la diplomacia, que reconocía claramente los defectos de la administración del Estado pontificio. Metternich apreciaba «su conocimiento de las necesidades del tiempo presente», mientras que Lamennais le reprochaba propender dema-

10. Texto en BERNASCONI I, 38ss; comentario en LEFLON 453-454.

11. Cf. p. 450.

12. Tommaso Bernetti (1779-1852) fue un hombre enérgico, desinteresado y también inteligente, aunque de horizontes bastante limitados, y a veces también demasiado impulsivo. Como gobernador de Roma y director de la policía había mostrado que, aun sin brutalidad, podía ser también enérgico. Después de haber sido todavía secretario de Estado, por algunos meses, durante el pontificado de León XII, en el conclave había sido jefe del grupo que se oponía a la política pro-austríaca de Albani. Véase ECatt 1443-44 y DBI IX, 338-343 (bibliografía). Existe un buen estudio de E. MORELLI: *La politica estera di T. Bernetti*, Roma 1953. Sin embargo, falta todavía un trabajo sobre su política eclesiástica global.

siado a ceder a las exigencias de los gobiernos [13]. Ahora bien, Bernetti, formado en la atmósfera de la primera restauración romana, que había seguido al interludio jacobino, compartía con los *zelanti* la decidida hospitalidad contra los regímenes políticos liberales y la convicción de que la única esperanza de que siguiera subsistiendo el Estado de la Iglesia se cifraba en una política conservadora.

Cuando la creciente oposición del colegio cardenalicio, que reprochaba a Bernetti querer —como otrora Consalvi— centralizar exclusivamente en sus propias manos la entera dirección de los negocios [14], indujo a Gregorio XVI a sustituirlo en 1836 [15], su elección recayó en un hombre de muy distinto carácter, el cardenal Lambruschini [16], auténtico hombre de Iglesia, piadoso y austero, que —como el papa mismo— percibía el aspecto pastoral de los problemas y estaba estrechamente ligado a los jesuitas. En realidad era uno de los miembros de la curia que se había cerrado de la manera más rotunda al flujo de las ideas y a la mentalidad moderna. Ahora bien, aun cuando por razón de su temperamento y de su formación era reaccionario y tenía gran empeño en combatir implacablemente cualquier herencia de la revolución, sin embargo, su experiencia diplomática le había llevado a mitigar en la práctica la rigidez de sus principios. Esto se mostró tanto en la dirección del Estado de la Iglesia, como también en su política eclesiástica general, que cuando era preciso sabía adaptar a las condiciones constitucionales.

13. J.R. DERRÉ, *Metternich et Lamennais*, París 1963, 27.

14. Reproche que no está totalmente justificado. Cf. L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 269-270. Hay que añadir que la mediocridad de los altos prelados romanos, registrada por diversos contemporáneos (p. ejemplo Lützow, en H. BASTGEN, l.c. 240, o Bautain, en P. POUPARD, *Journal romain de l'abbé Bautain 1838*, Roma 1964, 31), explica en parte por qué disminuyó el influjo del colegio cardenalicio.

15. Sobre la caída de Bernetti, en la que las intrigas austríacas no desempeñaron, a lo que parece, un papel tan importante como anteriormente se había supuesto, véase E. MORELLI, l.c., 156-168; id.: ChStato II, 559-560; N. NADA, *Metternich e le riforme nello Stato Pontificio*, Turín 1957, 170-187; H. BASTGEN, l.c. 2.

16. Sobre Luigi Lambruschini (1776-1854) — barnabita, teólogo, arzobispo de Génova (1819-27), nuncio en Francia (1827-31), donde estuvo estrechamente implicado en el caso Lamennais, prefecto de la congregación de Estudios (1831-36), donde mostró una actitud contraria a las nuevas corrientes de ideas —, véase: L. MANZINI, *Il card. Lambruschini* (sobre esto, RStRis 48 [1961] 319-324); ECatt VII, 844-845; DThC VIII, 2471-73; M.A. GIAMPAOLO, *La preparazione politica del card. Lambruschini*, RStRis 18 (1931) 81-163; E. PISCITELLI, ibid. 40 (1953) 158-182; F. ANDREU, *Il card. Lambruschini e il P. Ventura*, «Regnum Dei» 10 (1954) 219-249; G. BOFITTO, *Scrittori barnabiti*, II, Florencia 1933, 312-336.

Además, hay que tener en cuenta el hecho de que Gregorio XVI participaba personalmente en la dirección de los negocios mucho más que sus predecesores, estudiaba a fondo los documentos y tenía otros consejeros además de sus secretarios de Estado. Lützow aseguró en 1833 que Bernetti se había quejado de que las decisiones del papa no concordaban siempre con sus proposiciones porque el papa se dejaba influenciar por este o aquel prelado más severo [17]. En cambio, Simon refiere que el influjo del substituto en la secretaría de Estado, Capaccini, que comprendía mejor los intereses modernos, prevaleció de vez en cuando sobre el influjo de Lambruschini [18]. Esto, sin embargo, no excluye que Lambruschini fuera uno de los principales responsables de la inmovilidad que, en numerosos sectores, caracterizó los últimos años del pontificado de Gregorio XVI, y que contrastaba fuertemente con la vitalidad que la Iglesia católica mostraba en el mismo tiempo fuera de Roma.

17. H. BASTGEN, l.c., 237-238.

18. *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles*, Bruselas - Roma 1958, 12. Acerca de Francesco Capaccini (1784-1845) — antiguo secretario de Consalvi, substituto del secretario de Estado de 1831 a 1837, luego secretario de Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de 1839 a 1844 —, véase *Biographie Nationale* XXX, Bruselas 1958, 262-264.

Sección primera

LA PRIMERA FASE DEL LIBERALISMO CATÓLICO

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES: R. AUBERT - J.-B. DUROSELLE - A. JEMOLO, *Le liberalisme religieux au XIXe s.*, en *X Congresso internazionale di Scienze storiche. Relazioni*, V, Florencia 1955, 305-383.

BIBLIOGRAFÍA: Más allá de las exposiciones generales en los manuales de historia eclesiástica del siglo XIX y de la historiografía del pontificado de Gregorio XVI, cf. las visiones panorámicas de WEILL, *Cath. lib.* y de P. CONSTANTIN, DThC IX, 506-565 (superados en la perspectiva, pero todavía utilizables por los hechos que aducen), de GURIAN 101-147 y de SALVATORELLI 21-49; la antología de M. PRÉLOT, *Le libéralisme catholique*, París 1969, 9-141; H. MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, Friburgo de Brisgovia 1959; las obras sobre Lamennais, citadas en la p. 375, en particular las de G. VERUCCI y de L. LE GUILLOU, a las que hay que añadir K. JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jh.*, Wiesbaden 1963; E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais*, París 1933; las biografías (cit. en bibliografía general) de Lacordaire, Montalembert, Gerbet, d'Astros y Mazenod.

La concepción liberal de la sociedad, identificada con la revolución, representaba a los ojos de los católicos de la restauración un mal absoluto, que era preciso desarraigar. En Francia se habían desvanecido también las últimas simpatías con que

fueron acogidas las ideas liberales a fines del siglo XVIII por una parte del clero constitucional. Ahora bien, hacia 1830, es decir, en un tiempo en que la masa de los sacerdotes y de los fieles de toda Europa seguía cifrando todavía el bien de la Iglesia exclusivamente en la restauración de la constitución política del *ancien régime*, así como en la recuperación de la situación privilegiada de la Iglesia en la sociedad, entonces, decimos, un número creciente de jóvenes sacerdotes y de seglares — fascinados por la mística de la libertad, que atraía tanto a los literatos y artistas del romanticismo como a los conspiradores liberales y a aquellos estudiantes que eran adversarios del sistema de la santa alianza — comenzaron a plantear la cuestión de la posibilidad de conciliar en cierta medida el catolicismo con el liberalismo y de aceptar — sin por ello traicionar la propia fe — un orden social basado en los principios de 1789. Estos principios eran: libertad personal en lugar de arbitrariedad de la autoridad; libertades políticas, que no eran ya únicamente un privilegio reconocido, sino que estaban garantizadas por la ley; el derecho de los pueblos a la autodeterminación en nombre de la primacía del principio de la nacionalidad sobre el principio de la legitimidad; finalmente — en aquel sector que afectaba directamente a la vida religiosa — libertad de prensa y de religión, juntamente con una restricción de los privilegios eclesiásticos y, a ser posible, incluso separación de la Iglesia y del Estado.

Algunos preconizaban esta reconciliación de la Iglesia y del liberalismo por razones prácticas: como instrumento apologético para volver a ganar para la Iglesia a la juventud intelectual, o también como necesidad ineludible en vista de un proceso que parecía ser irrevocable y al que había que adelantarse a fin de conseguir lo mejor posible para los intereses de la Iglesia. Otros sugerían también que en los países de mayoría protestante u ortodoxa, en los que los católicos eran víctima del sistema de la religión de Estado, el establecimiento de un gobierno más liberal aportaría a éstos sensibles ventajas. Otros a su vez señalaban que esto mismo sucedería en numerosos países católicos, en los que las medidas regalistas oponían serios obstáculos a la acción de la Iglesia. Partiendo de la idea de que desde un punto de vista apostólico, las ideas liberales eran con mucho preferibles a la sofo-

cante protección en que degeneraba con frecuencia la unión entre el trono y el altar, creían deber no sólo tolerar el movimiento de la época, sino incluso estimularlo y hasta provocarlo allí donde todavía no se hubiese iniciado.

Otros, en cambio, patrocinaban la aproximación entre la Iglesia y el liberalismo por reflexión sobre los principios. Compartían la confianza optimista de los filósofos del siglo XVIII en las posibilidades del hombre y consideraban la evolución de la sociedad en sentido liberal como un progreso, que constituye incluso una etapa en el movimiento de la historia, o mejor todavía: consideraban el ideal democrático que inspiraba a los liberales, como la realización del mensaje del Evangelio, que invita a poner la igualdad de la naturaleza en lugar de la desigualdad de las condiciones, y la libertad de todos en lugar del dominio de algunos. Algunos irían pronto todavía más lejos y querrían introducir, incluso dentro de la Iglesia, aquellas tendencias de libertad que inspiraban a una parte de sus contemporáneos: relaciones menos autoritarias entre los obispos y los fieles; mayor autonomía de los pensadores católicos con respecto a los sistemas teológicos oficiales; mayor movilidad del clero tocante a los métodos pastorales tradicionales. Cualesquiera que fueran los sectores concretos de aplicación, en el fondo se trataba siempre de la misma mística de libertad que inspiraba las ansias de reforma de un Hirscher en Tubinga, de un Raffaele Lambruschini o de un Rosmini en Italia, de un Lamennais en Francia.

Esta corriente general de ideas, que por tanto abarcaba tendencias muy variadas, fue denominada *liberalismo católico* o *catolicismo liberal.* Vendría a ser uno de los problemas capitales que — sobre todo en los países latinos — preocuparían a los católicos durante todo el siglo XIX. La solución se demostró tanto más difícil, por cuanto que los liberales, por razón de la negativa de las autoridades eclesiásticas a aceptar el rumbo propuesto por ellos, acentuaron entonces más marcadamente su anticlericalismo frente a una Iglesia que, a sus ojos, representaba el principal obstáculo en el camino de la libertad política, de la liberación intelectual y del progreso. Esto, a su vez, endureció todavía más la actitud de la mayoría de los responsables en la Iglesia; en efecto, éstos se vieron confirmados en su idea de la inconciliabilidad de la Iglesia con aquellos elementos que, de acuerdo con los francmasones y

con los herederos de los filósofos del siglo XVIII, trataban de subvertir el orden establecido en las esferas religiosa y política.

Durante largo tiempo se tuvo a Lamennais por fundador del liberalismo católico, considerándolo como el primero que en una visión profética había proclamado las ventajas que se seguirían para la Iglesia, tan luego ésta se situara en la zona de las libertades modernas. Sin embargo, estudios recientes han aportado una notable matización a la exposición corriente de la situación. Por un lado se ha reconocido que en Francia, ya algunos años antes de Lamennais, también otros habían comenzado a proponer y desarrollar ideas análogas. Tal es, sobre todo, el caso de Eckstein, en cuyo círculo se habían formado algunos de los primeros discípulos de Lamennais.

Por otro lado, las investigaciones emprendidas contemporáneamente por A. Simon y H. Haag, y confirmadas por K. Jürgensen, han demostrado definitivamente que la asociación del catolicismo con las libertades modernas se había iniciado ya sistemáticamente en Bélgica entre los años 1825 y 1828, y que en modo alguno había tenido su punto de partida en las teorías de Lamennais, como anteriormente había supuesto, sino que, por el contrario, la unión entre los católicos belgas y los liberales, realizada en el plano práctico, había influenciado la evolución de las ideas en Lamennais. No obstante, éste, que con genial intuición se percató inmediatamente de cuán fructífero podía ser a nivel universal la nueva táctica preconizada por los belgas con objeto de solucionar un problema particular, la desarrolló ulteriormente en forma de sistema teorético, que incluía una nueva filosofía social, y no vaciló en reclamar a la Iglesia que siguiera ella misma el camino del movimiento que impulsaba a los pueblos hacia la democracia. Y al poner Lamennais su considerable prestigio al servicio de tal idea, le procuró la amplia consideración que hasta entonces no había tenido. Es en este sentido que merece todavía un puesto de primera fila entre los promotores del liberalismo católico.

XVI. Del unionismo belga a la campaña de «L'Avenir»

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: *Bélgica:* Ch. Terlinden, *Guillaume Ier roi des Pays-Bas, et l'Église catholique en Belgique,* II, París-Lovaina 1906 (anticuado, pero todavía útil); H. Haag, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique,* Lovaina 1950; A. Simon, *Recontres;* id., *Aspects de l'unionisme,* Weteeren 1958, 9-81; id., Sterckx I, 65-155, además las colaboraciones del mismo autor ibid. II, 461; K. Jürgensen, l.c., 62-228; cf. al respecto A. Simon, «Revue belge de phil. et d'hist.» 37 (1959) 408-418; S. Stockman, *De religieuzen en de onderwijspolitiek der regering in het Vereenigd Koninkrijk der Nederlanden,* La Haya 1935; A. Manning, *De betekenis van C.R.A. Van Bommel voor de Noordelijke Nederlanden,* Utrecht 1965, 42-161; E. Perniola, *De internuntius Cappaccini en de belgische Omwenteling,* «Mededelingen van het Nederl. hist. Instituut te Rome» 3 serie, 4 (1947) 53-169; H. Wagnon, *Le Congrès national belge de 1830-31 a-t-il établi la séparation de l'Église et de l'État?,* en *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras,* París 1965, 753-781. Hay que mencionar también la tesis inédita de A. Boland, *Adolphe Bartels, révolutionnaire et démocrate,* Lovaina 1960.

Francia: Además de los artículos de periódico y de los libros de Lamennais, su correspondencia es la fuente más importante. Véase sobre todo: E. Forgues, *Lamennais. Correspondance,* 2 vols., París 1863; id., *Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles,* París 1886; A. Blaize, *Oeuvres inédites de F. Lamennais,* 2 vols., París 1866; G. Goyau, *Le portefeuille de Lamennais* 1818-36, París 1930. Los artículos más importante de «L'Avenir», ordenados sistemáticamente, fueron entonces publicados de nuevo (con algunas omisiones) en *Mélanges catholiques. Extraits de l'Avenir,* 2 vols., París 1831, y cronológicamente en *Articles de l'Avenir,* 7 vols., Lovaina 1830-31; y recientemente, acompañados de introducción y notas, por G. Verucci, *L'Avenir. Antologia degli articoli,* Roma 1967. A los trabajos sobre Lamennais arriba citados (p. 432) hay que añadir J.R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique,* París 1962, espec. 156-163, 199-206, 385-459. Además Weill, *Histoire,* 28-50.

La opción de los católicos belgas por las libertades

Los católicos, y sobre todo el clero, de Bélgica se habían mostrado muy reaccionarios en 1815, y el episcopado había llegado hasta el extremo de prohibir el juramento de la constitución, debido a que ésta proclamaba la libertad de prensa y de religión. Esta actitud había incrementado la hostilidad de los liberales contra el clero, que aparecía a sus ojos como paladín de una teocracia pasada de moda.

En la campaña desencadenada 10 años más tarde contra los edictos de junio de 1825, relativos a los seminarios [1], es digno de notarse que se inició invocando el derecho de la Iglesia a formar ella misma a sus futuros sacerdotes, pero ya muy pronto asumió formas más amplias: desde las últimas semanas de 1825, parlamentarios y periodistas católicos comenzaron a referirse con predilección a las libertades constitucionales. Entonces se reclamó, como natural ampliación de la libertad de pensamiento, también la libertad de enseñanza; en nombre de la libertad de religión se exigió la independencia de la Iglesia de toda intromisión del gobierno en el nombramiento de los dignatarios eclesiásticos; finalmente, los publicistas descubrieron en la libertad de prensa el mejor apoyo contra las triquiñuelas de la administración a que estaban expuestos los autores católicos.

Los católicos, sin embargo, aun situándose en este terreno, no renunciaron en modo alguno a sus principios, que eran muy diferentes del ideal de los liberales, los cuales por su parte apuntaban a la laicización de la sociedad. Con todo, a fin de garantizar su objetivo de introducir los valores cristianos en la vida pública, se estimó más realista en círculos católicos recurrir a medios diferentes de los utilizados bajo el *ancien régime.* El punto de vista católico podría resumirse de la manera siguiente: En un régimen parlamentario, en el que nosotros, gracias a la libertad de enseñanza y de prensa, tenemos posibilidades no restringidas de influir en las conciencias, podemos esperar lograr un predominio por vías legales y luego, mediante leyes dictadas conforme a la voluntad de la mayoría, construir incluso una sociedad cristiana, que hasta ahora dependía exclusivamente del beneplácito de un soberano católico.

En el trancurso del año 1826 comenzaron los dos principales periódicos católicos a poner de relieve las ventajas de la libertad: primero, muy cautelosamente, el «Courrier de la Meuse», inspi-

1 Véase p 257.

rado por Pierre Kersten, de Lieja, y con más ahinco el «Catholique des Pays-Bas», de Gante, en el que Adolf Bartels inducía a pensar que la verdad puede triunfar por su propia fuerza de irradiación, incluso sin protección oficial, y que los anhelos políticos de los liberales, con su exigencia de un gobierno que partiera de los ciudadanos y no fuera ya instrumento de gobierno de un monarca, eran conciliables con la ortodoxia católica.

Mientras que entre los católicos iba desarrollándose este proceso, algunos jóvenes liberales llegaron a la convicción de que la táctica de los librepensadores — consistente en apoyar al gobierno en sus triquiñuelas contra la Iglesia — era una insensatez, ya que de ello sólo sacaba partido el gobierno poniéndose en condiciones de proseguir una política de despotismo ilustrado. Consideraban que era más urgente formar un frente contra las tendencias absolutistas del régimen monárquico, que querer a todo trance sofocar a la Iglesia, y sopesaron la posibilidad de ofrecer a los católicos una unión de amplia oposición sobre esta base: Nosotros renunciamos a la exclusión de la Iglesia de la enseñanza, como a todo control de su acción que tenga como meta la restricción de su influjo en la sociedad; como contraprestación, vosotros renunciáis a lograr una posición privilegiada en el Estado, sea mediante un concordato o de alguna otra manera, y os declaráis dispuestos a exigir con nosotros la aplicación integral de las libertades modernas.

Cuando el liberal Devaux hizo un primer llamamiento en este sentido, en la primavera de 1827, muchos católicos titubearon, dado que precisamente por aquella fecha se abrigaban de nuevo esperanzas de un acuerdo directo con el rey, mediante el cual, aplicando el concordato firmado el 18 de junio de 1827, se creía poder ver realizadas las principales exigencias, sin tener que entrar en el juego de los liberales. Sin embargo, cuando cuatro meses después resultó que el gobierno quería diferir la ejecución de la convención [2], todo se volvió tan problemático como antes. El 1 de noviembre aceptó el «Courrier de la Meuse» la oferta de Devaux, y en el transcurso del año 1828 la idea de una unión entre católicos y liberales sobre la base de una reclamación común de las libertades constitucionales, que había tenido su punto de partida en Lieja,

2. Véase p. 258s.

arrastró a círculos bastante extensos en el país y sobre todo en Flandes, sin hallar resistencia por parte del clero: «En él, el odio contra el régimen es más fuerte que la aversión contra los liberales» (Haag). Las autoridades eclesiásticas, si bien en apariencia se mostraban reservadas, en el fondo miraban con complacencia el curso de los acontecimientos, no obstante la advertencia del internuncio Capaccini, horrorizado de la «monstruosa alianza» entre católicos y liberales.

Desde fines del año 1828, pues, los católicos belgas y sus líderes eran partidarios del unionismo, es decir, de la táctica consistente en aliarse con los liberales para exigir, sobre la base de las libertades modernas, la independencia de la Iglesia y su derecho a organizar una enseñanza dependiente exclusivamente de ella misma. ¿Puede decirse entonces que desde aquel momento se convirtieron en católicos liberales, anticipándose a las teorías que dos años después propondría Lamennais en «L'Avenir»? Esto sería simplificar demasiado las cosas. Los unionistas de 1828 consideraban en realidad la alianza con los liberales y la adopción del punto de vista liberal para su campaña de reclamaciones, únicamente como táctica provisional y no como un sistema que representara un ideal a realizar siempre y bajo todos los aspectos. No pensaban en modo alguno hablar, como ciertamente haría pronto Lamennais, de una «alianza natural del catolicismo con la democracia», ni llevar sus exigencias de libertad hasta una completa separación entre la Iglesia y el Estado.

Las cosas estaban muy claras para las autoridades eclesiásticas, pero también para los jóvenes aristócratas del grupo Robiana-Merode, cuyas verdaderas intenciones pudo deducir H. Haag de sus papeles privados. En modo alguno sostenían los principios de 1789, sino que querían, por el contrario, que la Iglesia volviera a asumir el control espiritual de la sociedad civil; igualmente insistieron — como ha mostrado K. Jürgensen — de Gerlache y sobre todo Kersten en evitar toda acentuación excesiva de los derechos del hombre y se guardaron de hablar de soberanía del pueblo, como también consideraron la política de unión con los liberales únicamente como un mal menor, exigido por las circunstancias. Indudablemente Bartels — con la aprobación de un grupo de clérigos flamencos — siguió mostrándose progresista, y ya desde 1828 des-

arrolló diversos temas que luego, el año siguiente, fueron defendidos en los escritos de Lamennais: entre otros, que se debe dar al pueblo la preferencia frente a los reyes. Sin embargo, puntualizó: «Yo quiero la libertad general, no como un bien en sí, sino como el menor mal.» Se distaba todavía mucho de exigir la libertad por sí misma, que más tarde sería el objetivo de «L'Avenir». Las posiciones adoptadas por los católicos belgas en su oposición a Guillermo I fueron sin embargo, y no obstante su carácter restringido, un descubrimiento para Lamennais.

La evolución de Lamennais hacia el liberalismo

Lamennais, el reaccionario redactor del «Conservateur», y del «Drapeau blanc» parecía a primera vista muy poco destinado a ser el adalid del liberalismo católico. En la primera década de la restauración[3] había sido uno de los ardientes propugnadores del retorno al *ancien régime*. Su ideal de una Iglesia protegida por la monarquía de derecho divino parecía diametralmente opuesto al sistema de la Iglesia libre en el Estado libre, y si en 1826, en su libro *De la Religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique*, aconsejaba a la Iglesia desentenderse del régimen borbónico, lo hacía porque éste, a sus ojos, parecía abocado a la ruina por sus compromisos con el liberalismo; su ideal era todavía, en esta época, el Estado cristiano e incluso teocrático.

Christian Maréchal[4] creyó, sin embargo, haber descubierto diversos indicios que probaban que la orientación de Lamennais hacia el liberalismo había comenzado ya alrededor de 1820. De hecho, en su origen, en su temperamento bretón, del que es propio el deseo de independencia, en su aversión a toda clase de despotismo, intensificada por el régimen napoleónico, en su gran preocupación por la libertad espiritual del cristiano y por la independencia de la Iglesia, mantenida constantemente despierta por las luchas antigalicanas, estaban ya latentes posibles puntos de arranque para

3. Sobre Lamennais y su acción en el transcurso de estos años, v. 384-388 411-415.

4. Especialmente en *La dispute de l'«Essai sur l'indifférence»*, París 1925, VIII, 443 y passim, y en *Lamennais au «Drapeau blanc»*, París 1946, donde «bajo el ultra descubre al demócrata» (Moreau).

una evolución ulterior. No obstante, Maréchal atribuyó a estos factores una importancia que en modo alguno tenían en su contexto concreto de entonces. Cierto que Lamennais habla con frecuencia de libertad en sus artículos, cierto que su ultramontanismo, como han comprobado A. Simon y G. Verucci, se basa en la idea de libertad; sin embargo, se trata allí de la libertad del cristiano frente a los poderes del mal y de la libertad de la Iglesia frente a los gobiernos; no se trata de la libertad para todos, sino que, como escribe Jürgensen, era «una libertad sin tolerancia». Por lo demás, antes de 1828 no se observa en sus escritos la menor simpatía por el liberalismo político y menos todavía por la democracia. Sin embargo, Maréchal mostró que durante este período Lamennais pensaba en forma más bien teocrática que monárquica.

Así resulta comprensible que a Lamennais — una vez decepcionado por la monarquía — no le costara gran trabajo desviarse de ella y asociar a la Iglesia, en su interés común, con la causa del pueblo, que iba tomando auge, y aspirar a lo que Verucci llama una «teocracia democrática»; el papa aparece en esta perspectiva, adornada con algunos ejemplos, desde la edad media hasta Pío VII, como el protector de los débiles y como el árbitro que garantiza el derecho contra la fuerza. Esta evolución debió realizarse tanto más fácilmente, por cuanto que Lamennais, en su misma obra apologética, había mostrado ya hasta qué punto él — con su característica inteligencia tan despierta — había captado la mentalidad de su tiempo y la necesidad de adaptarse a ella[5].

Las luchas por la independencia de la Iglesia, sobre todo en el terreno de la enseñanza, habían conducido al maestro de La Chênaie a la idea de una separación — todavía absolutamente provisional — entre la Iglesia y el Estado. Lamennais sostuvo esta idea con toda franqueza en su libro *De la Religion* (1825-26), al mismo tiempo en que comenzó a desarrollar su tesis, según la cual la verdad lleva en sí misma mucha más fuerza de irradiación que el poder de las instituciones. Confirmado en esta idea por los escritos de Eckstein y de Benjamin Constant, y sobre todo por el ejemplo

5. Da una prueba de su capacidad de adaptación en su *Mémoire confidentiel à Léon XII*, compuesto a principios del año 1827, donde señala el peligro que hay en hacer aparecer a la Iglesia «como el aliado natural de toda clase de despotismos»; texto de los primeros capítulos en A. BLAISE, *Oeuvres inédites de Lamennais* II, 311-340, y de los dos últimos capítulos: RSR 1 (1910) 476-485.

del extranjero (Estados Unidos, Irlanda y sobre todo Bélgica, donde los católicos invocaban para su propia defensa, no la protección por el Estado, sino el principio de la libertad), volvió fácilmente a esta idea en su correspondencia de los meses siguientes. Simultáneamente descubrió en París, en el grupo que se reunía en torno al periódico «Le Globe», un liberalismo menos antirreligioso, que no reclamaba nuevas medidas de control contra la Iglesia, sino «todas las libertades para todos».

Bajo el influjo de estos diversos factores publicó Lamennais en febrero de 1829 *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, obra en la que seguía presentando como antes el catolicismo ultramontano como la única solución para la sociedad y rechazaba el programa del liberalismo, del secularismo y del estatismo, aunque al mismo tiempo desarrollaba una serie de ideas nuevas: por ejemplo, que el liberalismo puede ser diferente de como se presentaba entonces en Francia, y que existe una interna conexión esencial entre el catolicismo y el genuino y sano liberalismo, el cual sólo pretende la liberación del hombre de toda opresión por el hombre; que la libertad de prensa es un mal menor y que en sus efectos concretos puede ser ventajosa para la Iglesia; que la revolución puede ser un instrumento de la providencia para acabar con una serie de instituciones anticuadas, bajo las cuales hubo de sufrir durante largo tiempo la Iglesia.

El libro tuvo un éxito extraordinario, y aunque por un lado tropezó con la violenta oposición de los legitimistas, de los juristas y del episcopado, por otro, en cambio, fortaleció la posición de Lamennais a los ojos de sus jóvenes partidarios, cada vez más exasperados por los compromisos de los obispos con respecto al régimen monárquico. Con no pequeño optimismo romántico llegaron éstos a la convicción de que eran suficientes algunos gestos de la Iglesia para dar otro sesgo al liberalismo y para poner al servicio del apostolado católico aquella fuerza que estaba surgiendo. Expresaron esta concepción, con creciente convicción en sus revistas «Mémorial catholique» y «Revue catholique». El ulterior desarrollo de la experiencia belga no podía sino fortalecerlos en este sentido, y así no tardaron ya en ir todavía más lejos que los belgas, hasta afirmar que la alianza entre el catolicismo y el liberalismo en toda Europa era la única vía de salvación de la Iglesia.

Por lo demás, estas ideas hallaron ya un terreno abonado [6]. El barón Eckstein puso de relieve desde 1827 en su revista «Le Catholique» la «admirable alianza» entre el catolicismo y un régimen de libertades políticas [7]. El influjo que con ello ejerció sobre una parte de la juventud católica parisina, no había sido tomado hasta ahora en suficiente consideración por los historiadores. Jóvenes aristócratas que trabajaban juntamente con él y que apenas si habían tenido algún contacto con Lamennais, fueron los que fundaron «Le Correspondant» en marzo de 1829 [8]. En él se declaraban partidarios de la libertad de religión de los protestantes, enérgicamente rechazada por Lamennais, insistían en el derecho de asociación de los religiosos y en la libertad de enseñanza frente al monopolio del Estado y mostraban los peligros de una unión demasiado estrecha entre el trono y el altar, aunque sin ir nunca tan lejos como más tarde los partidarios de Lamennais, que exigían la completa separación de la Iglesia y del Estado y la total supresión del presupuesto de la Iglesia. Precisamente estos jóvenes del «Correspondant» fueron los primeros que recibieron el nombre de católicos liberales, y precisamente de los redactores de «Le Globe», con quienes habían establado diálogo.

La revolución de julio de 1830 y la erupción del anticlericalismo, ligada con ella, confirmaron a Lamennais y a sus colaboradores en sus convicciones: La Iglesia debía acoger con satisfacción aquellas formas de gobierno que ponían el control por el pueblo en lugar de la arbitrariedad, con el doble fin de desvirtuar así las acusaciones lanzadas contra ella y de dar *alma* a aquellas nuevas formas de gobierno. La separación de la Iglesia y del Estado era entonces, en vista de la actitud hostil de tal Estado, más importante que nunca.

Un joven convertido, Harel de Tancrel, propuso a Gerbert, el más importante auxiliar de Lamennais, la fundación de un diario que propagara estos temas. Esta idea fue muy del agrado de La-

6. M. PRÉLOT, l.c., 53-72.

7. Véase J.R. DERRÉ, l.c., 156-166, 199-206.

8 Este grupo se ha investigado mucho menos que el de los adeptos de Lamennais Véase L. DE CARNÉ, *Souvenirs de ma jeunesse*, París 1873; E. TROGAN, «Le Correspondant» 315 (1929) 5-13; L.C. GIMPFL, *The «Correspondant»*, Washington 1959, 2-8; véase también la tesis manuscrita de FLAVIA-AUGUSTINA, *«Le Correspondant», liberal catholic Review, 1829-55* (Cath. Univ. of America 1958) y el trabajo no publicado de J. DARMON, *Le groupe du premier «Correspondant» 1829-31* (Sorbona 1959).

mennais; aunque no asumió él mismo la dirección del periódico, se estableció, sin embargo, cerca de París, en el Collège Juilly, para poder seguir desde allí su marcha. El 20 de agosto publicó Gerber una proclama [9] que fue acogida con entusiasmo; entre los adherentes, los más renombrados eran el joven Charles de Montalembert [10], Lacordaire y el economista político Charles de Coux. El 16 de octubre de 1830 apareció el primer número de «L'Avenir», con un editorial del mismo Lamennais [11].

El título del periódico era ya característico, pero más todavía el lema «Dios y la libertad». El periódico quería emprender la lucha en dos frentes. Declaraba por un lado a los liberales su buena voluntad de adherirse sin prejuicios, e incluso con entusiasmo, a las libertades modernas nacidas de la revolución de 1789, lo cual, por supuesto, debía entenderse en todas las libertades, comprendida la libertad de enseñanza, que muchos liberales sólo de mala gana querían reconocer, por temor de que eventualmente fuera favorecida la propaganda ultramontana. Por otro lado intentó «L'Avenir» hacer comprensible a las católicos, y sobre todo al clero, que entonces convenía desentenderse definitivamente del *ancien régime* a fin de volver los ojos al futuro y elaborar un nuevo humanismo.

Este intento de amplia renovación del pensamiento y del obrar católico, que incluía también a las nuevas corrientes artísticas y científicas, así como las aspiraciones democráticas de la época, explica la fuerza de atracción que aquel periódico y su inspirador ejercieron sobre numerosos jóvenes. La orientación decidida hacia los nuevos tiempos se manifestó efectivamente en todos los sectores: «L'Avenir» se abrió a la joven literatura romántica [12]; invitó

9 Texto en *Articles de «L'Avenir»* I, I-VIII.

10. Sobre Charles de Montalembert (1810-70) existe la biografía bien documentada, pero unilateral, de LECANUET (3 vols.), París 1895-1902, que se ha de completar con A. TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, París 1942; P. DE LALLEMAND, *Montalembert et ses amis dans le romantisme*, París 1927; A. SCHNÜTGEN, AHVNrh 148 (1949) 62-144; LÖSCH 138-175. Véase también CH. TRANNOY, *Montalembert, Dieu et la liberté*, París 1970. Obras: *Oeuvres de Montalembert*, 9 vols., París 1860-8 (véase DThC X, 2344-55) y *Les Moines d'Occident*, 7 vols., París 1860-77. Cartas: LThK[1] VII, 294.

11. Sobre la campaña de «L'Avenir» v. sobre todo, en cuanto a las ideas, LECANUET, *Montalembert* I, 152-218, DThC IX, 527-545 y M. PRÉLOT, l.c., 84-109; y en cuanto a los hechos, además de las biografías de Lamennais, C. DE LADOUE, *Mgr. Gerbert*, París 1872, I, 176-207, LECANUET, l.c. 132-151, 219-268, y A. TRANNOY, *Le romantisme* 143-162. También *Procès de L'Avenir*, París 1831.

12. J.R. DERRÉ, l.c., 529-614.

al desarme general y a la unión de Europa [13]; al mismo tiempo, secundó los levantamientos nacionales de los belgas, irlandeses y polacos en nombre del derecho de autodeterminación de los pueblos [14]; se mostró más y más propicio al derecho de sufragio universal e incluso al régimen republicano [15] y subrayó el carácter providencial de las revoluciones que entonces agitaban a Europa; se interesó por la democracia social [16]. «L'Avenir» subrayaba también la vinculación entre la independencia de la Iglesia y su pobreza, asumida voluntariamente, pues sólo así podría sentirse solidaria con la humanidad entera y acercarse a las gentes sencillas y oprimidas.

En el terreno político-religioso «L'Avenir» se limitó en principio a ensalzar el régimen de libertad y la separación — o mejor, la distinción — entre Iglesia y Estado, como el trampolín más apropiado para la recuperación de los incrédulos, y a presentarlos como una necesidad «en el estado presente de los espíritus» y «en la actual situación efectiva de los pueblos», aunque sin hacer de ello un ideal teorético. Si exigía la renuncia al concordato, lo hacía porque éste, en una sociedad «que ha olvidado a Dios» obstaculiza de hecho la libertad del papa y de los obispos, y porque el catolicismo — en el caso en que el clero fuese librado de estas desdichadas ataduras — cobraría nuevo impulso, como demostraba el ejemplo de Irlanda. Así se expresaba «L'Avenir». Sin embargo, en la primavera y verano de 1831 tuvo lugar una ulterior evolución, en cuyo transcurso el sistema liberal apareció más y más como la forma de gobierno ideal para una sociedad que parecía haber alcanzado el estado adulto.

Mientras el periódico, cuyos suscriptores no pasaron nunca de los 3000, comprendidos unos 1000 belgas, propagaba día tras día sus ideas entre sus lectores en forma de slogans y con un ardor extremo que se cuidaba poco de las circunstancias concretas, Lacordaire, Montalembert y de Coux — no satisfechos con una mera

13. M. PRÉLOT, l.c., 102-109.

14. Pero se mostró muy reservado tocante a los levantamientos en España y en Italia, que fueron tramados por sociedades secretas de tendencia jacobina y que a él le parecían estar en oposición con el verdadero espíritu del liberalismo, tal como se desarrolló en América. Cf. G. VERUCCI, RSIt (1955) 31-51.

15. V. la introducción de G. VERUCCI, *«L'Avenir»* XIII-LXIV.

16. Cf. DUROSELLE 36-59.

campaña de ideas — crearon una Agencia general para la defensa de la libertad religiosa [17]. Ésta organizó en provincias una campaña sistemática con vistas a influenciar la opinión pública, al objeto de poder proceder en pequeños grupos, por vías legales, en nombre de las libertades constitucionales, contra las vejaciones por parte de la administración, de que se quejaban los católicos, sobre todo en el sector de la enseñanza. De esta manera no sólo lograron multiplicar las simpatías entre el clero joven, sino también sacudir de su desidia a un número relativamente grande de jóvenes seglares.

A propuesta de Le Sage ten Broek, periodista holandés, no tardó en extenderse la campaña de la Agencia también al extranjero, donde trató de hallar apoyo para sus anhelos de liberación entre los católicos de Irlanda, Polonia, Alemania y los Países Bajos. Los redactores de «L'Avenir», con vistas a crear una auténtica solidaridad internacional en el logro de la libertad, no sólo religiosa, sino también política, y oponer a la santa alianza de los reyes «la santa alianza de los pueblos», publicaron el 15 de noviembre de 1831 el esquema de un «acta de unión sometida al criterio de todos aquellos que, no obstante el atentado homicida contra Polonia, confían todavía en la libertad del mundo y quieren colaborar por conseguirla» [18]: un manifiesto que los gobiernos interpretaron como una maquinación para la subversión internacional.

¿En qué medida penetraron también en estos países vecinos las ideas político-religiosas propagadas por «L'Avenir»? En Alemania, si bien la filosofía de Lamennais logró interesar al grupo de Munich, sin embargo, los dirigentes del movimiento católico acogieron con recelo la idea de una aproximación al liberalismo [19]. En Italia, los grupos conservadores que antes habían aplaudido al defensor del trono y del altar, no recibieron precisamente con simpatía las nuevas ideas, mientras que los católicos de orientación liberal se sintieron decepcionados por las doctrinas ultramontanas de «L'Avenir» y por su defensa del poder temporal del papa; sin embargo,

17. Estatutos en *Articles de «L'Avenir»* I, 456-458. El papel de Lamennais, que no era hombre de acción, fue secundario en esta campaña, planeada y dirigida por sus auxiliares.

18. *Articles de «L'Avenir»* VII, 176-185.

19. Apenas si se ha estudiado todavía el influjo de Lamennais en Alemania (la obra de L. AHRENS *Lamennais und Deutschland*, investiga únicamente los influjos alemanes en Lamennais). V. algunos datos en J.R. DERRÉ, l.c., 461-492, SCHNABEL G, IV, 181-202 y LÖSCH 88-137.

algunos sacerdotes y religiosos, sobre todo en Toscana, además, de Ventura, las acogieron con agrado [20]. En Holanda, en cambio, se siguió con gran simpatía la campaña de «L'Avenir», pues proporcionaba una confirmación a aquellos que, bajo el régimen francés, habían descubierto las ventajas de la libertad de religión, en un país en el que los católicos eran minoría. Junto al periodista Le Sage ten Broek, hay que contar entre los adeptos de Lamennais al publicista Broere y al redentorista Bernard Haskenscheid [21]. Pero en ninguna parte fue el influjo de «L'Avenir» mayor ni más eficaz que en Bélgica.

La constitución belga de 1831

Hasta comienzos del año 1831 el unionismo había sido para los católicos belgas una mera táctica, una coalición pasajera de la que pensaban sacar las mayores ventajas posibles; como descubrimiento puramente empírico no debía nada a Lamennais. Desde la publicación del escrito *Progrès de la Révolution*, que en Bélgica halló un «eco increíble» (de Gerlache), debido a que el país era presentado como ejemplo por un maestro de renombre, se podía observar en buen número de católicos una nueva evolución [22]. Diversos grupos, estimulados por las nuevas publicaciones de Lamennais y de sus discípulos, llegaron igualmente a la convicción de que un régimen de libertades modernas era en sí la mejor forma de gobierno, y ello no sólo por responder a los deseos del pueblo, según el principio *vox populi, vox Dei* — como pensaban los partidarios del tradicionalismo filosófico —, sino también por razón de la unión substancial entre cristianismo y libertad. En vísperas del levantamiento de septiembre de 1830 se podían, pues, observar

20. Véase A. GAMBARO, *La fortuna di Lamennais in Italia:* «Studi francesi» 2 (1958) 198-219. V. también p. 518s.

21. Véase F. VRIJMOED, *Lamennais avant sa défection et la Néerlande catholique*, París 1930; complétese con G. GORRIS, *J. Le Sage ten Broek*, II, Amsterdam 1949.

22. H. Haag, A. Simon y K. Jürgensen coinciden en una serie de puntos importantes, aunque sus opiniones discrepan en la cuestión relativa a la extensión de la unión de los católicos belgas con el liberalismo: ¿Hay en ellos un desarrollo ideológico ulterior o no pasaron, como supone Haag, de la simple táctica iniciada en 1828? Véase principalmen H. HAAG, RHE 54 (1959) 593-598, y A. SIMON, «Revue belge de phil. et d'hist.» 37 (1959) 408-418.

varias corrientes entre los católicos belgas. Subsistía un grupo lamennaisiano, evidentemente en minoría, pero que con su celo arrastró pronto al conjunto de los católicos y contribuyó a que volviera a fortalecerse la unión entre católicos y liberales, debilitada en los meses precedentes. Dentro de sus filas, que mes tras mes iban hallando nuevos adeptos, sobre todo en Flandes y en la región de Tournai, había no sólo seglares, sino también jóvenes sacerdotes, más confiados en la fuerza de irradiación de la fe, triunfante de las recientes persecuciones, que en la protección que podía ofrecer el poder civil. Sin identificarse totalmente con los liberales, compartieron su entusiasmo por las grandes posibilidades de la libertad bajo el aspecto no sólo apostólico, sino también político (algunos, aunque no todos, se declararon abiertamente demócratas e incluso republicanos) y en ocasiones llegaron hasta el extremo de reivindicar su libertad personal de acción con respecto a instrucciones episcopales en asuntos temporales y su libertad personal de interpretación con respecto a tradiciones teológicas, cuando no se trataba de dogmas definidos.

Junto a estos adeptos de Lamennais, a los que se adhirieron otros católicos liberales, que sin embargo eran más bien admiradores de las instituciones inglesas —el influjo de Lamennais no carecía de excepciones—, había numerosos conservadores, que eran unionistas sólo por necesidad, pero que en modo alguno querían reconocer la naturalidad de la alianza entre catolicismo y liberalismo y —como monárquicos leales— esperaban un pronto retorno a la antigua unión del trono y del altar.

En medio se hallaba el grupo que Simon designó como la *Escuela de Malinas*[23]; éste, si bien era muy pequeño en número, llegó sin embargo, a ejercer gran influjo, debido a la posición predominante del arzobispo en la iglesia belga y a la fuerte personalidad de su vicario general, Sterckx, y del nuevo obispo de Lieja, Van Bommel, que eran los promotores del grupo y cuyas ideas se abrieron camino también en otras diócesis. Los adictos a esta corriente, relativamente numerosos sobre todo en el clero, no simpatizaban

23. Cf. «Collectanea Mechliniensia» 22 (1952) 349-364. Las ideas de este grupo se expresan en la voluminosa correspondencia conservada en los archivos del arzobispado de Malinas y en el Rijksarchief en La Haya, como también en un opúsculo de C. VAN BOMMEL, publicado en octubre de 1829: *Système de liberté illimitée des cultes et des opinions religieuses.*

por lo regular con las teorías de Lamennais, a pesar de mostrar simpatías por el renombrado apologeta, sino que reconocían, con gran realismo, que frente a la fermentación de los espíritus no era ya posible el retorno al *ancien régime*, por lo demás tampoco deseable, dado que con la estrecha unión de la Iglesia y del Estado se hallaban ligadas inevitablemente intervenciones del Estado en la vida de la Iglesia, las cuales vendrían muy pronto a hacerse insoportables, como había demostrado la experiencia de los últimos cincuenta años. Así, pues, la mutua independencia de ambos poderes pareció preferible, lo cual implicaba que había que reconocer la libertad a todos los grupos religiosos. Sin embargo, esta decisión favorable a la libertad no se tomó en nombre de la tendencia a la total separación del Estado y de la Iglesia, patrocinada por Lamennais, y la *Escuela de Malinas* procuró asociar las ventajas del sistema liberal con las del *ancien régime*, dado que, según su modo de ver, «ni la libertad debía excluir la protección, ni la protección ahogar la libertad», como escribía Van Bommel, que pensaba sobre todo en los apoyos financieros.

Cuando, en septiembre de 1830, terminó la unión belga-holandesa, tras una revolución que había sido promovida por elementos que en general pasaban por poco creyentes[24], y a la que había asistido no sin inquietud la mayoría del clero, hubo que elaborar la constitución del nuevo Estado. Los obispos intervinieron enérgicamente a fin de asegurar una mayoría católica en la asamblea constituyente[25]. Ahora bien, gran número de los católicos elegidos, abiertos a las ideas de Lamennais propagadas en «L'Avenir», que contaba con muchos lectores en Bélgica, estaban muy dispuestos a poner toda su confianza en la libertad. En cambio, la *Escuela de Malinas*, que seguía deseando una cierta protección de la Iglesia en el marco de la libertad religiosa, puso empeño en lograr que fuese enmendado en dicho sentido el primer proyecto de constitución. En noviembre publicó el opúsculo *Considérations sur la liberté religieuse, par un unioniste*, que mereció gran consideración

24. Sobre la política religiosa del gobierno provisional, que era de tendencias muy liberales, aunque tenía consideraciones con la Iglesia, cf. A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, Wetteren 1949, 14-24.

25. Sobre sus debates, Cf. L. DE LICHTERVELDE, *Le Congrès national*, Bruselas 1945. Las propuestas, enmiendas y discursos, en E. HUYTTENS, *Discussions du Congrès national de Belgique*, 5 vols., Bruselas 1844-45

y fue apoyado un més después por una carta del arzobispo de Méan al presidente del congreso nacional.

Esta carta gozó de benévola acogida, ya que demostraba en forma cuasi-oficial que la Iglesia belga se distanciaba totalmente del sistema de la religión del Estado y aceptaba sin ambages el punto de vista de la libertad. Sin embargo, la atmósfera del congreso nacional era demasiado liberal, y los católicos representados en él estaban demasiado influenciados por las ideas de Lamennais, como para que pudiese realizarse plenamente el programa expuesto en el opúsculo y en la carta. Sin embargo, aun cuando la Iglesia no logró obtener todas las garantías que deseaba, sobre todo para las congregaciones religiosas, la constitución votada el 7 de febrero de 1831, le reconoció una posición muy ventajosa, que en substancia la satisfizo: se garantizaba la libertad de enseñanza (art. 17), como también el derecho de libre asociación (art. 20), concretamente la libertad para los religiosos. El Estado asumió todavía el pago de los emolumentos eclesiásticos (art. 117) [26]. Sobre todo, el artículo 16 reconocía a la Iglesia una autonomía no conocida en aquel tiempo por ningún otro país católico; de hecho estaba vedado al Estado imponer por la fuerza o lograr mediante concordato cualesquiera condiciones para el nombramiento de los obispos o para la publicación de las declaraciones pontificias.

La supresión de los privilegios de la Iglesia y, sobre todo, el clima liberal en que se había elaborado aquella constitución preocupó a la santa sede, que, alarmada por algunos severos hombres de Iglesia, creyó ver en ella un «manifiesto de la escuela de Lamennais». Sterckx — que entre tanto había sido nombrado vicario capitular de Malinas — advertido por Capaccini, compuso un hábil escrito de defensa [27], en el que ante todo hacía notar que, si bien se había renunciado a la unión tradicional entre ambos poderes, de hecho la separación sólo se había llevado a cabo en apariencia y no totalmente. Sus aclaraciones no carecían de astucia, pero él, desde su posición en medio de la realidad político-religiosa belga había comprendido que aquel *modus vivendi* era el único posible y esperaba que la Iglesia en Bélgica tuviera suficiente prestigio

26. Cf. R. GEORGES, «Revue dioc. de Namur» 17 (1963) 1-46.

27. Impreso en *Mélanges d'histoire offerts à L. van der Essen* II, Bruselas - Lovaina 1947, 983-990.

como para recobrar en la práctica lo que había perdido en teoría. De todos modos, mediante esta intervención, apoyada por varios jesuitas, logró evitar una desaprobación formal de la santa sede. Precisamente por este hecho, la constitución belga — aun después de la dispersión de la escuela de Lamennais — alcanzaría significado europeo en la ulterior evolución del liberalismo católico, ya que en el transcurso de los años representaría un auténtico ideal a los ojos de numerosos católicos, que no tardaron en exigir «la libertad como en Bélgica» *(die Freiheit wie in Belgien, la liberté comme en Belgique, la libertà come nel Belgio).*

Recapitulando brevemente: El unionismo de los católicos quería ser, en sus comienzos, únicamente una unión pasajera y sobre todo táctica con las libertades modernas. El verdadero liberalismo católico se desarrolló realmente en el transcurso de los años 1829-31 en doble forma: en los escritos teoréticos de Lamennais y de sus discípulos, especialmente en «L'Avenir», y en la realización concreta en la constitución belga, que con los hechos aportaría pruebas de la fecundidad de estas ideas.

XVII. La reacción romana

FUENTES: Lamennais expuso su punto de vista en *Les affaires de Rome,* París 1836; cf. también sobre esto su correspondencia (en las colecciones citadas en la p. 436; además, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert,* pub. por E. FORGUES, París 1898). La obra de P. DUDON, *Lamennais et le Saint-Siège,* París 1911, es valiosa por sus abundantes extractos de documentos de los archivos vaticanos, pero tiene que ser completada y matizada con L. AHRENS, *Lamennais und Deutschland,* Münster 1930, y con J.L. DERRÉ, *Metternich und Lamennais,* París 1963, que también utilizan los archivos. Secundariamente hay que consultar también los diarios de Montalembert (en el castillo de La-Roche-en-Breny; extractos en su biografía por LECANUET y en A. TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843,* París 1942) y su correspondencia (sobre todo *Lettres de Montalembert à Lamennais,* pub. por G. Goyau, París 1932), las memorias de Lacordaire *(Le testament du P. Lacordaire,* París 1865) y la literatura de memorias de la época, como también a G. PROCACCI, *Le relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia,* 2.ª serie, I-II, Roma 1962-63.

BIBLIOGRAFIA: Aquí hay que remitir a las exposiciones de conjunto y biografías citadas en el cap. XVI. Los dos tratados más recientes,

matizados y basados en fuentes y monografías, son A. VIDLER, *Prophecy and Papacy*, Londres 1954, 184-284, y P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux chez Mgr d'Astros*, París 1954, 125-162. Sobre la evolución de Lamennais después de *Mirari vos*, v. sobre todo: L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais*, París 1966, 170-402; íd., Les «Discussions critiques», *Journal de la crise mennaisienne*, ibid. 1967; id., *L'information romaine de Lamennais*, «Annales de Bretagne» 71 (1964) 373-421; G. VERUCCI, *F. Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Nápoles 1963, 228-339 y la introducción de Y. LE HIR a la edición crítica de *Paroles d'un croyant*, París 1949.

La apelación a Roma

La polémica de Lamennais contra el galicanismo y contra la filosofía escolástica le había acarreado ya la fuerte hostilidad del episcopado y de los teólogos, sobre todo por parte de Saint-Sulpice y de la Compañía de Jesús [1]. Su decisión por el liberalismo y sobre todo la campaña del periódico «L'Avenir» por la reconciliación de la Iglesia con la democracia multiplicó el número de sus adversarios, los cuales se exasperaron todavía más por el tono provocativo y los ataques personales que no escatimaba «L'Avenir» y que durante más de una generación serían característicos de la escuela de Lamennais. El gobierno de Luis-Felipe le reprochaba tanto un radicalismo político como sus ataques contra la política religiosa de la monarquía de julio. Los legitimistas, que no le perdonaban su cambio de casaca, estaban irritados por su crítica injustificada contra ellos y lo atacaban violentamente en su prensa.

Apenas si exagera Dupanloup cuando caracteriza a Lamennais como «el ídolo de los jóvenes sacerdotes..., pero el escándalo de todos los ancianos sacerdotes y creyentes piadosos» [2], que no sólo le echaban en cara sus atrevidas ideas políticas, sino que lo hacían sospechoso de pretender reformar la misma religión católica. Los obispos estaban ya malhumorados por ser ellos en su mayoría legitimistas y galicanos, y no poder distinguir entre lo que había de

1. Cf. L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais* 199-216.

2. Carta al cardenal de Rohan, citada en F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup* 1, 132. Compárese con la carta del internuncio en P. DUDON, l.c., 123.

falso o exagerado y lo razonable en el movimiento. Ahora reprochaban a «L'Avenir» la exigencia de suprimir el concordato, cuyas ventajas compensaban ante sus ojos los inconvenientes reales: minar la autoridad episcopal con los continuos sarcasmos en sus artículos, y dejar discutir a seglares cuestiones sujetas a la autoridad eclesiástica. No querían en modo alguno consentir que cuestiones tan difíciles se debatieran a nivel periodístico, y estaban con razón preocupados por la escisión que se producía en su clero [3]. La mayoría de ellos, sin embargo, no se decidían a proceder abiertamente, mediante cartas pastorales, contra un apologeta tan conocido, que al mismo tiempo se presentaba como paladín de la causa romana. Ahora bien, muchos purgaban sus seminarios e intensificaban la presión sobre sus sacerdotes hasta obligarlos a no leer ya aquel periódico.

Cierto número de correligionarios, que deseaban una actitud más franca frente a las aspiraciones liberales, estaban, por lo demás, preocupados por la actitud cada vez más radical de «L'Avenir» en el plano político. Pensaban como Ventura, quien en un artículo publicado en febrero de 1831, aprobaba, sí, el punto de vista católico-liberal del periódico, pero le reprochaban «predicar la revolución en nombre de la religión». Esta reacción de un amigo romano impresionó tanto más cuanto que, contemporáneamente, se afianzaba la impresión de que la nunciatura se imponía cada vez mayor reserva.

Los redactores de «L'Avenir» intentaron corregir la situación mediante una *Declaración* [4] dirigida al nuevo papa, en la que explicaban detalladamente sus posiciones filosóficas, teológicas y de política eclesiástica. Sin embargo, como en los meses siguientes no hubiese respuesta aprobatoria de Roma, se fueron dando de baja

3. En efecto, ahí radicaba, más allá de las relaciones entre Iglesia y Estado, el entero problema del apostolado en un mundo renovado desde sus fundamentos y, todavía más profundamente, el de la relación entre fe y razón o entre la Iglesia y el mundo, en base a una situación del hombre fuera de la concepción jerárquica y autoritaria de la sociedad. Las numerosas cartas inéditas en vías de publicación por L. LE GUILLOU muestran «hasta qué punto los problemas planteados por Lamennais — que eran urgentes y fundamentales para la conciencia de numerosos sacerdotes — habían dividido incluso a las órdenes religiosas. Partidarios y adversarios se combatían tan violentamente, que en ocasiones llegaron a olvidar las reglas más elementales de la caridad», «L'information littéraire» 18 (1966) 141.

4. Texto en G. VERUCCI, *L'Avenir*, Roma 1967, 288-307. Esta declaración, redactada por Gerbet y publicada el 6 de febrero, no llegó probablemente a manos del papa.

más y más suscriptores del periódico, con lo cual la situación financiera de éste, difícil ya desde hacía largo tiempo, llegó pronto a hacerse insostenible. Así, a fines de octubre, hubo que decidirse la suspensión de la publicación de la «L'Avenir» y la actividad de la agencia.

Un cambio inesperado se produjo cuando Lacordaire, el 11 de noviembre, propuso a Lamennais exponer personalmente su causa al papa para así, volviendo a casa con un testimonio de su ortodoxia, poder comenzar de nuevo con una autoridad reforzada [5]. El 15 de noviembre apareció por última vez «L'Avenir», anunciando en un artículo que su publicación quedaba suspendida provisionalmente. Una semana después, Lamennais, junto con Lacordaire y Montalembert, emprendió el viaje a Roma, no obstante una amonestación del arzobispo de París. Éste les había hecho notar el peligro que entrañaba forzar a la santa sede a una toma de posición. Lamennais, que como visionario estaba empeñado hasta el fondo en la lucha por el medio de salvación (único según él) de la Iglesia, creía que si el papa no apoyaba sus esfuerzos, era únicamente porque, engañado por los que le rodeaban, no conocía el verdadero estado de cosas. En efecto, la santa sede no podía —según él— permanecer neutral entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso. Obsesionado por la situación en Francia, Lamennais no consideraba que, prescindiendo de los aspectos eclesiásticos de todo el asunto y de la inquietud que había causado en el papa la evolución de la situación en Bélgica [6], la campaña de «L'Avenir» en favor de la democracia tenía que preocupar especialmente a Roma, capital de un Estado, cuya existencia acababa de verse amenazada seriamente por el levantamiento liberal.

Llegados a Roma, el 30 de diciembre, los «peregrinos de Dios y de la libertad», hallaron todavía algunas personalidades influyentes que les eran propicias y que, no obstante errores reales de aquellos escritores políticos, debido a sus méritos efectivos como apologetas, como paladines del ultramontanismo y como

5. V. sus notas autobiográficas en P. Foisset, *Vie du R.P. Lacordaire*, I, París 1870, 180-181.

6. Sobre la importancia que Lamennais atribuía a la situación belga, cf. A. Simon, Ris 6 (1963) 15-16; id., *Rencontres* 129-138.

defensores de la libertad de la Iglesia, esperaban que fuesen bien recibidos. Tales protectores estaban además impresionados por el eco evangélico que habían despertado los llamamientos de «L'Avenir» a una Iglesia más pobre y menos comprometida por el sistema de Metternich. De este parecer eran entre otros el cardenal capuchino Micara y algunos otros miembros del sacro colegio, así como varios teólogos, entre ellos Olivieri, maestro del Sacro Palacio, y sobre todo Ventura, que se había vuelto a reconciliar totalmente con Lamennais y procuraba con empeño contrarrestar la actividad de los adversarios de éste [7].

Estos adversarios eran muchos y poderosos: el secretario de Estado, al que había molestado el juicio de «L'Avenir» sobre su represión de los levantamientos en el Estado de la Iglesia; muy en particular el cardenal Lambruschini, quien, habiendo sido anteriormente nuncio en Francia, pasaba por ser una autoridad en los asuntos de aquel país, y siendo un reaccionario de cuerpo entero, le era muy fácil hallar adeptos que compartieran su indignación por aquella *soberbia*, con que se pretendía dar lecciones de diplomacia a nuncios experimentados y dar lecciones de religión al mismo papa; diversos teólogos y canonistas, a los que exasperaba la altivez con que Lamennais trataba a teólogos acreditados, sobre todo los jesuitas bajo la guía de Rozaven, que desde siempre había sido ya un enemigo encarnizado de las ideas filosóficas de Lamennais; y finalmente —con el apoyo de las embajadas austríaca y rusa— legitimistas franceses, que se agrupaban en torno al auditor de la Rota y cardenal de Rohan y eran portavoces de las preocupaciones del episcopado.

Se ha discutido fuertemente la cuestión del papel que desempeñaron los diplomáticos extranjeros en la condenación de Lamennais, y él mismo, en sus *Affaires de Rome*, les atribuyó un influjo de primer orden. El acceso a los archivos ha facilitado una visión más clara en este punto. Si bien el gobierno francés no intervino directamente, su hostilidad contra «L'Avenir» era notoria, y Gregorio XVI no quería en modo alguno agravar todavía la tensión entre la Iglesia y el nuevo gobierno. El influjo de Rusia, sumamente disgustada por el apoyo prestado por «L'Avenir» a

7 Véase su voto en P. Dudon, l c , 126-132

la insurrección de Polonia, parece haber sido mucho más importante de lo que admiten los historiadores en general [8], interesados sobre todo por el proceder de Metternich. Dudon puso gran empeño en rebajar la importancia de sus intervenciones [9]; sin embargo, los archivos de Viena, que él no había consultado, imponen, como han mostrado L. Ahrens y posteriormente J.R. Derré, una rectificación de algunas de sus afirmaciones. Es exacto que Gregorio XVI, aun antes de la doble intervención del embajador de Austria en diciembre de 1831 [10] tenía ya mal concepto de Lamennais y halló muy inconveniente su presunción de requerir a la santa sede que se pronunciara sobre su asunto. Ahora bien, la intervención del embajador, al que en modo alguno se denegó cortésmente, como afirmaba Dudon, escuchar sus quejas, pudo reforzar las desfavorables impresiones del papa y contrarrestar las recomendaciones de quienes proponían que, con todo, se dispensase buena acogida al peregrino. Además, la intervención de Metternich se reiteró varias veces durante la estancia de Lamennais en Roma.

Todavía más tarde — sobre todo después de la publicación de *Mirari vos* — envió Metternich a la santa sede numerosas cartas comprometedoras, interceptadas por su censura y acogidas gustosamente por Roma, acompañadas de comentarios y consejos que, por cierto, respondían sin género de duda a la opinión personal del papa y podían contribuir a endurecerla. El vivo interés de los representantes de la santa alianza en la marcha del asunto Lamennais pudo también contribuir a crear en el papa la convicción definitiva de que había llegado el momento de pronunciarse y de decidirse, no obstante sus vacilaciones, a desaprobar públicamente la nueva escuela.

Sea de ello lo que fuere, en todo caso Lamennais y sus compañeros de viaje tropezaron en sus primeras semanas de Roma

8. Cf. sobre todo la carta de Montalembert a Guéranger en P. DUDON, l.c., 151-152, y el párrafo de su diario citado por A. TRANNOY, l.c., 181. Véase también A. VIDLER, l.c., 210-212, como también, más en general, en A. BOUDOU, *Le S.-Siège et la Russie* I, cap. 5. El zar atribuyó a «L'Avenir», si no la rebelión en Polonia, por lo menos su prolongación y el carácter religioso que había asumido la lucha.

9. Su artículo en BLE 33 (1932) 16-34, respuesta al libro de L. Ahrens, no aporta nuevos aspectos.

10. V. los despachos de Lützow de 18 y 25 de diciembre de 1831 en AHRENS, l.c. 237-240.

con un muro de silencio cortés. A principios de febrero hicieron llegar al papa un extenso memorándum redactado por Lacordaire [11], en el que exponían su posición. La respuesta transmitida por el cardenal Pacca, decano del sacro colegio, era una discreta invitación a dejar correr el asunto. Lacordaire comprendió inmediatamente y decidió regresar a Francia sin demora [12]. Lamennais, en cambio, convencido de que la oposición contra él era únicamente de orden político, sin que se le pudiese reprochar nada desde el punto de vista doctrinal, quería a todo trance inducir a Roma a pronunciarse. Prolongó, pues, su estancia en Roma hasta principios de julio; pero como ni siquiera entonces cambiaran las cosas, animado por algunos amigos romanos, decidió intentar reanudar la publicación de «L'Avenir» y abandonó Roma, sumamente amargado por no haber tenido oportunidad de presentar personalmente su defensa y por el hecho de haberse substraído las autoridades, incluso sistemáticamente, a toda discusión seria, lo cual acabó por convencerlo de que los círculos romanos, absorbidos por cuestiones del día y por problemas puramente temporales, no se interesaban lo más mínimo por el bien común de la Iglesia.

La Encíclica «Mirari vos»

Contrariamente a lo que suponía Lamennais, desde marzo su caso había sido examinado seriamente por la congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. La *posizione*, redactada por el cardenal Lambruschini, subrayaba los ecos internacionales de la campaña de «L'Avenir»: desazón de los obispos de Francia e incluso de Bélgica [13], preocupación de los gabinetes de las potencias católicas. Los consejeros opinaban unánimemente que el papa no podía ya guardar silencio, pues de lo contrario daría la sensación de aprobar las doctrinas subversivas proclamadas desde hacía dos años por Lamennais. Los consultores, en lugar de hacer una lista de las proposiciones condenables, lo cual

11. Texto en *Les Affaires de Rome* 45-104.

12. Sobre esta decisión, cf. P. FOISSET, *Vie du R.P. Lacordaire* I, 197-199.

13. Cf. la carta de Van Bommel a Gregorio XVI, de 29 de enero de 1832, en A. SIMON, *Rencontres* 136-137.

habría requerido demasiado tiempo, propusieron al papa que en su primera encíclica, sin mencionar expresamente «L'Avenir», condenara sus tesis sobre la legitimidad de la revolución, la separación de la Iglesia y del Estado, y la libertad religiosa y de prensa.

Un esquema de la encíclica, presentado por Frezza, secretario de la congregación, fue ratificado el 9 de agosto. Los argumentos aducidos eran sobre todo de índole teológica: a las teorías incriminadas se las reprochaba «derivar de un cierto indiferentismo religioso, que la fe debe rechazar», y a las ideas sobre la soberanía del pueblo se contraponían textos como *omnis potestas a Deo*. Sin embargo, no se excluye que la convicción de los cardenales y del papa mismo sobre la urgencia de una intervención fuera reforzada por factores extrateológicos: reiteradas observaciones de los diplomáticos, nueva explosión de la agitación liberal en el Estado de la Iglesia, la cuestión belga.

La encíclica *Mirari vos*, fechada el 15 de agosto de 1832 [14], traza un cuadro pesimista de la situación con que se había encontrado Gregorio XVI a su elevación al solio pontificio. Tras una renovada condena del racionalismo y del galicanismo, hostilizados también violentamente por Lamennais desde hacía quince años, se vuelve con la más extrema violencia contra el liberalismo en sus diferentes formas: «Esta falsa y absurda máxima, o más bien delirio, de que la libertad de conciencia debe ser reconocida y garantizada a cada uno»; contra la libertad de prensa, «esa execrable libertad, que nunca se podrá detestar suficientemente» y de la que sería ilusorio esperar algún buen resultado; contra la incitación a la revolución contra los soberanos (este punto se desarrollaba con especial patetismo); contra la separación de la Iglesia y del Estado. Toda concesión en estos puntos se condenaba «con un tono bíblico, que parecía ser de otra era» (Droulers). No se mencionaba expresamente a Lamennais ni «L'Avenir», pero se reprobaban todas las tesis defendidas por ellos, a las que se ponía en conexión, por lo demás erradamente, con el indiferentismo naturalista. El hecho de que Roma no considerase esta encíclica como condenación de la constitución belga, muestra que allí se quería permanecer en el plano de los principios, sin negarse a aceptar en ciertos casos extraordinarios un régimen que tolerara las libertades modernas, bajo la condición de que quedaran intactos los derechos fundamentales de la Iglesia. Lo que se condenaba era la afirmación de la igualdad de derechos de todas las religiones, así como que la libertad de propagar cualquier clase de doctrina fuera un ideal y un progreso [15]. Igualmente, fue también condenada la doctrina de la soberanía del pueblo, en lo cual se seguía más a los teóricos del *ius divinum* de los reyes, que las posiciones aristotélicas de santo Tomás de Aquino sobre el origen de la autoridad; esto condujo a reacciones de ciertos dominicos, incluso en Roma, donde, por lo demás, no eran los únicos que enjuiciaban con reserva la oportunidad de la encíclica o incluso su autoridad.

Inmediatamente fue enviado a Lamennais un ejemplar de la encíclica, acompañado con un escrito del cardenal Pacca, en el que se exponía, como aclaración, que se aludía a Lamennais no sólo a causa de la táctica que creía deber seguir para la defensa de la Iglesia, sino también por razón de sus doctrinas en materia de política eclesiástica. Lamennais, que recibió esta carta en Munich, donde quería tomar contacto con sus correligionarios alemanes [16], publicó, de acuerdo con sus colaboradores, una declaración, en la que no retractaba nada, pero notificaba que «con sumisión a la suprema autoridad del vicario de Jesucristo, se abandonaba la palestra, en la que durante dos años se había combatido lealmente»; que «L'Avenir» no se publicaría ya y que quedaba disuelta la agencia. Esta declaración satisfizo a Roma, que había temido una rebelión.

De la «Mirari vos» a la «Singulari nos»

Si bien cierto número de adeptos de Lamennais sacaron de la encíclica la conclusión de que habían seguido un camino erra-

14. Texto en *Acta Gregorii XVI*, ed. dir. por A. Bernasconi, Roma 1901, I, 169-174.

15. Véase R. AUBERT, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIXe siècle sur le libéralisme: Tolérance et communauté humaine*, Tournai 1952, 75-82.

16. Sobre esta estancia en Munich, cf. L. AHRENS, l.c. 86ss.

do y notificaron su repudio de las teorías que habían defendido hasta entonces, Lamennais y muchos de sus discípulos —convencidos de que la encíclica «era más un acto del gobierno que del magisterio» (Le Guillou)— opinaron que sólo estaban obligados a guardar silencio, pero que podían conservar inalteradas sus ideas anteriores.

Los católicos belgas se hallaban frente a un especial conflicto de conciencia [17], ya que para ellos el liberalismo católico no había sido sólo un sistema teorético, sino que había sido aplicado por una constitución —garantizada con el asentimiento del episcopado—, cuyas ventajas concretas se apreciaban cada día más. Los conservadores, que habían criticado aquella constitución, demasiado liberal a su parecer, saltaban de júbilo; los unionistas se sintieron aterrados de momento, y algunos de ellos llegaron incluso hasta el extremo de preguntarse si su oposición activa al regalismo de Guillermo I y la rebelión de 1830 no habrían sido igualmente condenadas por las declaraciones antirrevolucionarias de la encíclica. Los obispos, en cambio, no mostraban la menor inquietud, pues suponían con razón que las declaraciones de principio sobre un régimen ideal no afectaban a la constitución, que en realidad era un convenio de índole civil, no teológica.

Pronto comenzaron los periódicos católicos a interpretar también la encíclica en el mismo sentido, y algunos añadieron incluso que una encíclica, por lo demás, no es obligatoria para la fe. Algunos unionistas de la primera hora, como Gerlache, se sintieron sin embargo obligados a abandonar su actividad parlamentaria por fidelidad a la enseñanza romana; con todo, la mayoría declararon a las pocas semanas que, en el fondo, nada había cambiado para ellos. Metternich estaba sumamente disgustado y no descuidó alarmar a Roma a este respecto, insistiendo en que se imponía una nueva declaración, más explícita.

También en Francia fueron numerosos los que exigieron una renovada intervención pontificia que obligara a los adeptos de Lamennais a una auténtica retractación. Se quería sobre todo que el papa condenara la lista de las 56 tesis de Lamennais que d'Astros había sometido a la santa sede en julio de 1832, y que por

17. Cf. H. HAAG, l.c. (p. 436) 180-196, K. JÜRGENSEN, l.c. (p. 432) 254-269, y A. SIMON, *Rencontres* 149-153.

esta razón fue conocida por el nombre de *Censura de Toulouse* [18]. Pero mientras que algunos esperaban secretamente que así se forzara a Lamennais a arrojar la máscara y creían poder triunfar de aquel apóstol del ultramontanismo, rebelde a Roma, Gregorio XVI prefirió aguardar todavía, no obstante los consejos que tocante a la sumisión de los adeptos de Lamennais recibió de Metternich, de los jesuitas y de muchos otros. Así pues, se adhirió al parecer de la congregación para Asuntos Eclesiásticos extraordinarios y propuso no dar curso a la *Censura de Toulouse;* incluso se redactó un esquema de breve, en el que el papa se reducía a expresar su limitada satisfacción por la acogida de su encíclica.

Sin embargo, entonces pasaron a primer plano dos nuevos hechos. Un periódico belga publicó un extracto de carta, en el que Lamennais expresaba su intención de reanudar la publicación de «L'Avenir»; ahora bien, contra todas las apariencias, la carta databa del período anterior a la encíclica [19]. En Roma, sin embargo, se creyó ver en ello la prueba de su insinceridad actual. El efecto de aquel trágico equívoco quedó reforzado además con el fulminante prólogo que escribió Montalembert para una traducción del *Libro de los peregrinos polacos*, de Mickiewicz. El breve destinado a d'Astros (8 de mayo de 1833) fue modificado inmediatamente, insertándose en él una frase contra Lamennais. El escrito explicativo de Lamennais no satisfizo al papa, que dirigió —esta vez al obispo de Rennes— un nuevo breve, todavía más severo (5 de octubre de 1833), al que siguió una correspondencia entre Lamennais y Roma. El cura bretón, que apenas si se ocupaba ya de la libertad religiosa o de la separación entre la Iglesia y el Estado, sino que se entusiasmaba cada vez más por la causa del pueblo explotado y de las naciones oprimidas, estaba dispuesto a notificar su sumisión a la santa sede en cuestiones de fe, de moral o de disciplina eclesiástica. Sin embargo, invocando la distinción radical entre la esfera espiritual y la temporal, expresó su intención de conservar aun después de la

18. Sobre su origen e historia, véase P. DROULERS, l.c., 132-144, completado por P. DUDON, l.c., 243-263. Dos tercios de estas tesis se referían a la teoría filosófica de la certeza, y casi un tercio a las tesis de política eclesiástica de «L'Avenir».

19. Este hecho fue descubierto por G. CHARLIER, «Revue d'hist. litt. de la France», 11 (1933) 109-114.

encíclica su entera libertad de apreciación y de acción en el terreno político. Esto, sin embargo, no quiso reconocerlo Gregorio XVI, quien sostenía la tesis de que la rebelión contra las autodades establecidas atentaba contra los principios morales y religiosos. Se envió, pues, a Lamennais un requerimiento para que subscribiera explícitamente la totalidad de las enseñanzas expuestas en *Mirari vos*, comprendidas las que afectaban a la acción política.

Lamennais, extenuado físicamente por semanas de agotadoras discusiones, amargado por los crecientes ataques de la prensa católica contra su lealtad, y en su deseo de paz a toda costa, acabó finalmente por ceder el 11 de diciembre. Sin embargo, en su correspondencia privada aparece claramente su estado de ánimo de entonces: habría subscrito todo, «aunque hubiese sido la declaración de que el papa era Dios» [20]. Tal fue el final de un proceso que se había iniciado con su estancia en Roma; Lamennais tenía ahora «dudas muy fuertes sobre diversos puntos del catolicismo», pues estaba convencido de que la «Iglesia no puede permanecer tal como es y de que nunca se ha distinguido claramente en ella lo divino y lo humano».

Es probable — cosa que ha hecho notar Le Guillou — que el breve de junio de 1832 a los obispos polacos, que condenaba el levantamiento nacional y justificaba la brutal represión por parte del zar en nombre de la obediencia debida al legítimo soberano [21], dejara en Lamennais una impresión todavía más honda que la condenación de «L'Avenir». La sublevación polaca era, para él, no sólo un esfuerzo por la liberación del pueblo, sino también un levantamiento religioso en defensa de los derechos de los católicos, violados por los cismáticos rusos.

Así pues, cuanto más reflexionaba Lamennais en los meses siguientes, tanto más comenzaba a preguntarse cómo era posible creer todavía a un papa, que tan notoriamente traicionaba su misión espiritual por razones que a él le parecían ser de índole puramente política, a saber, el hecho de buscar apoyo en

20. Carta a Montalembert de 1 de enero de 1834 (l.c., 231) Cf. también la carta a Marion de 4 de enero de 1834 en A. DU BOIS DE LA VILLERABEL, *Confidences de Lamennais, lettres inédites*, París 1886, 94-95.

21. V. p. 273s.

Rusia para poder resistir mejor a la Romagna insurrecta. Esto debía llevarlo lógicamente a ampliar el problema: «¿Qué es la Iglesia? ¿Es la jerarquía y el papado, que toman posición contra los esfuerzos del pueblo en la lucha por su libertad, o es la humanidad entera?» Lamennais veía en espíritu — propendía a tener visiones apocalípticas — iniciarse un proceso análogo a aquel por el que la Iglesia jerárquica vino a suceder a la sinagoga judía. Para él había pasado ya el tiempo en el que el papado, en tanto que intérprete de la verdad confiada por Dios a la humanidad, había desempeñado un papel fijado por la divina providencia; habría que aguardar que apareciera una nueva sociedad religiosa, que como una crisálida surgiera de la Iglesia católica.

Así Lamennais, aparece más que como un agitador que no puede atenerse a una amonestación, como un hombre desilusionado que había puesto en la Iglesia católica una esperanza sin límites de liberación de la humanidad y que, constatando que la *Iglesia no había respondido a tal esperanza, concluyó de ello que* su jerarquía no podía ser el órgano de Dios en la tierra.

Su sumisión externa le aportó al principio unas semanas de alivio, pero pronto comenzó él a reprocharse su cobardía, como él la creía, sobre todo una vez que por cartas de Ventura y de otros amigos romanos vino a saber que incluso en el centro del catolicismo no se aprobaban sin reserva las tomas de posición de Gregorio XVI, y que la política francesa y europea iba siendo cada vez más reaccionaria. Quiso apartarse otra vez de ella abiertamente y en abril de 1834 decidió sin más — contra el consejo de sus amigos — publicar, bajo el título de *Paroles d'un croyant*, la serie de poemas en prosa que había compuesto durante los meses pasados, para proclamar, al estilo de los profetas del Antiguo Testamento, el advenimiento de una nueva era, en la que una renovada intervención de Cristo libraría finalmente a los pueblos de la tiranía de los déspotas y de los poderosos. Este himno en elogio de todo lo que el papa había condenado en *Mirari vos*, levantó gran polvareda [22]. En esta obra, cuyo tono

22. V. en FORGUES, *Correspondance* II, 368-369, en la nota, una serie de dichos ingeniosos recogidos por Vitrolles en París: *un bonnet rouge planté sur une croix, Babeuf débité par le prophète Ezéchiel, Robespierre en surplis*

era muy religioso, pero cuyo concepto del cristianismo estaba trazado con muy poca claridad, vieron los católicos la prueba de la definitiva apostasía de Lamennais, lo cual era ciertamente algo prematuro [23]. Roma reaccionó sin vacilar: se encargó a Lambruschini la redacción de un informe sobre la cuestión, y aun cuando él llegó a la conclusión de que sería suficiente un simple breve, y a pesar de que el arzobispo de París hubiese recomendado incluso un silencio absoluto, el papa publicó la encíclica *Singulari nos* el 21 de junio de 1834 [24]. En ella se exponía el curso de los acontecimientos, se condenaban en detalle las doctrinas revolucionarias que formaban la base de la obra de Lamennais, la cual — se decía — era tanto más reprobable, por cuanto el autor quería apoyar tales doctrinas en el contenido de la Biblia, y terminaba con una breve condenación, en términos muy generales, del tradicionalismo filosófico.

Lamennais no reaccionó inmediatamente, y hasta noviembre de 1836 no se hizo pública su ruptura con la publicación de los *Affaires de Rome* [25]. En cambio, todos sus anteriores adeptos reconocieron muy pronto su sumisión a la decisión pontificia. No obstante, el influjo del movimiento desencadenado por Lamennais fue profundo y duradero en círculos católicos. Como aparecerá en capítulos siguientes, el impulso dado por el profeta bretón siguió influyendo en la acción y en el pensamiento, y ello a pesar de la grave tara a que lo había expuesto la impaciencia de su genial promotor; éste no había sido capaz de respetar la paciencia de Dios ni de renunciar a su excesivo individualismo, que no permitió que sus fecundas intuiciones se fueran depurando y acrisolando más y más al contacto con la experiencia de la colectividad eclesial. Esta influencia estaba no menos tarada por una concepción extrinsecista de la religión, que todavía pasaría largo tiempo sobre las diferentes formas del catolicismo político que en el siglo XIX se fueron desarrollando tras las huellas de Lamennais.

23. Sólo por los años 1835-36 cesó Lamennais de creer en las verdades fundamentales del cristianismo. V. los dos últimos capítulos de L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais*.

24. Textos en *Acta Gregorii PP XVI*, I, 433-434. Sobre la preparación de la encíclica, v. P. DUDON, l.c., 323-329, completado con la carta de E. d'Alzon de 5 de julio de 1834 (*Lettres inédites de Lamennais à Montalembert* 307-309, en nota). Los archivos de Viena prueban la extraordinaria actividad de Metternich en las semanas que precedieron a la aparición de la encíclica. Aunque Ahrens piensa, contrariamente a Harispe, que los sorprendentes paralelos entre la encíclica y las cartas del canciller austríaco son expresión de una coincidencia existente ya de antemano, más bien que resultado de un influenciamiento explícito.

25. En este escrito manifestó que abandonaba el «cristianismo del pontificado» para seguir el «cristianismo del género humano», lo cual de hecho respondía a un deísmo análogo al del vicario saboyano. Lamennais se estableció en París, se consagró al periodismo, pero en adelante permaneció aislado, incluso en los círculos de las izquierdas, donde se le tenía por demasiado religioso; después de intentar en vano dedicarse a la política en 1848, murió el 17 de febrero de 1854.

Sección segunda

IGLESIA Y ESTADO EN EUROPA DE 1830 A 1848

En diferentes ocasiones se ha supuesto que la condenación de las ideas de «L'Avenir» por la encíclica *Mirari vos*, a la que no tardó en seguir la apostasía de Lamennais, había dado el golpe de gracia al liberalismo católico. En realidad no fue así. Aquellos adeptos de Lamennais que, aun entonces, seguían convencidos de la fecundidad de sus ideas, renunciaron, sí, a seguir desarrollando teorías sobre el orden ideal de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, así como a promover la apología sistemática de la separación entre ambos poderes, y se dedicaron más bien a traducir la teoría en la práctica: por un lado trataron de implantar las instituciones modernas, poniéndolas al servicio de la religión, y allí donde la libertad de los católicos se veía menoscabada por medidas del gobierno, no exigieron ya privilegios, sino la aplicación del derecho común, y por otro pusieron empeño en adaptar la cultura católica a las aspiraciones y tendencias de la sociedad moderna.

En Francia sobre todo, el ala militante del catolicismo siguió resueltamente esta dirección. Idéntica era la política seguida por los católicos belgas y holandeses, apoyada perceptiblemente por los obispos. En Italia, algunos pioneros ensayaron también el mismo método. En los países alemanes, que sólo en escasa medida habían experimentado el influjo de Lamennais, asomaron con todo tendencias paralelas en los empeños de un Görres y del círculo de Munich, con vistas a hacer accesible a los intelectuales protestantes el pensamiento católico y a liberar a la Iglesia del yugo del regalismo procedente del *ancien régime:* no fue mera coincidencia que los viejos partidarios de Lamennais en Francia siguieran con gran entusiasmo la resistencia de los católicos prusianos durante el conflicto de Colonia. Finalmente, el catolicismo inglés debió la segunda primavera que, según unas palabras de Newman, vivió en aquellos años, sobre todo a la emancipación de 1829, triunfo católico y liberal que tuvo su origen en la actividad de O'Connell, cuyo ejemplo convenció a los adeptos de Lamennais y cuya importancia destacó Montalembert. Así, no obstante la orientación reaccionaria predominante en Roma y en Viena, durante los 15 años del pontificado de Gregorio XVI, las más importantes empresas católicas se realizaron en Europa occidental y central bajo el signo de la libertad.

XVIII. La pervivencia del liberalismo católico en Europa occidental

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Sobre textos legislativos y discursos parlamentarios, v. bibliografía general. Las pastorales de los obispos son una de las fuentes más importantes (colecciones incompletas en el Archivo Nacional de París F19 5473-5488 y en la Biblioteca Nacional, serie E). Numerosas memorias, sobre todo las de Guizot, 8 vols., París 1857-58, y correspondencias, aquí espec. las de Lamennais (cf. 436 y 451), Lacordaire (cf. LThK VI, 726) y Veuillot *(Oeuvres complètes* XV-XVI, París 1931). Los periódicos más importantes son «L'Avenir» (1830-31), «L'Ami de la Religion» (desde 1830), «L'Univers religieux» (desde 1833) y «Le Journal des villes et des campagnes». Sobre los opúsculos, cf. *Catalogue de l'histoire de France* de la biblioteca nacional de París III, 555-804 y XI, 292-319. Además: G. Procacci, *Le Relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia,* 2.ª serie, 1830-48, 3 vols., Roma 1962-69 (hasta 1838); P. Poupard, *Correspondance inédite entre Mgr. Garibaldi, internonce à Paris, et Mgr. Mathieu, archevêque de Besançon,* París 1961. Sobre las fuentes inéditas, cf. G. Bourgin, *Les sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France moderne,* París 1925. De especial importancia son la serie F19 del Archivo Nacional de París y los fondos del Archivo de la nunciatura de Francia en los archivos vaticanos.

BIBLIOGRAFÍA: *Exposiciones de conjunto:* Además de las obras de SCHMIDLIN PG, I, 556-567, LEFLON 440-452, 478-484, 489-509, BRUGERETTE I, 63-122, GURIAN 124-184, DANSETTE I, 285-337 y HistCathFr 274-365, v. sobre todo CH. POUTHAS, *L'Église de France sous la Monarchie constitutionelle* (Cours de Sorbonne), 1942.

Entre las numerosas biografías de obispos, clérigos u hombres importantes de esta época, remitimos especialmente a P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d'Astros,* París 1954 (el interés de la obra rebasa notablemente el carácter de una biografía); J. LEFLON, *E. de Mazenod,* II-III, París 1960-65 (aquí vale la misma observación); E. SEVRIN, *Mgr. Clausel de Montals,* 2 vols., París 1957; R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Mgr. de Quélen, archevêque de Paris,* II, París 1957; id. y J. LEFLON, *Mgr. D.-A. Affre,* París 1971; CH. GUILLEMANT, *P.L. Parisis,* I-II, París 1916-17; S. VAILHÉ, *Le P.E. d'Alzon,* 2 vols., París 1927; LECANUET, *Montalembert,* I-II, París 1895-99; M.J. ROUËT DE JOURNEL, *Mme Swetchine,* París 1929, Igualmente útiles, aunque menos críticas las relativas a Dupanloup (por F. LAGRANGE I, París 1883), Mathieu (por BESSON I, París 882), Gerbet (por C. DE LADOUE I-II, París 1882), Sibour (por POUJOULAT, París 1857), Gousset (por F. GOUSSET, Besançon 1903), Guibert (por J. PAGUELLE DE FOLLENAY, 2 vols., París 1896), Lacordaire (por TH. FOISSET, 2 vols., París 1870), Veuillot (por E. y FR. VEUILLOT I-II, París 1899-1901).

Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado: P. THUREAU-DANGIN, *L'Église et l'État sous la Monarchie de Juillet,* París 1895; DEBIDOUR, *Histoire* II, 413-490; RÉMOND 75-94; E. PISCITELLI, *Stato e Chiesa sotto la Monarchia di Luglio attraverso i documenti vaticani,* Roma 1950; J.P. MARTIN, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques en France sous le regne de Louis-Philippe,* París 1949; L. MANZINI, *Il card. Lambruschini,* Ciudad del Vaticano 1960, 160-238. Sobre el reconocimiento de la monarquía de julio por la santa sede: C. VIDAL, «Revue d'hist. diplomatique» 46 (1932) 497-517; S. CELLI, ChStato I, 67-104.

Sobre la organización de las diócesis: CH. POUTHAS, *Le clergé sous la Monarchie constitutionelle,* RHEF 29 (1943) 19-74; P. POUPARD, *L'épiscopat angevin sous la Monarchie de Juillet,* «Mémoires de l'Académie d'Angers» 8.ª serie, 5 (1961) 15-29 y principalmente la introducción a la edición de la correspondencia Garibaldi-Mathieu por el mismo autor (cf. fuentes), que lleva como subtítulo *Contribution à l'histoire de l'administration ecclésiastique sous la Monarchie de Juillet;* J.-B. DUROSELLE, *L'abbé Clavel et les revendications du bas-clergé sous Louis-Philippe,* «Études d'histoire moderne et contemporaine» 1 (1947) 99-126.

Sobre la campaña por la libertad en la enseñanza: Junto con las biografías de Montalembert, Parisis, Dupanloup, Clausel y Veuillot, v. GRI-

MAUD VI; L. FOLLIOLEY, *Montalembert et Mgr. Parisis,* París 1901; L. TRÉNARD, *Salvandy et son temps,* París 1968; P. GERBOD, *La condition universitaire en France au XIXe s.,* París 1965, 141-156, 176-181; A.J. TUDESQ, *Les grands notables en France 1840-49,* París 1964, 695-730; A. RIVET, *Actes du 88e congrès national des sociétés savantes,* París 1964, 181-200 (para las escuelas primarias).

Sobre el movimiento católico: F. MOURRET, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850,* París 1917; WEILL, *Cath. lib.,* 51-90; M. PRÉLOT, *Le libéralisme catholique,* París 1969, 148-178; P. FERNESSOLE, *Les conférenciers de Nôtre-Dame,* I, París 1935; E. MARTIN, *La Mère de Gondrecourt,* Nancy 1895, 1-54 (sobre Nancy).

Sobre la vida religiosa: Y.M. HILAIRE, «L'information historique» 25 (1963) 57-69; 29 (1967) 31-35; CHR. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIXe s.,* París 1964; id., ArchSR 6 (1958) 91-103; las obras (citadas en p. 210) de M. FAUGUERAS, P. HUOT-PLEUROUX y J. VIDALENC; G. DE BERTIER, RHEF 55 (1969) 273-278; L. TRÉNARD, *Aux origines de la déchristianisation, le diocèse de Cambrai de 1830 à 1848,* «Revue du Nord» 47 (1965) 399-459; H. POMME, *La pratique religieuse dans les campagnes de la Meurthe vers 1840,* «Annales de l'Est» 5.ª serie, 21 (1968) 137-157; H. FORESTIER, «Bull. de la soc. des sciences hist. et naturelles de l'Yonne» 97 (1957-58) 33-54 (sobre la propaganda protestante); M. VINCIENNE - H. COURTOIS, ArchSr 6 (1958) 104-118; F. ISAMBERT, ibid. 7-35; M.-H. VICAIRE, *Les ouvriers parisiens en face du catholicisme de 1830 à 1870,* «Schweizerische Zschr. f. Gesch.» 1 (1951) 226-245; R. VOOG, *Le problème religieux à Lyon pendant la Monarchie de Juillet d'après les journaux ouvriers,* «Cahiers d'histoire» 8 (1963) 405-421. Sobre el anticlericalismo v. WEILL, *Idée laïque* 56-104; MELLOR 271-285.

Sobre los católicos y la cuestión social: DUROSELLE 80-287, completado con la obra citada de P. DROULERS sobre d'Astros y con los artículos del mismo autor en «Revue d'hist. moderne et contemporaine» 4 (1957) 281-301; «Cahiers d'histoire» 6 (1961) 265-285; «Revue de l'Action populaire» 47 (1961) 442-460; *Saggi storici in torno al Papato,* Roma 1959, 401-463. Véase también A. D'ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité, A. de Melun,* París 1962; F.-A. ISAMBERT, *Politique, religion et science de l'homme chez Ph. Buchez,* París 1967.

Francia

En el clero francés — a excepción del poco numeroso grupo de partidarios de Lamennais — produjo consternación la revolu-

ción de julio de 1830 que, en lugar de la alianza del trono y del altar, tan ventajosa para el clero, aportó un régimen, en el que predominaba el influjo de la burguesía anticlerical y liberal. Pío VIII, aconsejado, entre otros, por Austria y contrariamente a la recomendación de los que le rodeaban y del nuncio de París, se había apresurado a reconocer al nuevo gobierno, que prometía respetar el concordato. Ahora bien, algunas medidas institucionales anticlericales [1], acentuadas por cierto número de incidentes [2], en general locales, sí, pero lamentables, como también por ataques de la prensa parisina y del teatro contra el clero, y por otro lado la propensión de algunos concejos municipales — sobre todo en las ciudades — a restringir el influjo católico en la vida pública, y algunos desacertados nombramientos de obispos en los primeros meses del nuevo régimen, dieron al clero, ya de antemano receloso, la sensación de que iban a comenzar de nuevo las persecuciones. Diversos sacerdotes y tres obispos, entre ellos también los cardenales de Latil y de Rohan, incluso abandonaron Francia y se señalaron como la vanguardia de una nueva oleada de emigración, análoga a la de hacía cuarenta años. El historiador debe, sin embargo, hacer constar que durante los 18 años de la monarquía de julio se consolidó la reconstrucción eclesiástica, y en algunos sectores — gracias en parte a una razonable aplicación de la táctica recomendada por «L'Avenir» — incluso progresó el renacimiento católico iniciado bajo la restauración.

Ni el rey ni sus ministros — aunque muy indiferentes en materias religiosas — abrigaban una hostilidad sistemática contra la Iglesia; dado que no querían que reinase la anarquía en las capas del pueblo, se reconciliaron con el clero, cuyo influjo era todavía, a pesar de todo, considerable en el campo y en las ciudades menores. A fin de impedir que el clero pusiera este influjo al servicio

1. Supresión del artículo de la constitución que declaraba el catolicismo religión de Estado, abolición de los capellanes militares y de los de los hospitales, reducción de las asignaciones de los obispos y canónigos y supresión de las subvenciones a los seminarios menores, retirada de los crucifijos en los palacios de justicia, desafectación de la iglesia de Ste-Geneviève, convertida en mausoleo de grandes personalidades (Panteón).

2. La mayor parte de los casos señalados tuvieron lugar en París: destrucción del palacio arzobispal y de la iglesia de Saint-Germain l'Auxerrois. Cf. R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Éfranc* 13 (1963) 184-208, 14 (1964) 58-76, destrucción del noviciado de los jesuitas y manifestaciones contra los sacerdotes en sotana. En provincias — fuera del saqueo de los seminarios de Metz, Lille y Nimes, y de la destrucción de las cruces de misión que llevaban la flor de lis — apenas si se enturbió la atmósfera general.

de la oposición legitimista, había que demostrarle que no se tenía la intención de menoscabar su acción apostólica. Cierto que el gobierno no podía desde un principio comprometerse en una dirección, pues debía respetar la opinión pública excitada por la prensa; sin embargo, la habilidad del internuncio Garibaldi, que en agosto de 1831 había sucedido al en extremo reaccionario Lambruschini, logró al fin superar las primeras dificultades; y en la medida en que se iba consolidando el régimen se mostraban también más comprensivas las autoridades. Esta tendencia se reforzó tras la muerte del arzobispo de París, de Quélen (1839), uno de los pocos obispos que se habían negado hasta el fin a reconciliarse con el usurpador.

Frente a la amenaza del peligro socialista, cada vez se apreciaba más al clero como «supremo guardián del orden público» (Molé). Por lo demás, los ministros del culto habían mostrado desde el principio las mejores intenciones. Cuando las cámaras exigieron en 1832 la supresión de las 30 diócesis que bajo la restauración se habían añadido a las concordatarias, no sólo no se accedió a ello, sino que incluso se creó una nueva en Argel [3]. Desde 1837 se fue elevando periódicamente el presupuesto religioso, por lo cual fue posible aumentar en un 10 por ciento el número de las parroquias; además, si bien el consejo de Estado ponía ahora más dificultades que bajo la restauración para otorgar autorizaciones de compra para la Iglesia, sin embargo, durante los 18 años de la monarquía de julio invirtió la Iglesia nada menos que 25 220 549 francos frente a los 13 664 760 durante los 15 años del régimen precedente. Las biografías de obispos de este período muestran que tras los primeros años — si se prescinde de algunas resistencias locales — la administración — pese a la reserva de los aristócratas leales a los Borbones — y sobre todo las autoridades locales, apenas si pusieron trabas al desarrollo de fundaciones pías y de asociaciones católicas de beneficencia, y hasta las facilitaron [4].

3. Sobre las dificultades de implantar la Iglesia en Argelia, tras la conquista, véase M. EMERIT, «Revue africaine» 97 (1953) 66-97; J. LEFLON, *E. de Mazenod* III, 26-29; P. POUPARD, l.c., 166-170.

4. El apoyo que ofrecieron a la Iglesia los cuadros tradicionales de la sociedad, a pesar del cambio de régimen, es destacado con frecuencia por A.J. TUDESQ, *Les grands notables* 124-126, 199, 213-215, 227-228, 439-440. Demasiados historiadores han enjuiciado falsamente la postura francesa frente al catolicismo, basándose exclusivamente en la prensa de París.

La evolución de los procedimientos para el nombramiento de los obispos es característico del mejoramiento de las relaciones. Tras las desafortunadas elecciones de los primeros meses, accedió el gobierno a preparar el nombramiento mediante consulta de los obispos. De la correspondencia entre Garibaldi y el obispo de Besançon, Mathieu, descubierta por Poupard, se desprende cuán importante fue el papel desempeñado por este obispo, en estrecha colaboración con la nunciatura, y en qué medida contribuyó a que se llegara a una «auténtica repartición de las prerrogativas entre el poder espiritual y el secular en el nombramiento de los obispos, repartición que fue mucho más allá de las posiciones del concordato vigente» (Latreille). El gobierno y la nunciatura trataban conjuntamente de descartar a los partidarios más adictos del rey derrocado, así como a los partidarios de Lamennais, es decir, a los progresistas de aquel tiempo.

La mayoría de los nuevos obispos — los nombrados por Luis-Felipe fueron 77 — procedían de la burguesía media y eran todavía relativamente jóvenes (entre los 40 y los 50 años); con ello desaparece poco a poco la generación de antes de 1789. Muchos de ellos eran antiguos vicarios generales, que se cuidaban sobre todo, con el mayor tacto, del despacho de los asuntos corrientes de sus diócesis. El resultado fue un episcopado sólido y piadoso, pero que más se distinguía en la administración que en la asunción de los problemas de adaptación intelectual y pastoral que planteaba la nueva sociedad [5]. Aquellos obispos ponían empeño en mantener a la Iglesia libre de todo compromiso político y en la salvaguarda de su independencia frente a las autoridades civiles, pero con frecuencia se mostraron autoritarios con su clero, al que las disposiciones concordatarias ponían a la merced de un ejercicio arbitrario del poder de jurisdicción de la jerarquía, arbitrariedad favorecida además por una ignorancia general del derecho canónico: 3500 *desservants*, es decir, párrocos no inamovibles — más del 10 por ciento de la totalidad —, fueron, así, trasladados en un solo año (1837); en algunas diócesis llegaron incluso a

5. Con algunas espléndidas excepciones: Doney, Parisis y sobre todo el nuevo arzobispo de París, Affre (1839-48) — nombrado bajo el influjo de Montalembert —, que entre todos los prelados parece haber sido el que mejor captó los nuevos problemas, pero, por su tendencia a ejercer una cierta primacía sobre la Iglesia de Francia, tropezó con la oposición de sus colegas.

cambiar todos sus puestos entre 1836 y 1842. Esto dio lugar a un movimiento de protesta con reuniones y publicaciones, desencadenado por los hermanos Allignol, de la diócesis de Viviers. Su libro *De l'état actuel du clergé de France* (1839) es un impresionante testimonio de la precaria situación del clero rural, víctima de una doble dependencia: con respecto a los notables laicos y a los superiores eclesiásticos.

Las cifras efectivas de este clero estuvieron sujetas a un cambio muy digno de notarse. En un principio, la ansiedad causada por la actitud hostil del nuevo régimen para con la Iglesia y por la supresión de las subvenciones a los seminarios dio lugar a una franca disminución de las ordenaciones sacerdotales: de 2357 el año 1830 a 1095 el año 1845. No se debe olvidar que el período que transcurría desde el ingreso en el seminario menor hasta la ordenación duraba unos 10 años. Sin embargo, debido a las exiguas cifras de mortalidad, el número total de los sacerdotes en ejercicio se elevó de 33 388 a 45 456; así pues, en 1848, pese al aumento de la población en un 21 por ciento, había un sacerdote por cada 752 habitantes, frente a un sacerdote por 777 habitantes en 1830 [6]. Esto fue consecuencia del rejuvenecimiento del clero en los últimos 20 años, que continuó todavía en adelante. El número de los sexagenarios descendió del 29 por ciento, el año 1830, al 10 por ciento el año 1840, y en 1847 alcanzó el más bajo nivel, con un 5,6 por ciento. Este clero joven más dinámico que el de la restauración y exento de la nostalgia del *ancien régime*, que ya no había conocido, apenas si era, desgraciadamente, más culto que el antiguo. Educado en seminarios, cuyo nivel de enseñanza seguía siendo mediocre, aquel clero, que en su actividad pastoral escasamente se adaptaba a los nuevos problemas, poseía en general muy poca fuerza de irradiación.

Dada la mediocridad del clero diocesano, quedaba más extenso el campo que se ofrecía a los religiosos, quienes habían tenido que sufrir tras la revolución de julio: motines populares se habían desencadenado contra los jesuitas, el ministro Casimir Périer había expulsado de Marsella a trapenses, cartujos y capuchinos. En 1835, sin embargo, hubo más tolerancia. No sólo se transigía con las

6. Con grandes diferencias entre las diócesis: un sacerdote por 1450 habitantes el año 1841 en la diócesis de Bourges, pero uno por 348 en la diócesis de Rodez.

congregaciones de hermanos y hermanas consagrados a la escuela o a obras de misericordia, sino también con las grandes órdenes antiguas, desaparecidas desde la gran revolución y sobre cuya resurrección se hacía la vista gorda. En 1833 Guéranguer volvió a introducir los benedictinos en Francia, y cuando Lacordaire intentó lo mismo con los dominicos, el gobierno no osó impedírselo, no obstante las advertencias de diputados y periódicos anticlericales, que invocaban las prohibiciones legales [7].

Los jesuitas, que en 1828 sólo poseían 12 casas, en 1840 contaban ya con 74, y cuando en 1845 se reclamó la disolución de la Compañía como represalia por su campaña en favor de la libertad de enseñanza, terminó el asunto con un compromiso entre el enviado de Luis-Felipe, P. Rossi, y el secretario de Estado, Lambruschini: oficialmente los jesuitas quedaron dispersos por el país como simples sacerdotes, pero en realidad apenas si fueron molestados [8].

El mismo año fundó E. d'Alzon la nueva congregación de los asuncionistas, ante los que se abría un gran porvenir. Por lo demás, el creciente influjo que así ejercían las órdenes en la Iglesia francesa, no agradaba a todos los obispos; algunos de ellos no apreciaban en absoluto a aquellos francotiradores que ni siquiera estaban sujetos a la jurisdicción episcopal, mientras que con iniciativas inoportunas podían quizá dificultar la aproximación entre la Iglesia y el Estado. Además, las nuevas congregaciones, que con frecuencia eran favorecidas por las clases altas de la sociedad, atraían a sí parte de los donativos de los fieles.

En la monarquía de julio se confirmó la fuerza vital de la Iglesia no sólo en el plano estructural, sino todavía más en el campo de la acción católica. Naturalmente, aquí no sólo se registraron éxitos: tras la apostasía de Lamennais se alejaron de la Iglesia los románticos, que representaban el ala activa del mundo literario; muchos ciudadanos respetaban, sí, a la Iglesia, pero en la práctica de la religión se limitaban a un conformismo sin compromiso y aplicaban todos sus esfuerzos al éxito material. En diferentes zonas rurales, como, por ejemplo, en la Bauce, pudo observarse claramente una disminución en la recepción de los sacramentos, así como una baja del sentimiento religioso [9]. El protestantismo, mirado como competidor, intensificó su propaganda y pudo incluso apuntarse algunos éxitos gracias al dinamismo que había recibido del «movimiento de resurrección» [10].

Por otro lado, la juventud de las ciudades era frecuentemente más predispuesta a lo religioso que bajo la restauración. En algunas diócesis, entre otras del oeste, prelados idóneos contribuyeron a un ulterior progreso, iniciado ya antes de 1830. Pero sobre todo se formó una élite, pequeña pero muy dinámica, agrupada en torno a una u otra personalidad: a Bautain en Estrasburgo, a Blanc de Saint-Bonnet en Lyón, a Guerrier de Dumast en Nancy, a Salinis en el Collège de Juilly, y, sobre todo, en París en los célebres salones de Swetchine y de Montalembert, aunque también en torno al joven estudiante Ozanam [11], que en 1833 había fundado la primera conferencia de san Vicente de Paúl, en colaboración con un hombre de acción, E. Bailly; también en torno a L. Rendu, promotor del *Cercle catholique scientifique et littéraire* (1840), o a Ledreuille, el sacerdote de los obreros, fundador de la *Société de S. François-Xavier* (1840), que reunía a millares de trabajadores y tenía incluso varias filiales en provincias.

Los grupos eran numerosos, y los legitimistas, que en el mundo de los notables estaban en su mayoría ligados a la Iglesia, se hallaban con frecuencia representados en ellos [12]. Sin embargo, el ala militante estaba formada por discípulos de Lamennais, que

7. Cf. p. 563.

8. Sobre los detalles, cf. BURNICHON II, 611-673; III, 1-113.

9. Dado que todavía no se dispone de estudios sistemáticos, debemos atenernos a impresiones muy vagas sobre la situación religiosa de la clase trabajadora anterior a 1848. Hay que tener en cuenta que tales impresiones no son en modo alguno homogéneas, y además hay que distinguir entre París, donde la irreligiosidad de los trabajadores se remontaba hasta los clubs jacobinos de 1793, y las provincias; entre los pocos centros industriales y la pequeña industria artesana; entre la élite que disponía de una cierta cultura, que si bien conservaba un débil sentimiento cristiano, sin embargo soportaba con dificultad el paternalismo eclesiástico, y las masas del proletariado que, contrariamente a esto, estaban impresionadas por los considerables esfuerzos de protección emprendidos por la Iglesia desde 1830, en contraste con el egoísmo de los patronos, en su mayoría anticlericales.

10. Sobre la situación de los protestantes en Francia bajo la monarquía constitucional, v. E. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, III, París 1964, 217-248.

11. De Frédéric Ozanam (1813-53) no existe todavía ninguna biografía científica. Véase LThK² VII, 1325-26 y además: L. BAUNARD, *F. Ozanam d'après sa correspondance*, París 1913; DUROSELLE 154-183 (acción social); CH. MOELLER, RHE 14 (1913) 304-330 (obra histórica); *Lettres de F. Ozanam*, pub. por L. CELIER y J. CARON, 2 vols, París 1960-71.

12. J.B. Duroselle, en el plano nacional, y P. Droulers, en el marco de Toulouse, han mostrado claramente la participación sumamente activa de los legitimistas en las empresas católicas de este tiempo.

acosaban sin contemplaciones a un clero formado conforme a los antiguos métodos. En realidad no habían renunciado a su viejo ideal de reconciliación entre la Iglesia y las tendencias modernas, pero comprendían que el error de «L'Avenir» había consistido en propagar teorías todavía no plenamente desarrolladas, y que entonces era más conveniente actuar en el terreno práctico para demostrar la fecundidad de los métodos recomendados. Tampoco renunciaban a la colaboración entre seglares y clérigos en una lucha en común por la fe, aunque comprendían que un trabajo eficaz en la Iglesia sólo era posible de acuerdo con la jerarquía y no contra ella, como había hecho Lamennais. Entre 1832 y 1848 su actividad se desarrolló de dos maneras.

Cierto número de jóvenes católicos, a los que había entusiasmado el ambicioso programa de la escuela de La Chênaie, estimaban que no era superfluo elaborar y propagar una ciencia católica que fuera aceptable también para las generaciones venideras y al mismo tiempo apropiada para granjear de nuevo a la Iglesia el respeto del mundo intelectual. Desde 1830 había sacado a la luz A. Bonnetty los «Annales de philosophie chrétienne», en los que, con un enfoque tradicionalista, buscaba en la historia primitiva y en la etnología una prueba de la revelación originaria, con lo cual respondía a los empeños históricos y positivos que caracterizaban al siglo XIX. Ozanam, que desde 1841 era profesor en la Sorbona, devolvió allí su prestigio al medioevo cristiano. Lacordaire, en sus *Conférences de Notre-Dame*, inauguradas en 1835 por iniciativa de Ozanam, realizó una obra de rejuvenecimiento de la apologética, liberando al catolicismo de las formas anticuadas de pensamiento. Finalmente, E. d'Alzon asignó a sus asuncionistas tareas semejantes a las que en otro tiempo había previsto Lamennais para su *congrégation de S. Pierre*. En 1833, Migne sacó a la luz un nuevo diario, «L'Univers», que enjuiciaría los acontecimientos desde un enfoque católico; cierto que sus comienzos resultaron difíciles, pero pronto pudo sacar partido de las extraordinarias capacidades de un convertido, Louis Veuillot [13]. Ch. Lenormant reanudó en 1843

13. Sobre Louis Veuillot (1813-83) falta todavía una biografía imparcial. Véase E. y FR. VEUILLOT, *L. V.*, 4 vols., París 1899-1913; DThC XV, 2799-2835; E. GAUTHIER, *Le vrai L.V.*, París s.a.; id., *Le génie satirique de L. V.*, París 1953; J. GADILLE, «Cahiers d'histoire» 14 (1969) 275-288. Obras, *Oeuvres complètes*, 40 vols., París 1924-40, entre ellos 12 vols. de correspondencia.

la publicación del «Correspondant», al servicio de la campaña en favor de la libertad de enseñanza [14].

Esta libertad de enseñanza tan deseada por el clero, así como el derecho a la existencia de las congregaciones religiosas, expuesto constantemente a ser discutido por las autoridades, serían promovidos a nivel parlamentario, en los 10 últimos años de la monarquía de julio, por Montalembert, que desde la aparición de *Mirari vos* se había mostrado reservado; para dicha actividad se apoyó en el pueblo soberano contra la falta de disposición del gobierno para un entendimiento, en lugar de aguardar una solución mediante negociaciones diplomáticas entre la santa sede y el rey, conforme al deseo de la mayoría de los obispos y del papa.

La cuestión de la libertad de enseñanza, cuyo principio estaba formulado en la constitución, pero que necesitaba una reglamentación legislativa, se había discutido ya en tiempos de «L'Avenir». Cuando a principios de 1831 el gobierno de Casimir Périer, en el clima de hostilidad a la Iglesia entonces reinante, había clausurado las escuelas de canto de Lyón, en las que se daba enseñanza gratuita a niños de coro, los colaboradores de «L'Avenir» habían decidido abrir sin autorización una escuela elemental, a fin de sacar la cuestión a la luz pública por medio de un escándalo [15]. Dos años después, la Ley Guizot de 20 de junio de 1833, reconociendo la libertad de enseñanza elemental y el derecho de los religiosos a ser reconocidos como maestros públicos, abrió una primera brecha en el monopolio de la universidad. Gracias al rápido desarrollo de las congregaciones docentes masculinas y femeninas, sacó la Iglesia gran partida de esta ley, aunque lamentando al mismo tiempo que los maestros del Estado no estuviesen subordinados en mayor grado a los párrocos [16].

Pero sobre todo en el terreno de la enseñanza media logró Montalembert, con su entusiasmo y su talento oratorio, infundir a los franceses un verdadero pensamiento de cruzada, que influiría en

14. Detalles sobre la fundación de revistas y periódicos católicos en C. DE LADOUE, *Mgr Gerbet* II, 71-146. Cf. también p. 623.

15. LECANUET, *Montalembert* I, 229-251.

16. El descontento de numerosos párrocos por «la clase de igualdad» (Parisis) que se atribuía a los maestros con respecto a los sacerdotes, provocó numerosas disputas a nivel local. Algunos ejemplos en L.A. MEUNIER, *Défense des instituteurs laïcs contre les attaques du clergé*, Evreux 1847.

su mentalidad a lo largo de varias generaciones; sin embargo, en la práctica degeneró con frecuencia este sentimiento — contrariamente al informe idealizante que de ellos da Lecanuet, y tras él muchos historiadores católicos — en una «guerra sin disciplina» (Dupanloup), caracterizada por excesos y polémicas, en que seglares y clérigos rivalizaban en violencia y hostilidad. Durante muchos años, periódicos y opúsculos católicos echaron en cara a los institutos oficiales ser «escuelas de pestilencia», dar una enseñanza «atea y materialista» y hasta convertir «a los niños en animales inmundos y salvajes».

Es un hecho que la mayoría de los profesores eran librepensadores y que el eclecticismo de V. Cousin, especialmente desacreditado en círculos eclesiásticos, era predominante en las clases de filosofía; por otro lado, la enseñanza oficial contaba todavía un 5 por 100 de sacerdotes, entre ellos numerosos directores, y más del 20 por ciento de maestros eran católicos practicantes. Por esta razón los obispos, a los que se había dado también satisfacción con la libertad para los seminarios menores, habrían preferido un entendimiento con el gobierno más bien que la discusión pública.

Ahora bien, Montalembert, que había llegado a ser en la cámara de París el valeroso defensor de los intereses católicos, decidió intervenir en el plano del derecho común; no exigió para la Iglesia el privilegio ni el derecho de controlar la enseñanza oficial — derecho al que muchos obispos no habían renunciado [17] —, sino únicamente la libertad de enseñanza inserta en la constitución, que permitía a la Iglesia organizar, al margen de las escuelas oficiales, su propia enseñanza, no sólo para los futuros sacerdotes, sino para los niños en general. Muchos católicos, sin embargo, no veían con tan sombríos colores las escuelas oficiales, y en un principio sólo un pequeño sector de la opinión pública estuvo del lado de Montalembert, sobre todo cuando se vio que el mismo episcopado, que veía en ello una reviviscencia de los últimos restos de las ideas lamennaisianas, se mantenía muy reservado. Cierto que el proyecto presentado por el ministro de Instrucción Pública, Villemain, el año 1841, fue muy decepcionante y obligó a algunos prelados a abandonar su reserva.

17. Es característica la *Mémoire adressé au roi par les évêque de la province de Paris* de 1841, París 1844.

A esta nueva actitud contribuyeron también los católicos militantes, cuyos adeptos se multiplicaban más y más y exigían una libertad ilimitada para la enseñanza católica, a la manera de la que reinaba en Bélgica desde la constitución de 1831. La lucha, que desde unos meses atrás se había ido preparando en secreto, se enfureció hasta el año 1847. Cierto que muchos obispos, con Affre, preferían presentar solicitudes al gobierno, aunque algunos se lanzaron abiertamente a la palestra, como, por ejemplo, Clausel de Montals, fogoso obispo de Chartres, que combatió en nombre de los derechos de la Iglesia, y el joven obispo de Langres, Parisis, que en estrecho contacto con el obispo de Lieja, Van Bommel, siguió la línea marcada por Montalembert.

Éste publicó a fines de 1843 el opúsculo *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, que había causado gran sensación. Entonces Parisis publicó otro con el título *Liberté de l'enseignement, examen de la question au point de vue constitutionnel et social*, cuyas tesis fueron aprobadas por 65 obispos — comprendido el circunspecto Affre — como consecuencia inmediata de su exasperación por la reciente publicación de un panfleto de Michelet contra los jesuitas. En la misma época, un superior de seminario, muy conocido por la sociedad parisina y entre el clero, Dupanloup [18], que desde el comienzo se había mostrado contrario a Lamennais (el único entre los dirigentes del movimiento católico en la monarquía de julio), se reconcilió con Montalembert y adoptó su táctica, que consistía en plantear la cuestión sobre el terreno de las libertades garantizadas constitucionalmente. Dado que el nuevo proyecto de ley propuesto por Villemain, sólo otorgaba una libertad limitada a la enseñanza católica (denegada a las congregaciones religiosas, es decir, concretamente a los jesuitas), se intentó en los años 1844 y 1845 una campaña renvindicativa, cuyo resultado fue sin embargo dudoso, y Parisis volvió a la carga, multiplicando sus folletos agresivos.

18. Sobre Félix Dupanloup (1802-78), a falta de una biografía científica, cf.: F. LAGRANGE, *Vie de Mgr. D.*, 3 vols., París 1883-84; sobre ésta, E. DE PRESSENSÉ, «Revue bleue» 34 (1884) 582-587, y U. MAYNARD, *Mgr. D. et M. Lagrange son historien*, París 1884; E. FAGUET, *Mgr. D.*, París 1914; R. AUBERT, DHGE XIV, 1070-1122. Obras: *De l'Éducation*, 6 vols., París 1850-66; *Oeuvres choisies*, 6 vols., París 1862; *Nouvelles oeuvres choisies*, 7 vols., París 1874; *Dupanloup, Les meilleurs textes*, pub. por H. Duthoit, París 1933.

Entonces publicó Dupanloup otro pequeño escrito, redactado en tono moderado, *De la pacification religieuse* (junio de 1845). En él esbozaba a grandes rasgos «una especie de concordato» (Goyau) para el sector escolar, basado en mutuas concesiones entre la Iglesia y el Estado. La falta de voluntad de las cámaras y del gobierno, que se intentó distraer con un ataque inmediato a los jesuitas, indujo, sin embargo, a cambiar de táctica a Montalembert, que a pesar de su juventud (35 años), personificaba por aquellos años el movimiento católico. Siguiendo también en este caso el ejemplo belga y sin tener en cuenta el descontento de los obispos, que opinaban, como el arzobispo de Rouen, que «los seglares no tenían la misión de ocuparse con asuntos eclesiásticos», y a pesar de la actitud sumamente reservada de la santa sede, que reprochaba a los dirigentes del movimiento católico poner en peligro, con su ruidosa campaña, los esfuerzos de Roma por el restablecimiento de la anterior alianza entre la Iglesia y el Estado [19], intentó agrupar a todos los católicos en un gran partido político. Montalembert fundó, animado por su amigo Lacordaire y con el apoyo que le prestaron de Vatimesnil y de Riancey un *Comité pour la défense de la liberté religieuse* que, no obstante la resistencia de numerosos clérigos, indignados por aquella intervención directa en la política parlamentaria, desarrolló una intensa actividad fuera de París.

Con el apoyo del periódico «L'Univers», en los comicios de 1846 — o sea, en un momento en que la elección de Pío IX disipaba los temores por parte romana — logró que fuesen elegidos 144 diputados que abogaban por la libertad de enseñanza. Pero este éxito, mal aprovechado por un jefe «de naturaleza más combativa que política» (Trannoy), no se convirtió en un triunfo; en efecto, la Ley Salvandy (de abril de 1847) apenas si era más satisfactoria que las precedentes, y se llegó a la caída de la monarquía de julio aun antes de tener solucionada la cuestión. Este largo conflicto, lamentable bajo múltiples aspectos — lamentable sobre todo porque con ataques injustos se había ahondado el abismo entre el clero y el cuerpo docente oficial — tuvo, sin embargo, por lo menos, dos ventajas inmediatamente tangibles: volvió a despertar las energías de los seglares, que se hicieron conscientes de su responsabilidad para la defensa de los intereses católicos en el parlamento (si bien estos intereses fueron perseguidos con un enfoque muy clerical), y además, en parte sin pretenderlo, desligó a la Iglesia francesa de un gobierno que pronto sería derribado por la revolución de 1848.

19. Sobre esta reacción de Gregorio XVI y, sobre todo, del secretario de Estado Lambruschini, cf. J. MARTIN, l.c., 315-327.

Bélgica

FUENTES: Aparte de las cartas pastorales y del «Journal historique et littéraire» (1834ss), son de importancia fundamental las ediciones de documentos, precedidas de valiosas introducciones, de A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique 1830-67. Procés-verbaux*, Lovaina 1960; *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles 1834-38*, Bruselas 1958; *Correspondance au nonce Fornari 1838-43*, Bruselas 1956; también en BIHBR 29 (1955) 33-68 y RHE 49 (1954) 462-506, 808-834; *Lettres de Pecci 1843-46*, Bruselas 1959; *La politique religieuse de Léopold Ier*, Bruselas 1953; *Aspects de l'Unionisme 1830-57*, Wetteren 1958. También L. JADIN, BIHBR 11 (1931) 421-462 (sobre los obispos).

BIBLIOGRAFÍA: Además de los títulos mencionados en la bibliografía general, véase sobre todo SIMON, *Sterckx* (bibliografía); id., *Rencontres 147-265;* H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique*, Lovaina 1950, 199-292; C. LEBAS, *L'union des catholiques et des libéraux de 1839 à 1847*, Lovaina 1960, Además H. WAGNON, *Le St-Siège et la nomination des évêques belges*, en *Miscellanea hist. A. De Meyer*, Lovaina 1946, 1248-67; G. SIMENON, *Mgr. Van Bommel*, «Revue ecclésiastique de Liège» 32 (1945) 313-327, 33 (1946) 341-351; también A. SIMON, *Catholicisme et politique*, Wetteren 1959, 41-61; R. DE MOREAU, *A. Dechamps*, Bruselas 1911, 43-199; C. PIERAERTS - A. DESMET, *Vie du chan. C. Van Crombrugghe*, Bruselas 1937; J. WILLEQUET, *La vie tumultuese de l'abbé Helsen*, Bruselas 1956; A. MILET, «Revue diocésaine de Tournai» 9 (1954) 209-228, 10 (1955) 355-361 (sobre el seminario de Tournai); P. JANSSENS, «Spicilegium hist. Congregationis SS. Redemptoris» 12 (1964) 185-202, 13 (1965) 380-403; P. GÉRIN, *150 Jaar katholieke Arbaidersbeweging in België*, publ. por S. SCHOLL I (Bruselas 1963) 223-245. Sobre la prensa católica: E. LAMBERTS, BIHBR 40 (1969) 389-467; A. CORDEWIENER, «Revue belge d'hist. contemporaine» 2 (1970) 27-44; R. VAN EENOO, ibid. 55-100.

Hay que consultar también las tesis inéditas de E. LAMBERTS, *Kerk en liberalisme in het bisdom Gent 1821-57*, Lovaina 1970 y los trabajos de licencitura (Lovaina) de A. ARNOULD. *Le clergé paroissial dans le diocèse de Namur 1836-65*, 1964, ST. VAN OUTRYVE D'YDEWALLE, *Structuren van het*

bisdom Brugge 1834-48, 1966, y L. BILLIOUW, *De sekuliere roepingen in het arrondissement Roeselare 1833-63*, 1964.

No sin razón miraban con envidia a Bélgica por los años de 1840 los dirigentes del movimiento católico en Francia. Allí, en los años que siguieron al logro de la independencia, se inició un notable auge. Fue fruto de una «ofensiva católica, aunque no precisamente clerical, sobre la base de la libertad de la religión y de la enseñanza, la cual se entendió como una facilidad para el apostolado concedida a la Iglesia» (Simon). Con la sistemática intervención del clero en las elecciones, sobre todo en Flandes [20], que garantizaron a los católicos fuertes posiciones en el parlamento y en el gobierno, como también gracias al apoyo de Leopoldo I, que — no obstante ser protestante — favorecía a la Iglesia católica, por ver en ella la mejor protección contra el espíritu revolucionario, fue posible asegurar a la Iglesia un puesto importante en la vida de la nación, a pesar de un régimen constitucional que acusaba una innegable afinidad con los que abogaban por la separación [21]. Mediante leyes y convenciones dictadas en buena armonía entre la Iglesia y el Estado, con vistas a proteger la moral en el pueblo, se logró catolicizar las instituciones liberales con el apoyo de las autoridades.

El éxito más destacado de esta política fue la ley de 23 de septiembre de 1842 sobre las escuelas elementales, en gran parte debida a los esfuerzos de Van Bommel, obispo de Lieja [22]. Esta ley garantizaba a la Iglesia plena libertad en el terreno escolar, e imponía además la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas oficiales. La ejecución de esta ley, gracias a los esfuerzos del ministro católico de Theux, dejaba prácticamente al clero el control de la entera enseñanza elemental. En la enseñanza media, 15 años después de la independencia, dos terceras partes de los 74 institutos estaban dirigidos por clérigos o religiosos.

20. Además de las publicaciones de A. SIMON (especialmente *Lettres de Pecci*, 39-41), véase E. WITTE, «Revue belge d'histoire contemporaine» 1 (1969) 216-253

21. Por lo demás, si bien el gobierno, según la constitución, no tenía voz en la elección de los obispos, Roma se acostumbró muy pronto a pedir informaciones por mediación de la nunciatura sobre los eventuales reparos contra los candidatos en vista.

22. Cf. M. LEVEUGLE, *L'Exposé des vrais principes de Mgr. Van Bommel: son influence en Belgique et en France* (tesis no publicada), Lovaina 1956.

Estos resultados positivos condujeron finalmente a que la constitución liberal fuera reconocida incluso por aquellos que, mediante las encíclicas *Mirari vos* y *Singulari nos*, se habían visto confirmados en su oposición contra todo lo que — con razón o sin ella — pareciera inspirado en Lamennais. Oposición que, por lo demás, había recibido nuevo impulso gracias a las posturas intransigentes de vastos círculos del clero de Flandes, que era muy activo y muy accesible a los empeños democráticos de la pequeña burguesía, de la que procedía la mayoría de los eclesiásticos. Hacia 1835 reinaba fuerte tensión entre ambos campos, que, sin embargo, pronto pudo calmarse. Por un lado, la mayoría de los antiguos partidarios de Lamennais, a excepción de un grupo muy comprometido en torno al «Journal des Flandres», bajo la impresión de la ruptura de su maestro con la Iglesia, adoptaron posiciones más conservadoras y — según se expresa A. Simon — pasaron del liberalismo católico, que conservaba de ideal liberal todo lo que era compatible con la fe católica, al catolicismo liberal, es decir, a un catolicismo que se servía de todas las libertades como instrumento para la acción cristiana.

Por otro lado — como ya hemos insinuado — muchos de los llamados *enciclistas*, que seguían suspirando por la posición privilegiada de la Iglesia bajo el *ancien régime*, debido a su experiencia personal, reconocían las grandes ventajas apostólicas de un sistema que ofrecía prácticamente al clero el apoyo del Estado sin someterlo a su yugo. Sostuvieron por tanto la idea de que, no obstante su solicitud por la estricta ortodoxia romana, tenían sin embargo la libertad de adherirse al sistema, pues éste no se presentaba ya como ideal teorético, sino como mal menor, que de hecho aprovechaba a la Iglesia.

Por lo demás, éste había sido desde un principio el punto de vista de los obispos, que — con gran escándalo de la nunciatura y de muchos jesuitas, como también de Metternich — se habían distanciado claramente de las encíclicas. No cabe duda de que los esfuerzos de algunos de ellos por asegurar la influencia eclesiástica dentro del marco legal estaban inspirados por el viejo espíritu teocrático de dominio sobre la sociedad civil. Sin embargo, su fin último era limpio: no obstante la confusión entre lo político y lo religioso, que durante un siglo había sido característica del cato-

licismo belga, aquellos obispos eran ante todo pastores que querían asegurar a la Iglesia las mejores condiciones para el ejercicio de su misión, la santificación de las almas. Pero al mismo tiempo eran también, y precisamente, unos pastores que, del tiempo del régimen napoleónico y del despotismo ilustrado de Guillermo I, habían conservado la tendencia a desempeñar su cargo de manera sumamente administrativa y centralista. Por otro lado eran herederos de una larga tradición que sabía asociar una incondicional lealtad al papa con una notable independencia del influjo romano en la vida de las Iglesias locales, y así procedieron a planear una reestructuración de la administración diocesana, en lo cual se atenían a la nueva situación, pero no siempre tenían en cuenta las prescripciones canónicas[23].

La unidad de acción de los 6 obispos — en 1834 fue disgregada la diócesis de Brujas de las 5 diócesis que databan de la época del concordato de 1801 — fue asegurada mediante su reunión anual Esta reunión fue la primera de tal clase en Europa, y a los ojos de los obispos reemplazaba a los concilios provinciales. Ahora bien, la unidad de acción de los obispos venía garantizada todavía más por la presión que el cardenal arzobispo de Malinas, E. Sterckx (1831-67), ejercía sobre sus sufragáneos. Éste — un piadoso y laborioso príncipe de la Iglesia, aunque sin destacar en cultura teológica — por el hecho de respetar la autonomía del Estado en su propia esfera, adoptando una actitud comprensiva con respecto a las nuevas tendencias, pero siendo a la vez fielmente devoto a la santa sede, se manifestó en sus inteligentes empresas apostólicas como un «notable precursor de los obispos de nuestro tiempo, del tiempo de la Iglesia libre en el Estado libre» (Simon).

Los largos períodos de vacancia de la mayoría de las sedes episcopales en el tiempo del régimen holandés habían diferido la restauración católica, que había venido a ser muy necesaria a consecuencia de la indiferencia de amplios estratos de la población tocante a la práctica religiosa. Esta restauración fue reanudada enérgicamente tras el logro de la independencia. Para ello se recurrió sobre todo a las misiones parroquiales[24], que en el transcurso de unos 20 años se practicaron en dos tercios de la totalidad de las parroquias y registraron un éxito indiscutible en el campo, donde en muchos lugares se acusó un aumento de las confesiones pascuales.

Los obispos podían contar en su obra de reconstrucción con un clero numéricamente suficiente, cuya calidad fue mejorando con los años. Mientras que en 1830 el clero se había mostrado un tanto independiente, poco a poco volvieron a asumir los obispos la dirección, y desde mediados de siglo aceptaron los sacerdotes belgas la creciente centralización de la vida diocesana con mucha mayor docilidad que sus hermanos franceses. El clero belga, formado en seminarios cuyos programas habían sido ciertamente reelaborados en 1842-48, pero cuyos profesores eran en su mayor parte autodidactas y estaban muy influenciados por la escuela de Lamennais, permaneció durante largo tiempo a un nivel muy bajo. En cambio, con la ayuda de ejercicios anuales y de retiros mensuales que volvieron a organizarse desde fines de los años 30, se distinguía por la severidad de costumbres y por una devoción poco mística, pero muy reglamentada metódicamente, por su actitud sencilla y abierta, como también por el realismo de sus métodos apostólicos, aun cuando la actividad principal del clero parroquial se limitó durante largo tiempo a la administración de los sacramentos, a la confesión y a las visitas de los enfermos.

Gracias a la libertad constitucional de asociación, pudieron desarrollarse muy rápidamente las congregaciones religiosas. En realidad los obispos favorecieron a las pequeñas congregaciones, que eran para ellos una ayuda valiosa en la enseñanza y en el campo de las obras de caridad, pero se mostraron mucho más reservados con las órdenes antiguas, cuyos privilegios deseaban cercenar a fin de poder controlar su labor apostólica, y ello tanto más, cuanto que en estas órdenes, tras un estado anómalo prolongado durante cuarenta años, en su dirección se había relajado notablemente la disciplina. La santa sede se mostraba en este punto muy comprensiva y permitió que la suprema dirección de

23. Cf. A. SIMON, *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles* 19-21, 39-42

24. Cf. A. SIMON, *Sterckx* II, 253-258; J. VIEUJEAN, «Revue ecclésiastique de Liège» 25 (1934) 14-24; F. HOLEMANS, *Le saint curé de Tildonck*, Bruselas 1926; A. MARLIER, *Missionaris in eigen land. I. van de Kerkhove*, Bruselas 1960; E. DE MOREAU, AHSI 10 (1941) 259-282; ST. D'YDEWALLE, *Sources hist. rel. Belg.* 64-69; y los trabajos de licenciatura de L. GRÉGOIRE, *Les missions paroissiales prêchées par les rédemptoristes dans le diocèse de Liège de 1833 à 1852*, Lovaina 1966 y de M. BODRANGHIEN, *Les missions paroissiales à Bruxelles et dans les environs 1833-1914*, Lovaina 1970.

las órdenes se substrajera pasajeramente a sus superiores y se encomendara a un visitador apostólico, que el arzobispo deseaba fuese elegido entre el clero belga [25].

Tanto el clero secular como el regular podían contar con la colaboración de numerosos seglares influyentes, que servían a la causa católica no sólo en el parlamento o en los concejos municipales, sino también mediante su participación activa en puestos por lo regular subalternos y en aquellas obras a través de las cuales la masa del pueblo permanecería bajo el influjo de la Iglesia. En 1834 volvieron a abrir los obispos la universidad de Lovaina, con el objeto de asegurar una élite católica dentro de las profesiones laicas, sobre las que se apoyaba la sociedad burguesa del siglo XIX. La reapertura de la universidad fue, sin duda alguna, fruto de la libertad de enseñanza, y con plena deliberación se evitó convertirla en una institución pontificia, como era deseo de Roma.

Estos éxitos que se apuntó la Iglesia belga con su hábil utilización de las libertades constitucionales no deben, sin embargo, hacer olvidar que tampoco faltaban puntos flacos. Dos sobre todo fueron grávidos de consecuencias para el futuro. Uno era el escaso interés por el problema de los trabajadores, cosa muy de lamentar en un país que se hallaba en plena transformación industrial. Se crearon, ciertamente, algunas organizaciones que contribuyeran a la elevación moral de las clases populares más bajas, así como al alivio de la miseria; sin embargo, tanto los sacerdotes como los seglares, acaparados por el problema de adaptar la Iglesia a la sociedad burguesa, se cerraban a los problemas de la reforma social, que el sistema capitalista exigía con creciente urgencia.

Los pocos conatos de socialismo cristiano, perfilados por algunos partidarios flamencos de Lamennais, fueron sofocados rápidamente por la reacción conservadora dirigida por Leopoldo I con el apoyo de la nunciatura. Además de esto, los nuevos problemas pastorales provocados por el rápido desarrollo de los barrios obreros en las zonas industriales, apenas si se tomaron en consideración; las numerosas fundaciones de nuevas parro-

25. Sobre la obra de este último, Fr.-Th. Corselis, véase P. FREDERIX, en *Sources hist. rel. Belg.* 113-123.

quias en este período se restringían por lo regular a zonas rurales. No era, por tanto, de extrañar que los trabajadores, quienes conservaban con frecuencia un verdadero sentido religoso, perdieran poco a poco el contacto con la Iglesia oficial. En 1834 Kersten constata que, en la zona de habla valona, gran parte de la población no se acercaba ya a los sacramentos.

Por otro lado, también una parte de la burguesía liberal, que hacia 1830 era creyente e incluso todavía practicaba, comenzó a alejarse de la Iglesia. La desdichada circular de los obispos del año 1837, que con una actitud de «purismo católico» (Simon) repetía las condenaciones pontificias de los francmasones [26], contribuyó no poco a ello; ahondó el abismo entre católicos y liberales, y reforzó la orientación anticristiana de la fracmasonería. Pero sobre todo la reconciliación de los ultramontanos con las libertades constitucionales, ocurrido en 1840, tuvo como consecuencia una transformación del espíritu católico-liberal: la meta de la mayoría de los clérigos y militantes no fue ya «la libertad en todas las cosas para todos», en el sentido de mutua tolerancia, sino la mayor libertad posible para la Iglesia, a fin de que ésta pudiera ejercer en las mejores condiciones posibles su influjo en la sociedad. Esta actitud, que a muchos pareció como una sistemática voluntad clerical de agresión, tuvo que conducir inevitablemente a un nuevo resurgimiento del anticlericalismo, que luego, desde mediados de siglo se fue mostrando cada vez más agresivo.

Los Países Bajos

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras citadas (bibliografía general y p. 252) v. sobre todo Albers, Herstel I, 432-467, II, 1-92; J. WITLOX, *De katholieke Staatspartij*, 2 vols., 's-Hertogenbosch 1919-1927; G. BROM, *Romantiek en Katholicisme in Nederland*, 2 vols., Groninga 1926; id, *Corn. Broere*, Utrecht 1955; G. GORRIS, *J. Le Sage te Broek*, II, Amsterdam 1949; A. MANNING, *C. van Bommel*, l.c., p. 323, 162-183; R. REINSMA, AGKKN 3 (1961) 50-72; W. MUNIER, ibid., 9 (1967) 259-321; A.J. ALKEMADE, *Vrouwen XIX. Geschiedenis van 19. religieuze congregaties, 1800-1850*, 's-Hertogenbosch 1966.

26. Sobre esta circular véase SIMON, *Sterckx* I, 320-328, y J. BARTIER, «Revue de l'Université de Bruxelles» nueva serie 16 (1963-64) 162-171, 203-211.

Desde el final de la *amalgama* belgo-holandesa los católicos holandeses volvieron a hallarse en minoría[27], aunque por el momento resultara inconcebible una vuelta a las *Schuilkerken* (= iglesias de las catacumbas). Cierto que todavía tuvo que transcurrir casi un cuarto de siglo para que la administración misonal fuera substituida por una organización diocesana; sin embargo, se produjo una evolución continuada hacia una situación menos anómala. En 1833 fue consagrado como obispo *in partibus* un antiguo profesor del seminario de Warmond, el barón van Wijckerslooth; con esto los Países Bajos dejaron de depender del extranjero, por lo menos para las confirmaciones y ordenaciones sacerdotales.

A comienzos de 1840, un decreto real otorgó a la Iglesia ciertos subsidios, aunque bajo condiciones que fueron violentamente discutidas entre el clero[28]. Nuevas perspectivas se abrieron, finalmente, con la elevación al trono de Guillermo II (1840-49), que tenía estrecha amistad con el párroco de Tilburg, J. Zwijsen, y veía en el catolicismo una fuerza antirrevolucionaria; de nuevo volvió a hablarse de concordato. La convención de 1827 había sido, en el fondo, mal acogida por la mayoría de los eclesiásticos holandeses, y se le había reprochado otorgar al soberano excesivo poder en asuntos eclesiásticos. Desde entonces, el influjo de Lamennais y de su escuela, que habían hecho valer las grandes ventajas de la libertad, reforzó todavía la aversión a una solución concordataria. Roma, sin embargo, había perseguido siempre esta solución, y en 1840 fueron iniciadas por el internuncio Capaccini negociaciones que algunos meses después condujeron a un éxito a medias: el gobierno holandés aceptaba el principio de un concordato que condujera sobre todo a la creación de una jerarquía diocesana en las provincias meridionales. Frente a la encarnizada oposición por parte de los protestantes se decidió, sin embargo, unánimemente, diferir la conclusión del concordato. En el ínterin

27. Algo menos del 40 por 100 de la población total. Contrariamente a la opinión corriente, eran relativamente numerosos en el norte: si bien los católicos representaban el 87,64 por ciento en Brabante y el 97,80 por ciento en Limburgo, y sólo el 9,05 por ciento en Frisia y el 3,83 por ciento en Drenthe, en cambio en la provincia de Utrecht eran el 39,43 por ciento, el 38,03 por ciento en Geldern y el 27,15 y 24,46 por ciento en las provincias de Zuidholland y Noordholland, respectivamente.

28. Cf. J. GASMAN, «Archief voor de Geschiedenis van de Aartsb. Utrecht» 72 (1952) 47-84.

se quiso multiplicar el número de los vicarios apostólicos en aquellas provincias[29], cuyos titulares recibirían la dignidad episcopal sin que el rey interviniera de modo alguno en su nombramiento.

La benevolencia de Guillermo II fue todavía grávida de consecuencias para el futuro del catolicismo holandés. La supresión de las medidas contra las órdenes religiosas facilitó su rápido desarrollo, incluso al norte de Moerdijk, y sobre todo las congregaciones femeninas, dedicadas a obras de caridad, experimentaron un rápido auge.

Este florecimiento fue una prueba de la vitalidad del catolicismo holandés, visible también en la elevación espiritual e intelectual del clero. Esta elevación se había producido, entre otras cosas, gracias al nuevo director del seminario de Warmond, F.J. Van Vree, y a uno de sus profesores, C. Broere, escritor inteligente y fecundo fuertemente influenciado por Lamennais y que, siguiendo el ejemplo de Le Sage ten Broek, aunque a nivel más popular, acertó a poner tales energías al servicio de la Iglesia.

Van Vree y Broere, con vistas a promover el desarrollo, entonces tan necesario, de una intelectualidad católica, fundaron en 1842 la nueva revista «De Katholiek» (= El Católico), que si bien no logró romper el aislamiento en que se encerraría todavía por largo tiempo el catolicismo holandés, sin embargo, durante medio siglo aportó una notable contribución al despertar católico. Tres años después, J. Smits fundó el diario «De Tijd» (= El Tiempo), que logró la colaboración de dos seglares de talento: J.W. Cramer, admirador de Louis Veuillot, cuya tajante intransigencia compartía, y J. Alberdink Thijm, partidario entusiasta del movimiento romántico, que contribuyó notablemente a granjear al periódico prestigio cultural y a infundirle un auténtico espíritu nacional, que a mediados del siglo era todavía sumamente raro en los círculos católicos de los Países Bajos.

El mejoramiento de la situación del catolicismo en los Países

29. También en 1840 fue erigido un vicariato apostólico para el gran ducado de Luxemburgo, que en 1839 había sido separado definitivamente de Bélgica y puesto bajo la soberanía de los reyes de los Países Bajos. Su primer titular fue J. Th. Laurent, que en 1848, debido a un conflicto con los liberales, hubo de abandonar el país (cf. J. GOEDERT, «Biographie nationale du pays de Luxembourg» VIII (1957). Negociaciones con Roma, repetidas veces interrumpidas, condujeron finalmente a la erección de un obispado. Véase N. MAJERUS, *L'érection de l'évêché de Luxembourg*, Luxemburgo 1951.

Bajos durante el segundo tercio del siglo XIX fue, sin duda alguna, fruto del comportamiento dinámico de algunas personalidades emprendedoras, tales como Le Sage o Broere, como también del celo de numerosos clérigos, como, por ejemplo, Zwijsen [30], que si bien no poseían dotes extraordinarias, sin embargo, desempeñaron a conciencia sus deberes parroquiales. En realidad, el catolicismo sacó también partido de dos corrientes bastantes amplias, que contribuyeron a una transformación de los espíritus en su favor, a saber, el romanticismo y el liberalismo.

Bajo el influjo de las novelas de Walter Scott y de los estudios de filólogos alemanes sobre la literatura holandesa de la edad media, numerosos protestantes se entusiasmaron por las tradiciones nacionales anteriores a la reforma, con lo cual llegaron a interesarse también por cierto número de valores católicos, como, por ejemplo, la liturgia, que antes sólo habían sido tratados con altivez y desprecio. Se desvanecieron prejuicios, y ello tanto más, cuanto que el redescubrimiento romántico de la edad media no fue obra de los católicos, los cuales —con pocas excepciones— habían estado largo tiempo encerrados en un estrecho clasicismo, sino más bien de pastores protestantes y de eruditos ajenos a la Iglesia, lo cual eximía a estos últimos de cualquier ribete de sospechosa apologética.

El liberalismo, por su parte, estigmatizó como anacrónicas las actividades calvinistas encaminadas a mantener en vigor una religión de Estado privilegiada, y al mismo tiempo apoyó activamente la entrada de los católicos en la vida pública. Ya ha sido señalada [31] la entusiasta acogida que dispensaron a los escritos de Lamennais los líderes intelectuales del catolicismo holandés. Sobre todo Le Sage ten Broek había ido muy lejos en sus declaraciones liberales antes de la aparición de *Mirari vos*. No contento con calificar de inútiles e incluso peligrosos a los concordatos, no vaciló en declarar que la «verdad sólo puede deber su triunfo a sí misma, y que por tanto también se debe dejar libertad al error».

30. Sobre Johannes Zwijsen (1794-1877), que en 1853 fue el primer obispo de Utrecht, véase J. WITLOX, *Mgr. J.Z.*, 's-Hertogenbosch 1927, ²1941, que se ha de matizar con ROGIER, *Kath Herleving*, passim, espec. 192-195.

31. P. 447.

Las condenaciones de Gregorio XVI originaron —con cierto retraso— una vuelta atrás. Le Sage no sólo reconoció que «la libertad tiene sus peligros y excesos» y que la prudencia «debe ponerle límite», sino que además, diez años más tarde, renunció a animar el acercamiento de los católicos a los liberales en el plano parlamentario, mientras que anteriormente había dado su asentimiento al unionismo belga, y lo había aplaudido como una victoria sobre los prejuicios. Ahora bien, mientras que esta actitud reservada era predominante hasta 1848 en las provincias del sur, tradicionalmente más conservadoras, no sucedió lo mismo al norte de Moerdijk, donde muchos católicos, sin querer promover una reconciliación doctrinal entre la Iglesia y el liberalismo, opinaban que había toda una serie de razones para apoyar la oposición liberal. Su programa respondía a los intereses de los católicos del mundo del comercio y de la economía, muy numerosos en las grandes ciudades (25 % en Amsterdam, 35 % en Rotterdam, 40 % en Utrecht y Haarlem), y la indiferencia religiosa de muchos liberales hizo esperar, con respecto a la Iglesia, una actitud más tolerante que la de los protestantes conservadores que se hallaban en el poder.

En la obra de Witlox sobre la prehistoria del partido católico [32] se puede observar este lento deslizamiento de los católicos hacia la izquierda, que se efectuó a pesar de la reserva de los *brabanzones* y del anciano Le Sage. Aquí desempeñó un importante papel un hombre, cuyo influjo se ha pasado por alto durante largo tiempo: el inteligente F.J. Van Vree, más tarde obispo de Haarlem. Juntamente con el periodista Smits, que procedía de Brabante y había establecido en Amsterdam la redacción de su periódico «De Tijd», estimuló y dirigió prudentemente y con perseverancia el desarrollo de los nuevos estratos católicos de población en el norte, que se reunieron en el movimiento *Joven Holanda*, y en gran parte intervinieron en la victoria electoral de los liberales, que a su vez dio lugar a la modificación legislativa de 1848. Esta modificación proporcionó a los católicos dos ventajas: los protegió contra la introducción de la responsabilidad ministerial ante los caprichos regios y dio a la Iglesia una

32. Complétese con G. BEEKELAAR, *Rond grondwetherziening en herstel der hierarchie. De Hollandse Katholieke jongeren 1847-52*, Hilversum 1964.

independencia hasta entonces desconocida, cuyo primer fruto sería la restauración de la jerarquía de 1853 [33], la cual, independientemente de cualquier negociación concordataria, fue llevada a cabo mediante la aplicación —más o menos consciente en muchos— del principio de la Iglesia libre en el Estado libre, como había propugnado Lamennais.

XIX. Comienzo del Risorgimento en Italia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

Fermentación en el Estado de la Iglesia

BIBLIOGRAFÍA: Schmidlin PG, I, 520-556; Leflon 432-440; Mollat 150-190 (bibliografía); E. Morelli, *La politica estera di T. Bernetti*, Roma 1953; L. Manzini, *Il card. L. Lambruschini*, Ciudad del Vaticano 1960, 188-208, 280-306, 539-543 (panegírico); v. también al respecto, M.G. Giampaolo, RStRis 18 (1931) 103-136; F.A. Gualterio, *Gli ultimi rivolgimenti italiani. Memorie storiche con documenti inediti*, I, Nápoles 1861; F. Engel-Janosi, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit dem österreichischen Kaisern*, Viena 1964, 21-25, 199-222; *Le relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia*, 2.ª serie, 1830-48, 3 vols., Roma 1962-69; v. también E. Calvi, *Bibliografia di Roma nel Risorgimento*, Roma 1912, n.º 2083-2281.

Sobre los desórdenes de 1831-32: E. Morelli, *Lo Stato pontificio e l'Europa nel 1831-32*, Roma 1966; id., en *Studi storici in onore di G. Volpi*, II, Florencia 1958, 665-677; id., ChStato II, 549-562; N. Nada, *L'Austria e la Questione Romana, agosto 1830-luglio 1831*, Turín 1953; id., *La polemica fra Palmerston e Metternich sulla Questione Romana nel 1832*, Turín 1955; L. Pásztor - P. Pirri, *L'archivio dei Governi provvisori di Bologna e delle Provincie Unite del 1831*, Ciudad del Vaticano 1956; P. Pirri, *Il Memorandum del 1831 nei dispacci del card. Bernetti al Nunzio di Vienna*, GregMC II, 353-372; L. Pásztor, RSTI 8 (1954) 95-128; id., «Boll. del Museo del Risorgimento di Bologna» 3 (1958) 167-202; id., «Studi romagnoli» 8 (1957) 529-595; S. Celli, *Il card. Benvenuti nella rivoluzione del 1831*, RSTI 14 (1960) 48-94. Además, *Nel primo centenario della Rivoluzione del 1831*, Bolonia 1931; *Contributi alla storia della rivoluzione italiana del 1831*, Bolonia 1931; B. Gamberale, RStRis 14 (1927) 657-715; R. Dal Piano, *Roma e la rivoluzione del 1831*, Imola 1931; P. Zama, *La marcia su Roma del 1831*, Milán 1931; F. Falaschi, RStRis 19, supl. (1932) 117-127; E. Docci, *Deputati romagnoli a Roma nel maggio 1831*, Faenza 1957.

Sobre el Estado de la Iglesia y los intentos de reforma: D. Demarco, *Il tramonto dello Stato pontificio. Il papato di Gregorio XVI*, Turín 1949; véase sobre esto RStRis 44 (1957) 191-258; G. Quazza, *La lotta sociale nel Risorgimento*, Turín 1951, 113-142; N. Nada, *Metternich e la Riforma nello Stato pontificio. La missione Sobregondi a Roma 1832-36*, Turín 1957; importante, pero matizar según E. Morelli, ChStato II, 554-560 y L. Pásztor, «La Bibliofilia» 60 (1958) 285-297; P. Dalla Torre, *L'opera formatrice e amministrativa di Gregorio XVI*, GregMC 29-121; P. Ciprotti, ibid. I, 113-121. Véase también A. Boyer d'Agen, *La prélature de Léon XIII. De Bénévent à Pérouse, 1838-45*, París 1907.

Sobre los desórdenes de los últimos años: Además de Schmidlin PG I, 549-556, v. A.M. Ghisalberti, GregMC II, 123-134; id., RStRis 19 (1932) 70-88; O. Montenovesi, *I casi di Romagna, sett. 1845*, ibid. 8 (1921) 307-426; J.A. v. Helfert, *Gregor XVI. und Pius IX. vom. Ok. 1845 bis Nov. 1846*, Praga 1895. Véase también M. d'Azeglio, *Degli ultimi casi di Romagna*, Florencia 1846.

El descontento por el «gobierno de los sacerdotes», que desde 1815 iba madurando secretamente en la burguesía y en la juventud intelectual del Estado de la Iglesia, principalmente en la Romagna, había ido creciendo desde el cese en funciones de Consalvi. Aquel descontento fue llevado al extremo por la revolución de julio en Francia y por la revolución belga. El doble fracaso del principio legitimista y el golpe asestado en un punto importante a las disposiciones del tratado de Viena, fueron una provocación a plantear de nuevo la cuestión del mantenimiento del sistema tradicional de gobierno, tanto en el Estado de la Iglesia, como también en el resto de Italia, especialmente después de que diversos políticos franceses se habían declarado dispuestos a apoyar a los italianos contra la intervención del extranjero, es decir, contra el Austria de Metternich. El 4 de febrero de 1831, dos días después de la elección de Gregorio XVI, se alzó Bolonia, siguiendo el ejemplo de Parma y de Módena, y al día siguiente, bajo la presión de los *carbonari*, proclamó el fin de la soberanía temporal del papa en aquella provincia. En los días siguientes se extendió el levantamiento a la entera Romagna, a las Marcas y a Umbría, es decir, a cuatro quintas partes del Es-

33. Véase p. 000-000.

tado de la Iglesia. El cardenal Benvenuti, obispo de Ósimo, que por razón de su popularidad en la región había sido designado como legado especial para la organización de la resistencia antirevolucionaria, fue hecho prisionero. El 25 de febrero se constituyó un Gobierno provisional de las provincias italiana unidas, que contaba con el apoyo francés para impedir la intervención austríaca.

Este gobierno se aprestó inmediatamente a redactar una carta de constitución e intentó marchar sobre Roma, donde las gentes humildes se mantenían fieles al régimen papal. La revolución había sido improvisada por juristas que se embriagaban con frases románticas; sin embargo, no fue apoyada por los amplios sectores del pueblo. Así, en pocas semanas, fue sofocada por las tropas austríacas [1], cuya intervención había solicitado el papa ya el 17 de febrero, después de no haberle sido posible reprimir el movimiento con fuerzas propias.

No obstante, este levantamiento tuvo importantes consecuencias. A nivel italiano, el fracaso de la rebelión había demostrado la esterilidad de complots locales preparados por sociedades secretas y había conducido al quebrantamiento del movimiento de los *carbonari* y al progreso de un nuevo movimiento nacional con objetivos mucho más amplios, la *Giovine Italia* de Mazzini, que proclamó una república unitaria con Roma como capital. De más peso fueron todavía las consecuencias a nivel internacional, ya que la opinión pública europea se vio enfrentada con la *cuestión romana* en un planteamiento totalmente nuevo, que fue dominante hasta 1870. No se trataba ya, como en el siglo XVIII, de la incompatibilidad entre los valores religiosos y las cargas de la política, sino de los intereses de los súbditos del Estado de la Iglesia, y ello bajo el signo de las dos grandes potencias católicas, Austria y Francia, que ahora salían de quince años de oscuridad para volver al gran escenario europeo.

Con ocasión de la intervención austríaca en la Romagna volvió a despertarse la antigua rivalidad entre los dos Estados a causa de la supremacía en Italia. Esta rivalidad dio lugar a que fuera convocada en Roma una conferencia internacional, en la que los

1. Bolonia fue ocupada el 21 de marzo, y el último baluarte, Ancona, capituló el 26 del mismo mes.

delegados de Inglaterra, Rusia, Prusia, Austria y Francia, no obstante sus divergencias de opiniones —que Bernetti trató de explotar hábilmente— elaboraron conjuntamente un memorándum que el 21 de mayo fue presentado al secretario de Estado [2]. Este documento proponía una serie de reformas que se estimaban absolutamente necesarias para dar un fundamento sólido al régimen romano, «como lo exigía el interés europeo»: en particular, la nueva puesta en vigor del *motu proprio* de 1816, abrogado en parte por León XII, «la admisión general de los seglares en los departamentos administrativos y judiciales y la introducción del sistema electivo a nivel municipal y provincial».

El papa se sintió dolido por esta injerencia de las potencias en los asuntos internos del Estado romano y además estimaba, juntamente con la mayoría de sus consejeros, comenzando por Bernetti, que el programa propuesto era demasiado liberal. Así el edicto de 5 de julio se limitó a introducir algunas modificaciones sin importancia en la administración de las provincias y de los municipios [3], lo cual suscitó profunda decepción. Poco después de que las tropas austríacas evacuaran, el 15 de julio, el Estado de la Iglesia, se produjeron nuevos desórdenes en la Romagna. En otoño cuatro edictos hicieron algunas concesiones a los romagnolos [4].

Como tampoco aprovechara esta deferencia, la corte pontificia decidió intervenir enérgicamente a fondo: a principios de diciembre el cardenal Albani fue nombrado comisario especial para las cuatro legaciones [5]. Ahora bien, el brutal proceder de sus tropas en Forlí desencadenó un levantamiento general. Con objeto de sofocarlo, pidió el cardenal —sin consultar al papa— la ayuda de los austríacos, que de nuevo marcharon sobre la Romagna (28 de enero de 1832). Esta vez, sin embargo, reaccionó sin demora Francia, que quería absolutamente impedir que el Estado de la Iglesia se convirtiera en protectorado austríaco,

2. Texto en F.A. GUALTERIO, l.c., I, 277-279 (mejor que en BASTGEN, I, 91-92).

3. A.M. BERNASCONI, *Acta Gregorii Papae XVI*, IV, Roma 1904, 25-31.

4. Edictos de 5 y 31 de octubre y de 5 a 15 de noviembre de 1831 (ibid. IV, 42, 53, 74, 117).

5. L. Pásztor ha demostrado claramente que los historiadores han exagerado mucho el antagonismo que debió de existir entre Albani y Bernetti. Bernetti contó con el prestigio de que gozaba Albani en Viena, para salvar la independencia del gobierno romano.

y ocupó Ancona. La corte pontificia, no obstante su indignación, compartida por las cancillerías de los Estados europeos, hubo de resignarse y aceptar que se mantuviera la ocupación francesa hasta que Austria desalojara las legaciones. De hecho esto se efectuó sólo en 1838, no obstante todos los esfuerzos de Bernetti, que si bien contaba con el influjo conservador de Austria en Italia, tenía, sin embargo, gran empeño en que el Estado de la Iglesia no cayera, como los ducados italianos, bajo la tutela austríaca [6].

Con la protección de las bayonetas extranjeras, el gobierno pontificio procedió enérgicamente contra los fautores de la rebelión. Luego, sin embargo, volvió a hallarse ante el problema de las reformas. Éstas fueron exigidas no sólo por los gobiernos liberales de Francia e Inglaterra, sino también —en otra perspectiva— incluso por Metternich, que era un conservador ilustrado y realista. Compartía la hostilidad de Gregorio XVI y de sus asesores contra todo lo que tuviera visos de régimen constitucional y estimaba necesario, en interés de Austria, el mantenimiento de un sistema absolutista de gobierno en los Estados italianos, aunque consideraba que se imponían urgentes modificaciones, contra el parecer de los círculos reaccionarios en Viena y en la curia, si se quería poner fin a la agitación endémica en Italia central. Según su parecer, tal agitación tenía en gran parte sus raíces en la incapacidad de la administración romana. Por esta razón juzgaba absolutamente necesario «tomar la iniciativa de mejoras apropiadas para satisfacer las justificadas reclamaciones de la población, y de organizar el poder del Estado de tal forma que, en caso de peligro, pudiera contarse con él». Así, en febrero de 1832 envió a Bolonia al consejero áulico G. Sebregondi para asesorar al cardenal Albani, encargado de restablecer el orden en la Romagna.

Sin embargo, el delegado austríaco no pudo obtener nada del anciano cardenal, quien nada quería cambiar en las condiciones reinantes. En cambio, Gregorio XVI lo invitó espontáneamente

6. Bernetti, en la esperanza de no tener que contar ya con ayuda extranjera para el mantenimiento del orden público, después de intentar en vano reorganizar el ejército regular, tuvo la idea de formar milicias locales con voluntarios: los *centurioni*. Su proceder arbitrario al servicio de la contrarrevolución dio lugar a numerosas quejas justificadas (cf. E. MORELLI, *La politica estera di T. Bernetti* 148-154).

a Roma, donde luego fue durante tres años el instrumento principal de la tentativa de reorganizar el Estado de la Iglesia. Sin embargo, de tal manera trabajó entre bastidores, que su acción permaneció prácticamente ignorada hasta las investigaciones de E. Morelli y de N. Nada.

Gregorio XVI y Bernetti eran enemigos radicales de reformas políticas que permitieran a la población participar en el gobierno del Estado, y se negaban a confiar a seglares puestos de importancia, pero, con todo, deseaban sinceramente mejoras en el plano de la administración y de las finanzas. Así se adoptaron diversas medidas, cuya importancia se ha exagerado por los defensores de la santa sede, pero que en realidad fueron provechosas. Si bien Sebregondi no pudo sanear totalmente la catastrófica situación financiera, logró por lo menos eliminar parte del déficit presupuestario. Ahora bien, un grupo de la curia oponía una resistencia pasiva a los empeños de Sebregondi, por lo cual éste sólo pudo realizar parte de su primitivo programa. Con todo, en los primeros años del pontificado no se halló solo Sebregondi, con sus ideas de reforma. Así (contrariamente a la opinión de N. Nada), Sebregondi no tuvo prácticamente nada que ver en la reforma de la secretaría de Estado, que en febrero de 1833 fue dividida en dos secciones, una para la administración interna y otra para las relaciones extranjeras, y encargadas a dos cardenales diferentes. En efecto, este plan, que sin duda alguna debe considerarse como «el primer paso para una reforma más importante», fue elaborado por Brignole y luego por el cardenal Bernetti y su corte [7].

Los planes de reforma desarrollados por iniciativa de Metternich consiguieron en definitiva, por muchas razones, sólo resultados muy limitados. En efecto, no bastaba con dar órdenes, si luego éstas no se efectuaban, y que por razón de la morosidad de la burocracia y de la falta de apoyo a los planes por la sociedad romana, se quedaban en letra muerta. A esto se añadía que las reformas eran especialmente difíciles en un país, en que la economía estaba basada en una agricultura atrasada y en un artesanado mal adaptado a las nuevas condiciones de la produc-

7. L. PÁSZTOR, *La riforma della Segreteria di Stato di Gregorio XVI*, «La Bibliofilia» 60 (Florencia 1958) 285-305.

ción, y que sólo disponía de una industria primitiva y de una red de comunicaciones absolutamente insuficiente. Sobre todo era anacrónico, en un país que contaba con tres millones de habitantes, seguir excluyendo a los seglares de la dirección de los asuntos del Estado. Bernetti —como ya anteriormente Consalvi— sólo estaba de acuerdo con reformas que no desbordaran el despotismo paternalista del siglo XVIII, y esto, a pesar de que, desde 1830, prácticamente en toda Europa las tentativas de restauración total se habían estrellado contra la creciente mentalidad liberal.

Sin embargo, aun este tímido reformismo, ya plenamente superado, era todavía demasiado progresista para la mayoría de los *zelanti*. De modo que éstos acogieron con satisfacción, en 1836, la substitución de Bernetti por Lambruschini. Cierto que él no era, como ya se ha mostrado más arriba, un ciego reaccionario, y no sólo se esforzaba por mitigar con contramedidas la represión policial, sino que además en diferentes asuntos adoptó medidas provechosas, como, por ejemplo, en la instrucción del pueblo [8] y en la construcción de vías de comunicación. Es también exagerado presentarlo como totalmente sumiso a Austria [9]. Pero la corrupción dominaba el entero espíritu del sistema. La política del secretario de Estado consistía ciertamente sólo en reservar los puestos y privilegios importantes a los partidarios del gobierno. Esto exasperaba naturalmente al partido liberal, al que no costó trabajo estigmatizar ante la opinión progresista de Europa lo atrasado de ciertas decisiones, como, por ejemplo, la negativa de Gregorio XVI a introducir el ferrocarril en sus Estados [10]. Es significativo que la mayoría de los miembros del comité de refugiados italianos revolucionarios, constituido en el extranjero, procedieran del Estado de la Iglesia.

Desde 1843 se multiplicaron las insurrecciones locales, y a principios del año siguiente el representante de los Países Bajos

8. FORMIGGINI-SANTAMARIA, *L'istruzione popolare nello Stato pontificio 1824-1870*, Roma 1909. Mucho menos abierto se mostró en cambio en el plano de la escuela media y de las escuelas superiores. Cf. M.A. GIAMPAOLO, RStRis 18 (1931) 124-130

9. Cf, por ejemplo, M.A. GIAMPAOLO, ibid 137-139.

10. La negativa se debió —aunque se ha negado con intenciones apologéticas— a razones fundamentalmente políticas, como lo ha demostrado P. NEGRI en *Gregorio XVI e le ferrovie*, «Rassegna degli Archivi di Stato» 28 (1968) 103-126. Cf. también C DE BIASE, *Il problema delle ferrovie nel Risorgimento*, Módena 1940.

en Roma escribía que todas las clases de la población «se rebelaban bajo el yugo de su tiempo y suspiraban por romperlo» [11]. Los tribunales militares especiales estaban reunidos permanentemente y millares de personas eran perseguidas, desterradas o condenadas por razón de sus opiniones políticas. Sin embargo, tales medidas de opresión no lograron restablecer la tranquilidad. Mientras que en otoño de 1845 el abogado boloñés Galetti distribuía circulares, en las que, bajo el lema «libertad, orden, unidad», se incitaba a los *hermanos* de la Romagna a asesinar a los funcionarios y a saquear las iglesias, un grupo de insurrectos llegados de San Marino se apoderaron de la ciudad de Rímini y propagaban por millares ejemplares un *Manifiesto de la población del Estado romano a los príncipes y pueblos de Europa* [12], que L.C. Farini había formulado con gran habilidad. Las reformas propuestas eran muy moderadas y hasta quedaban por debajo del memorándum de 1831. Lambruschini, sin embargo, en su respuesta [13] se refirió a las «declaraciones criminales de una facción embrutecida», con lo cual mostró la profundidad del foso que separaba al gobierno pontificio de las aspiraciones de una parte considerable de la burguesía de su Estado fuera de la ciudad de Roma.

La explosión de júbilo que desencadenó la noticia de la muerte del papa el 1 de junio de 1846 da una idea del odio que se había acumulado en diferentes círculos contra el papa y contra el sistema de gobierno por él personificado. Por lo demás, se había agudizado enormemente el descontento por la actitud totalmente negativa de Gregorio XVI y de su secretario de Estado frente a los empeños de los patriotas italianos para liberar a la península de las intromisiones austríacas, y frente a las manifestaciones del sentimiento nacional que desde hacía un decenio habían pululado pujantemente en todos los estratos de la población, comprendida una parte del clero.

11. Citado por A.M. GHISALBERTI, *Cospirazioni del Risorgimento*, Palermo 1938, 8-11.

12. Texto en F.A. GUALTERIO, l.c., II, 359-369. Cf. P ZAMA, «Studi romagnoli» 2 (1951) 373-387.

13. Reproducido en G. MARGOTTI, *Le vittorie della Chiesa*, Milán 1857, 490ss.

Los católicos y el problema de la unidad italiana

BIBLIOGRAFÍA: A.M. GHISALBERTI, *Il movimento nazionale del 1831 alla vigilia della prima guerra d'independenza d'Italia*, III, pub. por N. VALERI, Turín ²1965, 533-712; JEMOLO 19-36; W. MATURI, EnI XXIX, 437-439; A. ANZILOTTI, *La funzione storica del giobertismo*, Florencia 1923; S.A. KÄHLER, *Über zwei italienische Programmschriften zur Neuordnung Italiens und Europas von 1843*, «NAG, Phil.-Hist. Kl.» (1944) 33-62; A.M. GHISALBERTI, *Reazioni cattoliche alle Speranze d'Italia*, AstIt 112 (1954) 195-216; A. LUZIO, *La massoneria e il Risorgimento*, I, Bolonia 1925; G. AMBROSETTI, *Illuminismo e tradizione cattolica nei concetti del Risorgimento*, en *I cattolici e il Risorgimento*, Roma 1963, 35-49; L. BULFERETTI, *Albori del Risorgimento fra illuminismo e diritto naturale cristiano*, BStBiS 19 (1947) 55-75; D. MASSÈ, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba 1946; id., *Cattolici e Risorgimento*, Roma 1961; M. APOLLONIO, *La letteratura d'ispirazione cattolica e il Risorgimento*, «Vita e Pensiero» 42 (1959) 918-932; A. MANNO, *L'Opinione religiosa e conservatrice in Italia del 1830 al 1850*, Turín 1912; P. TREVES, *L'idea di Roma e la cultura italiana del sec. XIX*, Milán - Nápoles 1962.

La conciencia nacional, despertada en Italia a mediados del siglo XVIII, había ido haciendo cada vez mayores progresos y hasta se había demostrado ya muy viva en una minoría jacobina cuando la invasión francesa había derribado las dinastías de entonces. Esta conciencia nacional había sido avivada tanto por el principio revolucionario del derecho de los pueblos a la libre autodeterminación, como por las experiencias concretas en el reino de Italia.

Después del año 1815 se había mantenido viva la aspiración, con frecuencia bastante vaga, a una unificación de la península liberada del yugo austríaco antiliberal, sobre todo en los jóvenes procedentes de círculos burgueses, que añoraban la Italia de Napoleón, aunque también en una parte del público instruido, que se nutría de los recuerdos de la grandeza de Roma o también de los de la resistencia de las ciudades lombardas contra los emperadores germánicos. También la gran masa había sido captada —en la atmósfera romántica que promovía recuerdos históricos— por el movimiento del *Risorgimento*, sobre todo gracias a algunas obras literarias de gran éxito, y en particular por el libro de Silvio Pellico, *Le mie prigioni*, sobre los horrores de

su prisión, que constituye una tremenda requisitoria contra los métodos de la policía austríaca.

Los desórdenes de 1830-31 multiplicaron todavía más el número de los patriotas de una Italia total, debido a que tras la nueva intervención austríaca había aparecido claro que los empeños constitucionales y liberales sólo podían realizarse mediante la formación de un frente común de todos los italianos. En los años siguientes, los congresos científicos periódicos celebrados en las capitales italianas contribuyeron en parte a quebrantar el *campanilismo*, poniendo en primer plano las cuestiones nacionales[14]. El desarrollo económico, ratificado con la construcción de las vías férreas, actuó también en este sentido. Al principio hubo entre los *carbonari* católicos convencidos e incluso sacerdotes y religiosos, a menudo con tradición jansenista[15]. Sin embargo, entre 1830 y 1840, la aspiración a la unificación de toda Italia fue sostenida sobre todo por hombres de actitud hostil a la Iglesia, sea porque veían en el papa —soberano secular dócilmente sumiso a Austria— el principal obstáculo para realizar la unificación, o porque, bajo el influjo de la francmasonería, consideraban la libertad incompatible con la religión y veían en los sacerdotes los principales defensores de una sociedad autoritaria, polo opuesto de su aspiración a la soberanía del pueblo, o, finalmente, porque estaban comprometidos con el programa de Mazzini, que en 1831 había fundado la *Giovine Italia*. Este programa exigía la liberación de todos los dogmas y de todas las Iglesias, a fin de que, bajo la divisa de *Dio e Popolo* surgiera una religión de la humanidad, cuyo entusiástico profeta era Mazzini, y se realizara la democracia en la fraternidad universal.

El empleo sistemático de la fuerza por las sociedades secretas y el carácter radical del programa de Mazzini, que apuntaba a substituir a los legítimos soberanos por una república democrática, aumentaron todavía más los recelos de muchos católicos y explican la reacción casi totalmente negativa de la jerarquía

14. Lambruschini se daba perfectamente cuenta del alcance de estos congresos y se negó a autorizarlos en Roma. Sobre la importancia de estos congresos, cf. F. BARTOCINI - S. VERDINI, *Sui congressi degli scienzati*, Roma 1952.

15. Cf. M. VAUSSARD, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, París 1959, 101-136. Sobre los sacerdotes *carbonari* en el reino de Nápoles, cf. A. DE SANTIS, «Archivio» 2.ª serie, 25 (1958) 13-28.

ante el movimiento nacional, tal como se les presentaba en concreto. Sin embargo, hacia el año 1840 las cosas tomaron una nueva orientación bajo el influjo de intelectuales que profesaban un cristianismo un tanto difuso, aunque auténticamente religioso y estaban convencidos de que la fidelidad al catolicismo representaba la primerísima tradición nacional. Consiguientemente, trataban de realizar la unidad de su patria, no contra la Iglesia, sino con el apoyo de ésta. Este movimiento del neogüelfismo reemplazó la antítesis con que las izquierdas revolucionarias contraponían como factores hostiles entre sí el *Risorgimento* y el catolicismo, Italia y el papado, por la convergencia, la alianza e incluso la homogeneidad.

El neogüelfismo partía de la convicción de que la asociación de los sentimientos religiosos y de los patrióticos constituiría una poderosa palanca nacional, como había demostrado el ejemplo de la resistencia española a Napoleón y en fecha más reciente la liberación de Grecia del yugo otomano, o también la emancipación de Bélgica del «dominio protestante holandés». Ya algunos años antes había intentado Manzoni despertar el sentimiento nacional con una llamada al sentimiento religioso, atrayendo además la atención hacia el papel de protector que había desempeñado el papa en tiempos de la dominación longobarda, cuando tras la caída del imperio romano había constituido para Italia el único foco de convergencia. Paralelamente a esto, una escuela histórica, mediante reconstrucciones — científicamente discutibles — trató de hacer valer de nuevo las tradiciones del güelfismo nacional, con el recuerdo de la resistencia contra los emperadores Hohenstaufen. Entre otros, el napolitano G. Troya (1782-1858) compuso una obra gigantesca para demostrar que el papa, que en la edad media había representado a Italia en su resistencia contra los bárbaros que irrumpían de allende los Alpes, también ahora debía representarla para librarla de sus manos.

Fue sin embargo Tommaseo [16], que desde 1833 estaba exilado en Francia, quien por primera vez, en su obra *Dell'Italia* (1835), destacó la idea de que el papado debía ponerse a la cabeza del renacimiento de Italia. En su obra exigía la expulsión de los austríacos de la península y una Italia unida, y proclamaba su creencia sobre la unión entre el cristianismo y la libertad. Con todo, el verdadero iniciador y jefe espiritual del neogüelfismo fue Gioberti [17], sacerdote piamontés, que a causa de sus simpatías por Mazzini, abiertamente proclamadas, había sido desterrado a Bruselas, aunque luego había roto con los adeptos de Mazzini. La razón de esta ruptura fue la esterilidad de su agitación y su inconsistencia ideológica, que les impedía infundir a los italianos una mentalidad constructiva. Tras una crisis, en la que había vacilado entre el escepticismo y el panteísmo, volvió a recobrar una actitud más próxima al catolicismo y en 1843 publicó una obra gruesa e indigesta *Del primato morale e civile degli italiani*, cuyo eco se comparó con el de la obra de Fichte *Reden an die deutsche Nation*. Después de ensalzar en este libro el genio de Italia y de recordar su aportación al patrimonio cultural de la humanidad, proclamaba que la resurrección de la patria, de la que formaban parte la libertad, la unidad e independencia nacional, debía servirse — en un liberalismo moderado — de la alianza entre las aspiraciones modernas y las instituciones existentes, es decir, la monarquía y el catolicismo. En esta perspectiva preconizaba la unión de Italia en una federación de Estados con el papa como presidente y árbitro.

Como suele suceder casi siempre en tales casos, estas ideas no eran completamente nuevas; algunas de ellas las había expresado ya mucho antes Rosmini [18]. Sin embargo, nunca habían sido presentadas estas consideraciones con la elocuencia con que las expresaba Gioberti, ni se había exaltado con tanta fuerza el valor

16. Sobre Niccolò Tommaseo (1802-1874), poeta, filólogo y ensayista, véase R. CIAMPINI, *Vita di Niccolò Tommaseo*, Florencia 1945; M.L. ASTALDI, *Tommaseo come era*, Florencia 1966.

17. Vincenzo Gioberti (1801-52) fue profesor en la facultad teológica de Turín y capellán de la corte de 1825 a 1833, aunque estaba en estrecho contacto con los movimientos de inspiración liberal y revolucionaria; en 1848-49 fue presidente del gobierno piamontés. Véase A. BRUERS, *Gioberti*, Roma 1924 (bibliografía hasta 1923); A. ANZILOTTI, *Gioberti*, Milán 1922 (fundamental); U. PADOVANI, *Vincenzo Gioberti ed il cattolicismo*, Milán 1927; R. RINALDI, *Gioberti e il problema religioso del Risorgimento*, Florencia 1929; T. VECCHIETTI, *Il pensiero politico di Vincenzo Gioberti*, Milán 1941; A. OMODEO, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Turín 1941; G. BONAFEDE, *Gioberti e la critica*, Palermo 1950. Obras: *Opere complete*, 35 vols., Nápoles 1877-1937; nueva edición crítica, Roma-Milán 1938ss; *Epistolario*, 11 vols., Florencia 1927-37.

18. Cf. C. CALLOVINI, *Il primato del neoguelfismo rosminiano*, en *Atti del Congresso internazionale di filosofia A. Rosmini*, I, Florencia 1957, 481-495. A. ANZILOTTI, *Gioberti* 242, había escrito ya: *Rosmini appare più neoguelfo del Gioberti stesso*. Sobre Rosmini y el *Risorgimento*, v. infra p. 511-516 y nota 42.

político y práctico del catolicismo y de su sostén principal, el papado, como fuente espiritual del renacimiento nacional. Naturalmente, la obra no gozó del aplauso de los círculos liberales anticlericales; éstos no hallaron dificultad en contraponer al papa ideal de Gioberti la realidad de Roma bajo Gregorio XVI. Los círculos católicos tradicionalistas criticaron a su vez el libro porque se sentían preocupados por sus perspectivas tan abiertas hacia innovaciones, así como por sus anhelos de reforma. Por esta razón Lambruschini prohibió inmediatamente la propagación del libro en el Estado de la Iglesia.

No obstante, la obra halló tan favorable acogida por parte de numerosos católicos y de gran parte del clero, comprendido algún cardenal [19], que inmediatamente después de su publicación pudo escribirse: «La idea de la unidad italiana se llamaba hasta ahora Mazzini, ahora se llama Gioberti» (de Boni). Este gigantesco éxito era especialmente sorprendente por cuanto la obra era de difícil lectura; sin embargo, demostró que su contenido respondía a una mentalidad bastante generalizada: se suspiraba por armonizar la que hasta entonces parecía inconciliable: la adhesión a la religión de los antepasados y el ansia de renovación política, el sentimiento nacional y la aversión a la violencia revolucionaria. La historiografía marxista ha explicado el éxito del programa neogüelfista por una equívoca reacción de clases, por cuanto que la nobleza retrógrada habría visto en el papa el guardián de la jerarquía feudal, mientras que la burguesía poseyente habría vinculado sus intereses a una monarquía moderada, que en nombre de los derechos cristianos de la personalidad garantizaría lo esencial de los principios de la revolución de 1789, a saber, la libertad y la propiedad [20]. En todo caso el neogüelfismo — sea por las razones que fuera — gozó durante algunos años de un éxito considerable, que persistió todavía aun cuando Gioberti, en los *Prolegomeni al Primato* (1845), puso un amortiguador a su confianza en un papa de reforma y dirigió la atención hacia los influjos reaccionarios en la Iglesia, principalmente hacia la Compañía de Jesús.

19. Es sabido, sobre todo, que la obra hizo profunda impresión en el futuro papa Pío IX, entonces obispo de Imola, en la Romagna.

20. Cf. L. BULFERETTI, *Il Neoguelfismo*, «Quaderni di Rinascita» I, Roma 1948.

Las ideas propagadas por Gioberti fueron adoptadas con algunas variaciones por diferentes escritores católicos. En general, éstos veían sólo en el mantenimiento del poder temporal del papa la garantía del libre ejercicio de su función espiritual, aunque opinaban que este principio se podía armonizar con modificaciones más o menos profundas en el estatuto del Estado de la Iglesia, dentro de una Italia federal. El noble piamontés Cesare Balbo [21], en su obra *Speranze d'Italia*, publicada en 1844 y dedicada a Gioberti, que gozó igualmente de gran éxito, se ocupaba, no tanto de la situación futura del papa, como de las perspectivas diplomáticas de Europa, que hacían esperar una pronta evacuación de la península por los austríacos. En cambio, la cuestión de la adaptación del poder temporal del papa a las realidades políticas del siglo XIX ocupó el centro de cuatro libros que aparecieron en los primeros meses del año 1846, tres en el extranjero y el cuarto clandestinamente. El lombardo Torelli [22], en sus *Pensieri sull'Italia* proponía la división de la Italia liberada de los austríacos en tres reinos: Saboya, Italia Central y Nápoles, mientras que Roma, como sede del papa, sería una ciudad libre. Durando [23], en su obra *Della nazionalità italiana*, desarrollaba el plan, según el cual el papa debería ser substraído al influjo de las diferentes potencias europeas, tan perjudicial para su libertad de cabeza suprema de la Iglesia, y sólo conservaría Roma y Civitavecchia, mientras que el resto de sus Estados pasaría a los reyes de Piamonte y de Nápoles, los cuales eran invitados a reemplazar el sistema absolutista por instituciones parlamentarias.

El toscano Galeotti [24], uno de los mejores publicistas católicos liberales de aquel tiempo, en su obra *Della soveranità e del*

21. Cesare Balbo (1789-1853) procedía de una familia de sentimientos liberales y compuso diversas obras de historia del arte y de la filosofía, antes de dedicarse a la política activa a partir de los acontecimientos de 1848. Cf. DBI V, 395-405 (bibliografía) y N. VALERI, *Cesare Balbo. Pagine scelte precedute da un saggio*, Milán 1960.

22. Sobre Luigi Torelli (1810-67), aristócrata y hombre de ciencia, véase A. MONTI, *Il conte Luigi Torelli*, Milán 1931, y E. MORELLI, RStRis 36 (1949) 3-25.

23. Sobre Giacomo Durando (1807-94), exilado tras los acontecimientos de 1831, soldado, y desde 1848 político muy activo, véase N. NADA, BStBiS 60 (1962) 147-160, y P.M. TOESCA, *Italia e cattolicesimo nel pensiero di Giacomo Durando*, «Il Saggiatore» 3 (1953).

24. Sobre Leopoldo Galeotti (1813-84), véase G. CALAMARI, *Leopoldo Galeotti e il moderatismo toscano*, Módena 1935.

governo temporale dei Papi, tras una severa crítica de la dirección del Estado de la Iglesia, llegaba a la conclusión de que la solución consistiría en una vuelta a las condiciones de la edad media: una soberanía nominal del papa sobre municipios que gozaran de sus plenas libertades locales. Massimo d'Azeglio [25], uno de los pocos aristócratas piamonteses que sostenían con pasión la idea de la unidad de Italia, en su escrito *Degli ultimi casi di Romagna*, cerraba su requisitoria contra las medidas persecutorias tras la cuestión de Rímini con el retrato entusiástico de un papa liberal de reforma, que en breve esperaba ver elevado al solio de Pedro como sucesor de Gregorio XVI.

Hay que observar que en todos estos neogüelfos se daban la mano las aspiraciones nacionales y unitarias con la voluntad de crear instituciones liberales. Ambos puntos de vista estaban íntimamente entrelazados desde el alborear del movimiento del *Risorgimento*. Esto explica, en gran parte, los recelos y la abierta hostilidad que con frecuencia mostraron hacia este movimiento numerosos religiosos, sobre todo jesuitas, y la mayor parte de la jerarquía [26]. No podía permitirse este intento de *catolicizar la revolución*, que hacía recordar a Lamennais. En realidad, el éxito que lograron los neogüelfos en una parte considerable del mundo católico italiano en vísperas del pontificado de Pío IX, probó sobradamente que también en Italia —aunque en formas fundamentalmente diferentes de las de otros países de Europa— se había formado una corriente católica liberal, no obstante las condiciones políticas y sociales mucho menos favorables.

25. Massimo Taparelli d'Azeglio (1798-1866) era hijo de uno de los más destacados representantes del catolicismo piamontés bajo la restauración, pintor y novelista en su juventud, y luego activo en la política constitucional muy moderada Sobre él: N. VACCALUZZO, *Massimo d'Azeglio*, Roma ²1930; A.M. GHISALBERTI, *Massimo d'Azeglio, un moderato realizzatore*, Roma 1953; DBI IV, 746-752 (bibliografía).

26 Para ser justos hay que añadir que la resistencia de algunos jesuitas contra el programa neogüelfo tenía otras razones que el temor de las reformas liberales. Así CURCI, en sus *Fatti ed argomenti in risposta alle molte parole di V. Gioberti* (1845), declaraba que los hombres de Iglesia no deberían ocuparse de problemas políticos, sino limitarse a ser apóstoles del Evangelio. Sobre la crítica de Taparelli d'Azeglio a los fanfarrones del patriotismo, véase JEMOLO 34, notas 1 y 2.

La múltiple variedad del liberalismo católico en Italia

BIBLIOGRAFÍA: Este tema se toca en las publicaciones sobre los orígenes del *Risorgimento* y en los numerosos estudios consagrados a los diferentes jefes: Manzoni (v. p. 377), G. Capponi (v. p. 511, nota 38), R. Lambruschini (ibid. nota 39), A. Rosmini (v. p. 512, nota 42), V. Gioberti (v. p. 503, nota 17), G. Ventura (v. p. 376 y p. 519, nota 49), etc. Para una orientación general cf. A.C. JEMOLO, en *Relazioni del X Congreso internazionale di scienze storiche*, V, Florencia 1955, 325-331, 365-371; id., *Il cattolicesimo liberale dal 1815 al 1848*, RStT 4 (1958) 239-250; E. ARTOM, *Il problema politico dei cattolici italiani nel XIX sec.*, ibid. 215-237; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il cattolicesimo liberale ed il movimento neoguelfo in Italia*, en *Nuove Questioni di storia del Risorgimento*, I, Milán 1961, 565-588; L. SALVATORELLI, *Il problema religioso nel Risorgimento*, RStRis 43 (1956) 193-216; id., *Il pensiero politico italiano del 1700 al 1870*, Bari ³1943, 187-221, 259-290; además, F. DE SANCTIS, *Opere*, pub. por C. MUSCETTA - G. CANDELORO, XI, Turín 1953; A. ANZILOTTI, *Dal neoguelfismo all'idea liberale*, «Nuova Rivista storica» 1 (1917) 227-256, 385-422; F. LANDOGNA, *Saggio sul cattolicesimo liberale in Italia*, Livorno 1925; P. FOSSI, *Italiani dell'Ottocento, Rosmini, Capponi, Lambruschini, Tommaseo, Manzoni*, Florencia 1941; A. PIETRA, *Storia del movimento cattolico liberale*, Milán 1947 (bibliografía). La antología de R. TISATO, *I liberali cattolici. Testi scelti e commentati*, Treviso 1959 es muy cuestionable; cf. sobre esto «Nuova Rivista storica» 44 (1960) 156-1961.

Sobre el grupo toscano: A. GAMBARO, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. Lambruschini*, 2 vols., Turín 1926; P. BARBAINI, *Problemi religiosi nella vita politica-culturale del Risorgimento in Toscana*, Turín 1961, 157-215; R. MORI, *I cattolici italiani dall'800 ad oggi*, Brescia 1946, 29-47; G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX*, Florencia ³1942; S. JACINI, *Un reformatore toscano dell'epoca del Risorgimento, il conte P. Guicciardini*, Florencia 1940; M.L. TREBILIANI, «Studium» 53 (1957) 527-540.

Si bien es corriente en la historiografía italiana hablar de *cattolici liberali* por oposición a los *intransigenti*, desde hace algunos años se ha expresado de diferentes modos la duda de que en Italia existiera en absoluto, antes de 1848, un liberalismo católico comparable con el que se desarrolló por el mismo tiempo en Francia o en Bélgica. En realidad, los católicos italianos contrariamente a los católicos franceses bajo la monarquía de julio,

o a los católicos belgas después de 1830, no se enfrentaron con la cuestión de las ventajas o inconvenientes que el régimen de las libertades constitucionales o la eventual separación de la Iglesia y el Estado pudieran tener para el apostolado católico. Pese a la agitación de una parte dinámica, si bien reducida en número de la clase burguesa e intelectual, las instituciones liberales no fueron introducidas en ningún lugar de la península antes de la gran crisis de mediados de siglo, y las relaciones entre la Iglesia y el Estado siguieron transcurriendo en el marco del *ancien régime*. Había una Iglesia de Estado privilegiada, aunque rigurosamente vigilada por el Estado. Esto queda confirmado por los diferentes concordatos y convenciones del período del pontificado de Gregorio XVI.

El 16 de abril de 1834 fue concluido entre la santa sede y Nápoles un concordato que luego se completó con la convención de 29 de agosto de 1839 [27] y que afectaba a la jurisdicción eclesiástica y al mantenimiento de la inmunidad de los eclesiásticos. Un concordato semejante sobre los privilegios jurídicos de los esclesiásticos y sobre el estatuto de los bienes de la Iglesia fue firmado por el duque de Módena el 30 de abril de 1841 [28]. También el Piamonte, primer Estado italiano que desde 1848 emprendió el camino liberal, siguió hasta este momento las vías tradicionales. El año 1836 se concluyó entre Roma y Turín un acuerdo sobre la dirección por el clero del registro civil [29]. El año 1839 fue erigida de nuevo la nunciatura de Turín, suprimida en 1753, y ello debido a los esfuerzos personales del conde Solaro della Margarita, que quería reforzar la alianza entre la Iglesia y el Estado [30]; y en 1841 fue concluido un concordato sobre la condición privilegiada del clero tocante a la jurisdicción judicial [31]. Sin duda alguna, esta convención, que se había

27. MERCATI I, 724-725. Cf. W. MATURI, «Archivio stor. per le Prov. Napoletane» 73 (1955) 319-369.

28. MERCATI I, 739-742. Fue completado el 13 de abril de 1846 y el 24 de febrero de 1851 con documentos suplementarios (ibid. 742-747). Cf. P. FORNI, RSTI 8 (1954) 356-382.

29. MERCATI I, 727-736; cf. 725-726. Véase J.A. ALBO, *Relationes inter S. Sedem et Gubernium Sardiniae 1831-46*, Roma 1940.

30. Cf. C. RICCIARDI, RSTI 10 (1956) 396-436. También L. MADARO, «Il Risorgimento italiano» 23 (1930) 515-526, y N. NADA, BstBiS 48 (1950) 119-138.

31. MERCATI I, 736-738. Cf. V. NAYMILLER, «Il Risorgimento italiano» 24 (1931) 424-441.

hecho necesaria en vista de la oposición política y de los complots, y en que habían participado incluso eclesiásticos, representaba una auténtica concesión de la santa sede a las necesidades jurídicas de un Estado que, bajo la presión de la magistratura hostil a la curia, se orientaba más y más hacia la secularización. Sin embargo, todavía se basaba en el reconocimiento del principio de una situación jurídica privilegiada del clero y por tanto, al igual que todas las demás medidas mencionadas, no se situaba en el plano liberal.

En Francia y en Bélgica la mayoría de los católicos militantes, salvo excepciones, se declaraban más o menos partidarios de la corriente católica liberal. La situación era radicalmente distinta en Italia. Aquí los católicos militantes, incluso en las provincias del norte, más captadas por las modernas corrientes de ideas, se situaban por lo regular en las filas de los contrarevolucionarios y tradicionalistas del período precedente. Se puede incluso decir que el fracaso de los movimientos revolucionarios de 1831 había incluso agudizado el carácter reaccionario de estos *intransigenti* y reforzado su alianza con el legitimismo. Semanarios y revistas mensuales, como «La Voce della verità» [32] de Módena (1831-41), «La Voce della ragione» [33] de Pésaro (1832-35) o «La Pragmalogia» [34] de Lucca (fundada en 1828), son características de esta mentalidad.

Entre sus representantes más destacados se contaba el conde Monaldo Leopardi [35], enemigo de cualquier revolución, incluso en caso de abierta violación de la justicia por el soberano, porque, según él, nada podía justificar un mal tan grande como la rebelión contra la autoridad legítima. Incesantemente insulta a la libertad, «La más querida y fiel amiga del diablo», y muy en particular a la libertad de prensa, que, según él, hace posible «obscenidades, estupideces escandalosas de todas clases, escritos sub-

32. Cf. E. CLERICI, «La Nuova Antologia» 221 (1908) 646-655.

33. Cf. N. QUILICI, en *Otto Saggi*, Ferrara 1934, 256ss.

34. Cf. M. STANGHELLINI, RSTI 9 (1955) 58-69, Después de 1838, cuando Bertolozzi, partidario de Rosmini, asumió su dirección, el semanario adoptó una tendencia más abierta.

35. Sobre M. Leopardi (1776-1847), padre del poeta, redactor de la «Voce della ragione», véase M. ANGELASTRI, *M. Leopardi*, Milán 1948 (bibliografía), y L. SALVATORELLI, l.c., 191-196. Sus *Dialoghetti sulle materie correnti* (1831) fueron reeditados por A. Moravia bajo el título de *Viaggio di Pulcinella*, Roma 1945.

versivos, blasfemias contra Dios y los santos». Estos críticos católicos intransigentes impulsaban a una actitud más rígida frente a los protestantes, sobre todo en Toscana y en Piamonte [36] y tenían marcadamente por sospechosas de indiferentismo religioso todas las iniciativas que no fueran de índole estrictamente confesional, así las sociedades bíblicas e incluso ciertas iniciativas en el terreno de la enseñanza y de la actividad caritativa, porque eran una amenaza para el monoplio de la Iglesia en estas esferas. Recomendaban la enseñanza «fundamentalmente religiosa y fundamentalmente monárquica» impartida en los colegos de los jesuitas, y atacaban los ensayos de enseñanza mutua, en la que los alumnos repartidos en grupos eran instruidos por un alumno más aventajado (el monitor), pues, decían, que así se substraía a los niños al valioso yugo de la autoridad. La encarnizada campaña de largos años contra los jardines de la infancia de Aporti [37] a los que se reprochaba preparar el camino para una laicización de la enseñanza, se explica en parte por el hecho de haberse aprovechado los liberales de tales instituciones, pero ponía de manifiesto la actitud reaccionaria y recelosa contra toda innovación, que caracterizaba a gran parte del mundo católico en Italia en aquella época.

Ahora bien, no obstante aquella postura de amplísimos círculos, hubo también en Italia en dos decenios que precedieron al 1848 cierto número de católicos, a los que preocupaba seriamente el problema de la confrontación entre la fe religiosa y los empeños liberales de su tiempo. Sin embargo, no se agruparon en un movimiento unitario, lo cual hubiera sido perfectamente posible si — no obstante las múltiples diferencias — se hubiesen reunido los

36. Hay que reconocer que, a principios de los años treinta, diversos elementos contribuyeron a que la propaganda protestante apareciera bajo una luz especial e inquietante, en particular la irradiación que en Florencia dimanó de Vieusseux y de su *Antologia*, así como la momentánea orientación del joven duque de Lucca hacia la reforma. Cf. G. SPINI 153-210, especialmente 188, 202-206, 210, y N. NADA, «Arti della Accademia delle Scienze di Torino» 89 (1954-55) 39-115 (tocante al duque de Lucca).

37. Ferrante Aporti (1791-1858), director de las escuelas elementales en Cremona, uno de los más importantes pedagogos italianos de la primera mitad del siglo XIX, fundó a partir de 1829 jardines de la infancia para los amplios sectores populares *(asili infantili)*, que de Lombardía se extendieron primero a Toscana y luego, poco a poco, a todos los Estados italianos. El origen protestante de este método y el hecho de que en aquellas escuelas de párvulos se colocara a seglares, suscitaron una violenta reacción de los *intransigenti*. Cf. A. GAMBARO, *Ferrante Aporti e gli asili infantili nel Risorgimento*, 2 vols., Turín 1937, y *Ferrante Aporti nel primo centenario della morte*, Brescia 1962 (documentos y bibliografía).

hombres, a los que hubiesen podido aproximar cantidad de objetivos comunes, como la herencia de las doctrinas de «L'Avenir», o la utilización de las libertades constitucionales en servicio de la Iglesia. Formaron, en cambio, diferentes grupos pequeños, que apenas si tenían contacto unos con otros, en puntos importantes tenían opiniones muy diferentes y además abordaban el problema desde puntos de vista también muy diferentes.

Había espíritus independientes que planteaban la cuestión de reformar el catolicismo en sus instituciones y a veces incluso en sus dogmas, a fin de adaptarlo al proceso de las modernas corrientes de ideas. Particularmente en Toscana se agrupó en torno al marqués Gino Capponi [38] y a Raffaele Lambruschini [39] — bajo el influjo conjunto de la ilustración de la época del archiduque Leopoldo, de los jansenistas y del protestantismo suizo [40] — un círculo de *modernistas*, como se diría más tarde. Se constituían en paladines de la tolerancia y del progreso humano y deseaban que fuese restringida la extensión de los poderes de la Iglesia y que éstos fuesen espiritualizados más y más. Ahora bien, de todo corazón deseaban una reforma del catolicismo y del papado en el sentido de los principios del movimiento renovador protestante. Así, por

38. G. Capponi (1792-1876) había desarrollado sus ideas durante viajes a Alemania, a Suiza, a Bélgica y Holanda. Publicó diversas obras sobre el medioevo italiano en perspectiva romántica, aunque fue conocido sobre todo por sus trabajos pedagógicos. Cf. G. CAPPONI, *Scritti inediti preceduti da una bibliografia ragionata*, pub. por G. MACCHIA, Florencia 1957, y *Lettere di G. Capponi e di altri a lui*, pub. por A. CARRARESI, 6 vols., Florencia 1884-90. También A. GAMBARO, *La critica pedagogica di G. Capponi*, Bari 1956; G. GENTILE, l.c.; E. SESTAN, *G. Capponi storico*, «Nuova Rivista storica» (1943) 270-306.

39. R. Lambruschini (1788-1873) procedía de Génova. Después de haber desempeñado cargos eclesiásticos hasta 1817, se retiró a sus posesiones de Toscana para ocuparse de cuestiones pedagógicas y religiosas. Cf. A. GAMBARO, l.c. (fundamental); R. GENTILI, *Lambruschini. Un liberale católico dell 1800*, Florencia 1967; M. CASOTTI, *R. Lambruschini e la pedagogia italiana dell'Ottocento*, Brescia 1964; G. SOFRI, *Ricerche sulla formazione religiosa e culturale di R. Lambruschini*, «Annali della Scuola Normale di Pisa» 2.ª serie, 29 (1960) 149-189. Las obras, muy dispersas, de R. Lambruschini fueron recogidas y editadas críticamente por A. GAMBARO en *Primi scritti religiosi*, Florencia 1918, *Dell'autorità e della libertà*, Florencia 1932 (edición crítica con numerosos documentos todavía inéditos); *Scritti politici e di istruzione pubblica*, Florencia 1937; *Scritti di varia filosofia e di religione*, Florencia 1939.

40. Directamente por el ginebrino Sismondi (como lo muestra su epistolario, pub. por C. PELLEGRINI, 4 vols., Florencia 1933-54) o indirectamente a través de Vieusseux como intermediario. Cf. R. CIAMPINI, *G.P. Vieusseux. I suoi viaggi, i suoi giornali, i suoi amici*. Turín 1953; sobre esto, G. SPINI, RStRis 45 (1954) 30ss; el notable influjo de Vieusseux fue confirmado por el *Carteggio inedito N. Tommaseo - G.P. Vieusseux*, pub. por R. Ciampini - P. Ciureanu I, Roma 1956.

ejemplo, Lambruschini trazó los planes de una reforma de la Iglesia, que iban tan lejos como los de Ricci o de Degola, y propuso la dirección en común de las parroquias por un párroco elegido por los fieles y por un consistorio de seglares también electivo, que representara el contrapeso del poder eclesiástico. Ahora bien, mediante aquellos planes de reforma actuaban estos hombres contra una religión autoritaria y perseguían una interiorización del cristianismo, en el que veían una fuerza para el perfeccionamiento moral individual, más que una religión comunitaria de salvación.

Aparte de este catolicismo liberal, que se movía en los límites de la doctrina eclesiástica y a veces incluso los traspasaba y acusaba ciertas semejanzas con el protestantismo liberal contemporáneo, había también reformadores que si bien no pensaban ni mínimamente poner en cuestión el dogma católico en su formulación tridentina, perseguían, sin embargo, una cierta democratización de las instituciones eclesiásticas. Por lo regular se trataba de herederos espirituales de los jansenistas de la generación precedente, cuyos fines coincidían en este punto con ciertas tendencias liberales: eran sacerdotes o religiosos que postulaban la elección de los obispos por los fieles y una mayor independencia de los superiores eclesiásticos, o seglares, como el toscano Ricasoli [41], que juzgaban inconveniente arriesgar el mensaje del Evangelio en negociaciones concordatarias con el poder civil, por lo cual exigían la separación de la Iglesia y del Estado, y no precisamente en nombre del laicismo del Estado, sino en nombre de la trascendencia de la religión.

Un puesto especial hay que asignar al filósofo, teólogo y pensador político Rosmini [42], «quizá la más fuerte personalidad del

41. Bettino Ricasoli (1809-80), más hombre de acción que pensador, fue uno de los líderes del movimiento liberal moderado en Toscana. Durante los primeros años del reino de Italia ocupó una importante posición política (cf. ECatt x, 853-854); véase sobre todo su *Carteggio*, pub. por S. CAMERANI, Roma 1939ss, y los dos artículos de P. GISMONDI, *Dottrina e politica ecclesiastica in Ricasoli*, RStRis 24 (1937) 1071-1113, 1256-1301, y de G. GENTILE, *Bettino Ricasoli e il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa, G. Capponi e la cultura toscana*, Florencia ³1942.

42. Sobre Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) existe una riquísima bibliografía; véase p. 396. Biografía por G.B. PAGANI, refundida por G. ROSSI, 2 vols., Rovereto 1959; *Epistolario*, 13 vols., Casale Monferrato 1889-94. Desde el punto de vista que aquí interesa hay que mencionar especialmente: L. BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Florencia 1942; P. PIOVANI, *La teodicea sociale di R.*, Padua 1957; sobre todo F. TRANIELLO, *Società civile e società religiosa in R.*, Bolonia 1966; sobre esto, «Riv. di storia e lett. religiosa» 4 ([1968] 397-401, y CivCatt III, [1967] 402-405). También *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento (Convegno* de Turín 1961), RRosm 56 (1962)

entero catolicismo italiano del siglo XIX» (Martina), primero por la originalidad de más de una de sus tesis doctrinales, y luego por razón de la irradiación de sus ideas, sobre todo en el norte de Italia. Este joven aristócrata había sido en su juventud partidario de la restauración religiosa y política en la línea teocrática y legitimista, como la representada por de Maistre y Haller. Sin embargo, debido a un contacto más profundo con la tradición patrística y escolástica, fue evolucionando rápidamente y convenciéndose más y más de la diferencia —que en modo alguno implica separación— entre la sociedad civil y la Iglesia como comunidad esencialmente espiritual. Sin embargo, en varios puntos importantes se apartó de una perspectiva puramente liberal. Hasta el fin fue adversario de la ilustración y de los principios de la revolución francesa, aunque trató de reasumir en otro contexto sus más profundas aspiraciones, pues estaba convencido de que hay que aprender a distinguir entre «las innovaciones que destruyen y las que enriquecen los valores heredados del pasado». Así, cargó más y más el acento en los temas de la libertad de la persona humana, del derecho de las nacionalidades a desenvolverse libremente, y de la necesidad de poner el catolicismo en armonía con la cultura moderna. Así, ya hacia 1830, aparece como precursor de los neogüelfos de los años cuarenta.

A diferencia de Gioberti, que trataba de poner a la Iglesia al servicio de su ideal político y nacional, asignándole una misión en el sector mundano, a Rosmini interesaba sobre todo la libertad de la Iglesia en el desempeño de su misión apostólica y en la prosecución de su fin sobrenatural. Dado que equiparaba la independencia del papa con respecto a los gobiernos regalistas con la independencia de Italia con respecto a Austria, tuvo que exigir con los patriotas la libertad nacional como presupuesto para la libertad de la Iglesia. Por otro lado, su repudio radical de los gobiernos regalistas, que compartía con los *intransigenti* de la restauración, lo indujo —contrariamente a éstos— a alzarse contra todo

81-339 (especialmente E. PASSERIN, *La fortuna del pensiero di Rosmini nella cultura del Risorgimento* 97-109); C. CALLOVINI, *A. Rosmini come uomo del Risorgimento italiano*, Roma 1953; S. COLONNA, *L'educazione religiosa nella pedagogia di A. Rosmini*, Lecce 1963; G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28*, Milán 1967. Una buena antología en M.F. SCIACCA, *Il pensiero giuridico e politico di A. Rosmini*, Florencia 1962.

absolutismo, de cualquier clase que fuera, y a elaborar, en nombre de la tradición cultural de la Italia medieval redescubierta en la atmósfera romántica, una concepción cristiana de la política y del derecho, que se oponía igualmente al despotismo al estilo del siglo XVIII, representado por Metternich, y a la omnipotencia jacobina del Estado predicada por algunos contemporáneos que se decían liberales. Si bien Rosmini subrayaba — a diferencia de Lamennais y de Gioberti — el carácter fundamentalmente sobrenatural de la Iglesia, sin embargo, le asignaba en la sociedad civil la misión de defender y promover la verdadera libertad (que dista mucho de ser totalmente idéntica a la libertad de los liberales democráticos).

Por otro lado, Rosmini estaba profundamente convencido — y así coincidió, por otro camino, con los anhelos de reforma de los católicos liberales de Toscana — de que la libertad de la Iglesia frente a los gobiernos, que llevaba tan en el corazón y que era la única que podía facilitar a la Iglesia ser en verdad «la madre de la libertad», estaba vinculada esencialmente a una renovación interna de la comunidad eclesial. La Iglesia, subrayaba, que es una realidad sobre todo espiritual, debe alcanzar su fuerza de irradiación por medio de la verdad y de la formación de las conciencias, pero no con medidas de coerción, y en ello debe renunciar a algunos apoyos tan costosos, que con frecuencia busca en el poder del Estado. Debe además aproximarse al pueblo — otro tema de Lamennais, aunque en una perspectiva totalmente diferente — asignando a los seglares cristianos el puesto que les corresponde al lado de la jerarquía y garantizando también el mayor respeto de los derechos de las Iglesias particulares, amenazados por la centralización postridentina.

A este aspecto eclesiológico del pensamiento de Rosmini — que entonces aparecía como una innovación atrevida, aunque en el fondo es de índole tradicional — no se ha prestado, ni con mucho, la consideración que merece, y hay que reconocer a F. Traniello el gran mérito de haberlo destacado de nuevo y de haber mostrado que este aspecto es precisamente la clave que permite comprender en su debida perspectiva *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*[43].

43. Las cinco llagas de la santa Iglesia señaladas eran: el foso entre el clero y el pueblo creyente, originado en la liturgia por el empleo de la lengua latina; la insuficiente formación del clero; la excesiva dependencia del episcopado con respecto a los

Sólo en 1848 osó Rosmini publicar este diagnóstico crítico del catolicismo italiano y austríaco de su tiempo, aunque había compuesto ya la obra entre noviembre de 1832 y marzo de 1833 tras un cambio de ideas con N. Tommaseo, y ya en aquella época había expuesto repetidas veces estas ideas en conversaciones y cartas que las hacían irradiar lejos[44]. Hasta 1848 esta irradiación se restringió a cierto número de discípulos en particular, sin desarrollarse en forma de una gran corriente de pensamiento, como en el caso de Lamennais en Francia y de Gioberti en Italia hacia 1845.

El deseo de mayor libertad, que se concentraba en reformas dentro de la Iglesia y que se manifestaba, con matizaciones muy variadas, en Rosmini, Capponi, Raffaele Lambruschini y en los hombres que estaban más o menos bajo el influjo de éstos, dio al catolicismo italiano de los años 1830-1850 una fisonomía que se distinguía fundamentalmente de la del liberalismo católico de los amigos de Montalembert o del constitucionalismo de los católicos belgas. Sin embargo, también en Italia había católicos que se interesaban sobre todo por la cuestión de las libertades civiles y políticas, aunque la abordaban desde una perspectiva completamente distinta de la de sus correligionarios al norte de los Alpes. Allí se trataba por lo regular de católicos militantes, para los que la reconciliación con los sistemas de gobierno modernos y de libertad, llegados al poder en sus países a consecuencia de las revoluciones de 1830, creaba un verdadero problema, dado que en ellos la corriente liberal había sido desde fines del siglo XVIII de orientación concretamente anticlerical y a veces incluso anticristiana. Sin embargo, estos católicos al norte de los Alpes opinaban que la Iglesia ganaría más que perdería entendiéndose con este nuevo régimen, ya que tal reconciliación le permitiría defender más eficazmente sus derechos y multiplicar su irradiación apostólica a un sector de la opinión pública dirigente, que corría precisamente peligro de escapársele.

príncipes; la exclusión del clero inferior y de los fieles en el nombramiento de los obispos; el control de los bienes eclesiásticos por el poder civil. Una edición crítica de la obra, con una introducción que la sitúa en su marco histórico, fue publicada por C. RIVA, Brescia 1966. Sobre la inclusión en el índice, cf. G. MARTINA, RRosm 62 (1968) 384-409, 63 (1969) 24-49.

44. V., por ejemplo, G. RADICE, *Antonio Rosmini e il clero ambrosiano. Epistolario*, 3 vols., Milán 1962-64.

En Italia, en cambio, se planteaba a los católicos comprometidos en la política de reforma el quehacer de reemplazar por instituciones liberales los sistemas de gobierno absolutistas todavía dominantes. En primer lugar no se trataba para ellos de defender a la Iglesia y sus derechos, sino del triunfo del liberalismo. Por esto eran más comparables con los liberales todavía creyentes y practicantes de Francia y de Bélgica, que con los discípulos de Lamennais; por esta razón varios historiadores han propuesto designarlos como *liberali e cattolici* más bien que como *cattolici liberali.* Por lo demás, no se les planteaba dificultad alguna armonizar su fe religiosa con su opción liberal.

En efecto, el liberalismo italiano hacia 1825 no era de espíritu volteriano y en modo alguno ateo, ni siquiera en las sociedades secretas, en las que con frecuencia se prestaba juramento ante el crucifijo. Si es que aquí desempeñan algún papel influjos extranjeros, habrá que pensar más en las cortes de Cádiz que en las asambleas revolucionarias francesas. Además, precisamente en Italia, donde la exigencia de instituciones liberales se asociaba en concreto con el despertar de la conciencia nacional en el repudio de influjos extranjeros, se sabía apreciar el apoyo que en España, en el Tirol e incluso en Italia había prestado el clero a la resistencia contra la política napoleónica de conquista. Ni siquiera la postura, generalmente contrarrevolucionaria, de la jerarquía eclesiástica planteaba prácticamente un problema de conciencia a estos hombres. Muchos de ellos habían adquirido, de viejas tendencias jansenísticas, la costumbre de distinguir sistemáticamente sus convicciones religiosas de su sumisión a las autoridades eclesiásticas en terrenos no dogmáticos; las condenaciones del liberalismo por el papa no les hicieron abandonar el catolicismo más que a sus maestros la condenación pontificia del sínodo de Pistoya.

Insinuar que la mentalidad jansenista facilitara posiblemente a algunos católicos su adhesión al liberalismo no quiere decir, ni mucho menos, que en el jansenismo del siglo XVIII se haya de buscar la fuente del liberalismo católico en Italia, como supuso E. Rota. A. Jemolo ha destacado claramente la diferencia radical que —no obstante algunas peticiones paralelas— separaba a los jansenistas de quienes tenían puesta su confianza en el progreso y en la libertad. La influencia decisiva debe buscarse en las ideas de los filósofos del siglo XVIII y en las innovaciones llevadas a cabo en el período del directorio. De hecho en Italia —una vez más contrastando con Francia— no había un abismo tan profundo entre los católicos democráticos de los últimos años del siglo XVIII y los católicos liberales posteriores a 1830; dado que Italia no había conocido los excesos del régimen del terror, tampoco hubo allí una reacción tan radical contra todo lo que recordara la época revolucionaria, como la hubo al norte de los Alpes.

Por lo demás, las ideas se transmitieron de manera muy diferente de una generación a otra: tanto por eclesiásticos, que en un principio habían abrigado verdaderas simpatías hacia las nuevas ideas en el momento de la invasión francesa, y no las habían olvidado totalmente en la atmósfera de la restauración, como también por antiguos jacobinos, que al principio habían adoptado una actitud decididamente anticlerical, pero ahora habían recuperado la fidelidad tradicional a la Iglesia católica, sin por ello renunciar a su entusiasmo juvenil por la libertad. Después de abandonada la fórmula revolucionaria *Libertà senza religione,* sin por ello adherirse a la fórmula *Religione senza libertà,* en el sentido de la santa alianza ahora ya eran los heraldos de la fórmula católica liberal: *Religione con libertà.*

Los *liberali e cattolici* de esta orientación, situados entre los partidarios de Mazzini, que se habían separado claramente de la Iglesia y del cristianismo, por un lado, y los católicos militantes reaccionarios, por otro, contaban sin género de duda con numerosus adeptos en los círculos intelectuales. Entre las numerosas figuras particulares, con sus múltiples matizaciones, hay que destacar a dos: Niccolò Tommaseo y Alessandro Manzoni. En Tommaseo [45] se reunían las influencias del grupo toscano, de Rosmini, y también de Lamennais; su apasionada obra *Dell'Italia* (1835) representaba un eco de la divisa de «L'Avenir»: «El cristianismo separado de la libertad será siempre insuficiente; la libertad opuesta hostilmente al cristianismo será siempre una esclava; la asociación de los dos nombres será indicio de que está próxima la paz del mundo. Sólo la bandera que lleve los dos nombres, se izará victoriosa...»

45. A las obras citadas en la nota 16 hay que añadir: R. CIAMPINI, *Studi e ricerche su N. Tommaseo,* Roma 1944, en particular 107-210.

La postura exacta de Manzoni con respecto al liberalismo católico es difícil de precisar [46]. Después de su conversión — que por lo demás se produjo por influjos jansenistas — descubrió en la religión la fuente de la verdadera libertad espiritual, el principio de la autonomía de la conciencia frente a los factores que quieren ejercer sobre ella presión desde fuera, y también el guía de la libertad, que la mantendrá dentro de límites razonables e impedirá que, como sucedió durante la revolución francesa, desemboque primero en la anarquía y luego en la tiranía. Este enfoque de las cosas recuerda la postura de Lamennais hacia 1826-27. Este enfoque, sin embargo, se produjo en Manzoni con total independencia del teórico francés, puesto que se inserta en el marco de una tradición nacional que trae fácilmente a la memoria aforismos como el de Savonarola: *Unus ex potissimis vitae christiane effectibus est animi libertas.* Además, en él y en todos los que comparten sus puntos de vista no se halla nada de la orientación teocrática de Lamennais en su primera época. En Manzoni no se trataba del renacimiento de la sociedad por medio de la Iglesia libre, sino del desarrollo de la personalidad gracias a la conciencia libre [47]; por esta razón declaraba él que la tentación lamennaisiana de un catolicismo político es inconciliable con la pureza de la religión.

¿Quiere esto decir que no se puede hallar en Italia ningún equivalente del catolicismo liberal como el registrado en Francia bajo la monarquía de julio? Esto sería exagerado. El Lamennais de «L'Avenir» no halló gran eco en Italia [48], y los liberales se mostraban en general excépticos frente a su esperanza de poder armonizar el liberalismo con una excesiva soberanía pontificia. Tuvo sin embargo la satisfacción de verse aprobado en Italia por algunas relevantes personalidades eclesiásticas, como el general de los servitas, Battini, el cardenal capuchino Micara, e incluso por algún teólogo romano, aun sin hablar de Ventura, general de los teatinos [49]. Se podría incluso hablar de auténticos discípulos en algunos círculos menores, sobre todo en el joven clero secular y regular de Toscana [50] y de Lombardía.

46. Cf. A. JEMOLO, RStT 4 (1958) 242-243. Sobre Alessandro Manzoni (1785-1873), véase p. 377 (bibliografía, p. 393 y nota 24).

47. Este punto de vista fue subrayado por P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo a la democrazia cristiana*, Roma 1957, 13-14.

48. Sobre el influjo ejercido por Lamennais en Italia durante el transcurso de su fase católico-liberal, v. A GAMBARO, «Studi francesi» 1 (1958) 204-206, 211-215 (con indicación de la bibliografía más antigua). Según A. SIMON, RHE 54 (1959) 213, Lamennais habría ejercido sobre Gioberti un influjo mayor de lo que frecuentemente se supone.

En estos círculos eclesiásticos y entre algunos jóvenes seglares católicos, a los que había excitado la idea de un ultramontanismo liberal, la encíclica *Mirari vos* acabó rápidamente con el entusiasmo por las doctrinas de Lamennais. Sin embargo, las esperanzas que él había despertado explican posiblemente en cierto modo el éxito que luego, diez años más tarde, alcanzó en amplios sectores del mundo eclesiástico la corriente neogüelfa, en la que muchos vieron la posibilidad de llegar a armonizar su fidelidad al catolicismo romano con sus aspiraciones tanto patrióticas como también liberales, y ello a pesar del escepticismo de muchos liberales, que inmediatamente diagnosticaron el carácter de ilusión de este movimiento, fruto tardío del entusiasmo romántico.

Para terminar hay que mencionar también que en Italia, en vísperas del 1848, había todavía católicos cuyos principios recordaban no poco a Montalembert. Tal era, por ejemplo, el caso del jesuita Taparelli d'Azeglio, que no sólo se pronunció claramente contra el despotismo, con lo cual abandonó la teología política de la Compañía de Jesús y dio un viraje hacia la línea tomista, sino que además declaró que confiaba en que un sistema de gobierno de libertades constitucionales tendría también ventajas para la Iglesia, e hizo un llamamiento a los seglares católicos para que se organizaran con vistas a la defensa de los intereses religiosos sobre la base del derecho común [51]. Esto prueba que las ideas que habían ido madurando en otras partes se abrían poco a poco camino, llegando a penetrar hasta en los jesuitas, de los que se ha supuesto con cierta precipitación que en Italia se habían identificado siempre con la defensa del absolutismo reaccionario.

49. Gioacchino Ventura (1792-1861) procedía de Sicilia. Gregorio XVI le prohibió volver a presentarse en 1833 para el generalato de su orden. Bibliografía: véase p. 376; además, L. TOMEUCCI, *Libertà e religione nel pensiero di G. Ventura*, «Archivio storico messinese» 55 (1954-55) 21-62. Sobre sus relaciones con Lamennais, v. F. SALINITTI, «Salesianum» 2 (1940) 318-348. Sobre su apoyo a la revolución siciliana el año 1848, v. E. DI CARLO, «Regnum Dei» 5 (1949) 134-147 y RStRis 37 (1950) 119-124.

50. Cf., por ejemplo, C. CANNAROZZI, *I Frati Minori di Toscana e il Risorgimento*, StudFr 52 (1955) 406-412.

51. Este hecho fue sacado a la luz por G. DE ROSA, *I gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del 48*, Roma 1963. Sobre la política religiosa de la república siciliana de 1848, cf. M. CONDORELLI, *Stato e Chiesa nella rivoluzione siciliana del 1848*, Catania 1965.

Al final de esta rápida ojeada se comprende que A. Jemolo pudiera preguntarse si la fórmula del liberalismo católico, aplicada a Italia, era algo más que una mera etiqueta, dado que las realidades designadas con ella variaban radicalmente de un caso a otro. No obstante, hay que reconocer que todos aquellos esfuerzos dispersos, a pesar de la diversidad de los puntos de vista y de las soluciones propuestas, estaban basados en una realidad común. El mismo Jemolo habló de un encuentro del *sentire cattolico* con el *sentire liberale*, mientras que Passerin d'Entrèves declaró que numerosos católicos se habían dado cuenta que, si se querían tomar en la debida consideración los problemas planteados por la sociedad moderna o, en sentido más amplio, por la cultura moderna, no era ya posible darse por satisfechos con un nuevo recurso a las soluciones tradicionales, sino que era absolutamente necesaria una adaptación más o menos radical.

Ahora bien, mientras que en los círculos católicos al norte de los Alpes estaba ya muy propagada esta convicción — lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que gozara de aprobación en todas partes — en Italia, desde mediados del siglo, se la hallaba sólo en pequeños círculos de intelectuales, ninguno de los cuales, sin embargo, podía abrirse paso en la opinión pública.

La única excepción estuvo representada, ya al final de este período, por el neogüelfismo, aunque también en éste se trataba más del aspecto nacional que del liberal.

XX. Los países de la confederación germánica y Suiza 1830-1848

Por Rudolf Lill

Profesor de las universidades de Colonia y Roma

BIBLIOGRAFÍA: General: Brück, *Geschichte* (v. antes del cap. VII), II², 274-592; L. Bergsträsser, *Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei*, Tubinga 1910; Bachem, *Zentrumspartei* (v. antes del cap. XIII) I; Schmidlin PG, I, 488-492, 567-595, II 190s; Leflon (Fliche-Martin 20) 415s, 464s 465-470; Schnabel G, IV, 97-220; Ritter, *Kath.-soz. Bewegung* (v. antes del cap. XIII) cap. III; Huber, *Verfassungsgeschichte* (v. antes del cap. VII) II, Stuttgart 1960, 185-265, 345-370; Bihlmeyer-Tüchle III [17], 321,

328-335, 336s; Buchleim, *Ultramontanismus und Demokratie* (v. antes del cap. XIII), 25ss, 48-55; Heyer, *Die katholische Kirche 1648-1870* (v. antes del cap. XIII), 93s, 99s, 117-122, 129; Pesch, *Kirchl.-polit. Presse* (v. ibidem), 154-194, 203-226.

Prusia: J. Bachem, *Preussen und die katholische Kirche*, Colonia [5]1887, 56-71; J. Hansen, *Gesch. des Rheinlandes*, I, Bonn 1922, 270-298; W. Schulte, *Volk und Staat. Westfalen im Vormärz und in der Revolution 1848-49*, Münster 1954; F.H. Fonk, *Das staatl. Mischehenrecht in Preussen vom Allgemeinen Landrecht an*, Bielefeld 1961; B. Poll, *Preussen und die Rheinlande*, ZAGV 76 (1964); R. Vierhaus, igual título, RhVJBll 30 (1965); Lipgens, *Spiegel* (v. antes del cap. VII); K.-G. Faber, *Die Rheinlande zwischen Restauration und Revolution. Probleme der rhein. Geschichte 1814-1848 im Spiegel der zeitgenöss, Publizistik*, Wiesbaden 1966; A. Klein, *Die Personalpolitik der Hohenzollernmonarchie bei der Kölner Regierung*, Düsseldorf 1967. Conflicto de Colonia: H. Schrörs, *Die Kölner Wirren. Studien zur ihrer Geschichte*, Berlín - Bonn 1927; H. Bastgen, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI*, Paderborn 1929; id., *Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und den Heiligen Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen*, ibidem 1936; Schönig, *Binterim* (v. antes del cap. XIII); J. Grisar, *Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837*, en *Misc. Hist. Pont.*, XIV, Roma 1948.

Baviera: Bibliografía sobre Munich (Görres, Ringseis), v. antes del cap. XIII, en part. la obra de R. Hacker, pero además M. Doeberl, *Entwicklungsgeschichte Bayerns*, III, pub. por M. Spindler, Munich 1931, 15-31, 123s, 125-147; B. (H.) Bastgen, *Bayern und der Heilige Stuhl* (v. antes del cap. VII), además artículos de Bastgen en HJ 49 (1929), AkathKR 109 (1929), «Mitt. des Hist. Vereins des Pfalz» 50 (1930-32); W. Mathäser, *Der Ludwigs-Missionsverein in der Zeit Ludwigs I*, Munich 1939; H. Gollwitzer, *Carl v. Abel und seine Politik 1837-47* (tesis mecanografiada), Munich 1944; M. Spindler, *Die politische Wendung von 1847-48 in Bayern: Bayern. Staat und Kirche, Land und Reich*, en *Gedenkschrift für Wilhelm Winkler*, Munich 1961, ahora también en Spindler, *Erbe und Verpflichtung*, Munich 1966; Franz-Willing, *Bayerische Vatikangesandtschaft* (v. antes del cap. VII), 36-45; W.M. Hahn, *Romantik und katholische Restauration. Das Wirken des Sailerschülers und Bischofs von Regensburg Fran X. v. Schwäbl* (Misc. Bavarica Monacensia, cuad. 24), Munich 1970.

Alemania sudoccidental: Bibliografía sobre la provincia eclesiástica del Alto Rin, antes del cap. VII, en part. las obras de Brück, Maas, Laurer, Gönner-Sester, Hagen, Reidel y Höhler; además O. Bechtold, *Der «Ruf nach Synoden» als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg 1827-60* (tesis), Friburgo 1958; E. Keller, *Das erste Freiburger Rituale von 1835*, FreibDiözArch 80 (1960). C. Bauer, *Politischer Katholizismus in Württemberg bis 1848*, Friburgo 1929; A. Hagen, *Der Mische-*

henstreit in Württemberg 1837-55, Paderborn 1931; id., *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus*, 3 vols., Stuttgart 1948-54; id., *Die kirchl. Aufklärung in der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1953; P. BLICKE, *Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz*, HJ 88 (1968). H. BECKER, *Der nassauische Geh. Kirchenrat Joh. Ludw. Koch, ein Exponent der episkopalistischen ... Bewegung*, AMrhKG 15 (1963).

Austria: Bibliografía antes del cap. VII, en part. las obras de BEER, TOMEK, MAASS WEINZIERL-FISCHER y POTOTSCHNIG; además C. WOLFSGRUBER, *Jos. Othmar Card. Rauscher*, Friburgo 1888; M. HUSSAREK, *Die Verhandlung des Konkordates vom 18. August 1855*, AÖG 109 (1921); H. v. SRBIK, *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch*, II, Munich 1925, reimpr. 1957, 1-45; F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, I, Graz - Viena - Colonia 1958, cap. 1 y 2; WINTER, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus* (cf. antes del cap. XIII).

Suiza: Bibliografía antes del cap. VII, en part. las obras de GAREIS y ZORN, BÜCHI, SEEHOLZER, LAMPERT y SCHWEGLER, además W. NÄF, *Der Schweizerische Sonderbundskrieg als Vorspiel der Deutschen Revolution* (tesis), Munich 1920; H. DOMMANN, *Die Kirchenpolitik im ersten Jahrzehnt des neuen Bistums Basel*, ZSKG 22-23 (1928-29); E.J.J. MÜLLER, *Religion und Politik. Vom Sinn des «Sonderbund»-Geschehens*, «Schweizer Rundschau» 47 (1947); E.F.J. MÜLLER-BÜCHI, *Die Anfänge der kath.-konservativen Tagespresse in der Schweiz*, ZSKG 54 (1960); F. GLAUSER, *Der Kanton Solothurn und die Badener Artikel 1834-35*, «Jbb. für solothurn. Geschichte» 33-34 (1960-61); id., *Ludwig von Roll und die solothurn. Ausgleithensbewegung von 1830-31*, SZG, 12 (1962); id., *Luzern und der Zürcher Putsch von 1939*, ZSKG 57 (1963); R. FLURY, *Joh. Math. Hungerbühler... Werdegang und Wirken bis 1848*, St. Gallen 1962; E. BUCHER, *Die Gesch. des Sonderbundkrieges*, Zurich 1966; K. BÜCHI, *Die Krise der Luzerner Regeneration 1839-41*, Zurich 1967; H. RAAB, *Friedr. Leop. zu Stolberg und Karl L. v. Haller*, ZSKG 62 (1968); id., *Jos. v. Görres und die Schweiz*, HJ 89 (1969).

La revolución de julio había demostrado que todavía seguían actuando las ideas revolucionarias que se creían superadas, puso en cuestión el sistema de 1815 e hizo surgir el temor de una nueva época de crisis. Este significado general de dicha revolución influiría en la historia más que los efectos concretos, que eran muy variados en los Estados europeos; de los países a tratar aquí, Suiza resultó el más afectado (v. infra, p. 537ss). Las estructuras de la confederación germánica y de sus Estados particulares sobrevivieron a la crisis en lo substancial, aunque se produjeron efectos consecuentes de gran alcance que invadieron también el ámbito eclesiástico. En todas partes se vieron obligadas las fuerzas conservadoras a seguir asegurando su posición y, sobre todo en Austria, se reforzó la tendencia a la alianza entre el trono y el altar (v. infra p. 435ss). Más importante fue el hecho de que las fuerzas del movimiento liberal, las gestiones por lograr formas constitucionales y las protestas contra el Estado autoritativo recibieron un auge ininterrumpido. La tónica general cambiada afectó también al movimiento católico, que entre tanto se había fortalecido [1]. La resistencia contra la Iglesia de Estado y la exigencia de una realización radical de la igualdad de derechos, asegurada en la mayoría de las constituciones, fueron articuladas más claramente. Eventualmente se produjeron uniones restringidas entre liberales y católicos contra el enemigo común [2], y en el campo católico, todavía más que en el liberal, asomaron conatos de movimientos populares.

La curia romana, que tomó la dirección hacia 1840, al principio quedó todavía atrás. Gregorio XVI, siempre acérrimo reaccionario, había iniciado su pontificado durante la revolución de julio, que precipitó al Estado de la Iglesia, interiormente débil, en la primera crisis que ponía en peligro su existencia. Consiguientemente, el nuevo papa buscó entonces, con el mayor empeño, el apoyo en los poderes autoritarios [3]. Gregorio XVI influyó al principio en el curso de los acontecimientos en Alemania, por cuanto que, poco después del comienzo de su reinado, apareció la primera edición alemana sobre el *Triunfo de la santa sede* [4]. Éste fue uno de los escritos programáticos del movimiento de renovación y contribuyó notablemente a la consolidación ultramontana del mismo.

El hecho de aferrarse la mayoría de los gobiernos al mantenimiento del sistema absolutista de la Iglesia de Estado, agudizó considerablemente las tensiones existentes. Las minorías confesio-

1. Cf. cap. XIII.

2. Así en Renania, donde el liberalismo burgués abarcó a numerosos católicos activos y donde además influyó el ejemplo belga. Sobre esto último, cf. L. SCHWAHN, *Die Beziehungen der kath. Rheinlande und Belgiens in den Jahren 1830-40*, Estrasburgo 1914; H. SCHRÖRS, AHVNrh 107-108 (1923-26).

3. Cf. cap. XIX, p. 493ss.

4. La obra de CAPPELLARI, *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*, que propagó el episcopado universal y la infalibilidad del papa, apareció por primera vez en Venecia en 1799. La primera edición alemana se hizo en Augsburgo en 1833. Cf. cap. XXII, p. 551 y nota 1.

nales vivían en su mayoría en regiones que los Estados habían adquirido nuevamente entre 1803 y 1815. Consiguientemente, la política eclesiástica se desplazó al contexto más amplio de la integración política de estas regiones, y en la oposición contra los nuevos poderes se asociaron con frecuencia la conciencia eclesiástica y la histórica regional. Esto tuvo lugar de la manera más marcada en la Renania venida a ser prusiana, donde en el decenio que siguió a 1830 se produjo el conflicto de Colonia, primera contienda entre el Estado y la Iglesia desde 1815. A ello dio pie la condenación romana de Hermes[5], filósofo de Bonn, así como la cuestión de los matrimonios mixtos, que afectó mucho más a la opinión pública, y que en la mayoría de los Estados que ya no eran unitarios confesionalmente fue un inconveniente para la política eclesiástica.

El arzobispo de Colonia, Spiegel[6], había llamado a Hermes a la universidad de Bonn y había hallado en él, como en varios de sus discípulos, colaboradores apropiados para la reconstrucción intelectual y organizativa de la vida eclesiástica. Tras la denuncia, hecha por adversarios rigurosamente eclesiásticos, fue examinada largamente en Roma la doctrina de Hermes y sólo después de la muerte de Spiegel fue condenada por el breve demasiado sumario de Gregorio XVI, *Dum acerbissimas*[7] (26 de septiembre de 1835). La curia se guardó de comunicar el breve a las autoridades del Estado; por eso no fue publicado regularmente, de modo que su aplicación oficial no dejó de crear dificultades. La decisión pontificia causó gran sorpresa a los hermesianos. Los nuncios de Munich y de Bruselas encargaron su propagación a adversarios de Hermes, los cuales desempeñaron su misión con el mayor celo y utilizaron el breve como arma contra el sistema de Iglesia de Estado, en lo cual prestó su apoyo la prensa católica. La intervención de los nuncios marca claramente los comienzos de un ultramontanismo invadente.

La severa disciplina tridentina relativa a los matrimonios mixtos no se había mantenido en vigor en todas partes durante el siglo XVIII. También para Prusia, cuyo gobierno impedía su aplicación, se habían otorgado mitigaciones; para Silesia Pío VI en 1777 había dejado su reglamentación al arbitrio del obispo de Breslau. Los sacerdotes se adaptaron al derecho común del país, según el cual los hijos debían ser educados en la confesión del padre, y las hijas en la de la madre; se había incluso aceptado una declaración de 1803, según la cual los hijos legítimos debían seguir por principio la confesión del padre. Antes de concluida la reorganización eclesiástica no osó el gobierno dar nuevos pasos; sin embargo, en 1825, una orden del gabinete extendió la declaración de 1803 a las provincias occidentales, donde seguía en vigor el derecho canónico matrimonial y no tenía tradición el sistema prusiano de Iglesia del Estado. La orden se hallaba en contradicción con las garantías de la propiedad eclesiástica y los privilegios reales otorgados a los titulares. Tenía la apariencia de ser una medida intencionada, llamada a facilitar la extensión del protestantismo en las provincias occidentales, pues se destinaron al oeste exclusivamente funcionarios protestantes y oficiales oriundos de Prusia; los obispos y la curia no osaron oponer ninguna resistencia, pero muchos sacerdotes, sobre todo aquellos que tenían afinidad con el movimiento de renovación, se negaron a ejecutar la orden. Su recurso a la libertad de conciencia halló también eco en algunos liberales.

Dado que el gobierno no quería renunciar a sus pretensiones ni tampoco a la bendición de la Iglesia en los matrimonios mixtos, inició nuevas negociaciones con la curia, que fueron continuadas por Chr. Karl Josias von Bunsen (1791-1860), activo sucesor de Niebuhr en el cargo de embajador en Roma[8]. Pío VIII, en el breve *Litteris altero abhinc* (25 de marzo de 1830), mostró la mayor condescendencia posible. Permitió a los párrocos que prestaran asistencia pasiva en todos los casos en que, pese a la amonestación, no se hubiese podido impedir un matrimonio mixto ni lograr la promesa de educar católicamente a los hijos. El gobierno, que deseaba más, a saber, la celebración de matrimonios solemnes y la

5. Cf. cap. XV, p. 401s, y cap. XXIV, p. 590-596.

6. Cf. cap. XIII, p. 372. Sobre la destacada personalidad y la obra polifacética de Spiegel informan la biografía de LIPGENS (cf. antes del cap. VII), y SCHRÖRS, *Kölner Wirren*, cap II y III. Cf. también H. BASTGEN, RQ 39 (1931).

7. BERNASCONI, *Acta Gregorii XVI*, I, 85s; D 1618-1620.

8. Bunsen tuvo que abandonar en 1839 el puesto romano tras el fracaso de la política prusiana sobre los matrimonios mixtos. Cf. sobre él, además de la bibliografía sobre el conflicto de Colonia, la biografía en tres tomos de F. NIPPOLD, Leipzig 1868-1969; sobre sus ideas eclesiásticas, además, L. VON RANKE, *Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen*, Leipzig ²1874; F.H. REUSCH, *Briefe an Bunsen* , Leipzig 1897; W. BUSSMANN, NDB 3, 17s.

renuncia a las amonestaciones de la parte católica, denegó la aceptación oficial del breve. Ahora bien, como entonces Roma se mostraba dura, el gobierno intentó inducir a los obispos de Westfalia-Renania a interpretar de la manera más liberal posible la decisión pontificia, mediante fuertes presiones y promesas que luego no se cumplieron.

Los obispos de Münster, Paderborn y Tréveris cedieron prontamente, pero no el arzobispo de Colonia, Spiegel, de quien dependía todo y que, en todo caso, se esforzaba por lograr la independencia eclesiástica. Sólo cuando mediadores prusianos lograron convencerlo de que el papa deseaba una interpretación lo más suave posible del breve, también él se mostró deferente. Cuando luego el gobierno prusiano aceptó el breve para transmitirlo a los obispos, la curia hubo de creer que había triunfado su punto de vista. Con todo, el 19 de junio de 1834 firmaron Spiegel y Bunsen en Berlín una convención, en la que ya sólo se ponía como condición para la celebración solemne del matrimonio «la actitud religiosa de la parte católica en orden a la fidelidad para con la fe y al cumplimiento del deber en la futura educación de los hijos», y la asistencia pasiva se restringía a los casos de notoria ligereza. Los sufragáneos de Spigel se adhirieron.

El apaciguamiento esperado no se produjo. Por el contrario, se hicieron más violentas las protestas contra la política eclesiástica de Prusia, asociadas entonces con críticas a la condescendencia del arzobispo y al silencio de Roma. La policía y la censura pudieron sofocar muchas voces en Prusia, pero fuera de sus fronteras, publicistas destacados del movimiento católico, como Räss y Weiss [9], emprendieron la lucha de forma más enérgica.

A Spiegel, que murió ya en 1835, sucedió en 1836 Clemens August, barón de Droste-Vischering (1773-1845) [10]. En el círculo de Gallitzin había adquirido una hostilidad fideísta a la ciencia, vivía retirado ascéticamente y apenas si gozaba de simpatías en Colonia, entre colaboradores y subalternos, por razón de su régimen autoritario. Los pocos consejeros de quienes se fiaba procedían

9. Cf. cap. XIII, p. 370s.

10. Hasta ahora falta una biografía completa. La exposición más a fondo, aunque a veces demasiado crítica: SCHRÖRS, *Kölner Wirren*, cap. IV-IX. Cf. además SCHNABEL G., IV, 133-138.

de la corriente militante del movimiento católico. Como primer quehacer se impuso Droste la aniquilación del hermesianismo que le había sido siempre suspecto; quería también herir a la facultad teológica de Bonn en cuanto tal. Su meta remota era un seminario tridentino encargado de toda la enseñanza teológica. Empleó rigores, que contradecían no sólo a las leyes civiles, sino también a las eclesiásticas, con lo cual él mismo vino a meterse en un callejón sin salida. A todas luces querían Droste y todavía más sus consejeros una prueba de fuerza con el Estado, para la que les parecía haber llegado ya la hora. Desde la primavera de 1837 reasumió el arzobispo la cuestión de los matrimonios mixtos, que hasta entonces había dejado al margen y que se ofrecía como excelente objeto de lucha. La convención de Berlín, contra la que entre tanto había protestado también la curia en base a una mejor información [11], sólo quería seguir aplicándola en caso de estar en consonancia con el breve de Pío VIII.

El arzobispo no se dejó impresionar por el ultimátum prusiano, que le intimaba, o bien ceder, o bien retirarse. Entonces el gobierno recurrió a los métodos de un Estado policía autoritario y ordenó que el arzobispo fuese conducido a la fortaleza de Minden, y una notificación oficial le echó en cara deslealtad y maquinaciones revolucionarias.

El día 10 de diciembre de 1837, Gregorio XVI protestó contra el acto de violencia en la forma solemne de una alocución a los cardenales. Al mismo tiempo hizo patente el comportamiento global de Prusia en la cuestión de los matrimonios mixtos y rechazó la convención de Berlín. Mucho mayor efecto produjo Görres con su escrito polémico *Athanasius* (enero de 1838). Con él logró el genial publicista presentar a Droste como el gran paladín de la libertad de la Iglesia y hacer de su causa la causa de todos los católicos alemanes. Aparecieron después numerosos folletos, y el movimiento de la hoja parroquial recibió de ello gran impulso. El círculo de Görres fundó en 1838 las «His-

11. Extensas revelaciones del «Journal historique et littéraire», de Lieja (octubre 1835) habían dado ya pie a la curia para practicar ciertas gestiones. Ésta intervino todavía más firmemente una vez que el obispo de Tréveris, von Hommer († 11 de noviembre de 1836), inmediatamente antes de su muerte, se retiró de la convención e informó al papa sobre su origen y contenido. Bunsen practicó frente a las protestas romanas una táctica poco perspicaz de encubrimiento.

torisch Politische Blätter»[12], que bajo la dirección de George Phillips[13], de Guido, hijo de Görres y de Carl Ernst Jarke[14], desarrollaron la doctrina católica conservadora del Estado y de la sociedad. La polémica se dirigió también, de forma creciente, contra el protestantismo, cuya gran mayoría se había puesto del lado del gobierno prusiano; el conflicto de Colonia endureció de manera duradera los frentes.

La disputa sobre los matrimonios mixtos vino a ser el primer movimiento de masas por la libertad de la Iglesia, llevado adelante con medios modernos de publicidad, que halló respaldo en el papa y empujó al Estado prusiano hasta los límites de su poder de una forma hasta entonces desconocida. Ya pocos meses después del arresto de Droste hubo de permitir el gobierno modestas investigaciones sobre la educación católica de los hijos de matrimonios mixtos. En las provincias occidentales, inmediatamente después de la alocución pontificia se aplicó el derecho canónico matrimonial, que luego se impuso también en el este, donde sólo el príncipe obispo de Breslau, Leopold Sedlnitzky[15], favorable al sistema de Iglesia de Estado, mantuvo por el momento la práctica anterior. También fracasó una nueva ten-

12. F. RHEIN, *10 Jahre Hist.-Pol. Bll. 1838-48* (tesis, Bonn 1916); K.-H. LUCAS, *Joseph Edmund Jörg. Konservative Publizistik zwischen Revolution und Reichsgründung 1852-1871* (tesis), Colonia 1969); PESCH, *Kirchl.-polit. Presse* 166s. Auge del resto de la prensa católica, PESCH, l.c., 167-184, 209-219.

13. George Phillips (1804-72), historiador del derecho, canonista y publicista, católico desde 1828, fue el año 1834 profesor en Munich, el 1850 en Innsbruck, el 1851 en Viena. Su Derecho canónico (7 vols., Ratisbona 1845-72) fomentó insistentemente la propagación del concepto papalista de la Iglesia. G. VON PÖLNITZ, HZ 155 (1937); VIGENER, l.c., 99ss.

14. El jurista Carl Ernst Jarcke (cf. cap. XIII, nota 14) era desde 1832 profesor en Viena, donde fue también colaborador de Metternich en política eclesiástica (v. infra, p. 537s) F. PETERS, *Jarckes Staatsauffassung*, Berlín 1926; O. WEINBERGER, HJ 46 (1926); A. WEGENER, *Festschr. für Ernst Heinr. Rosenfeld*, Berlín 1949; O KÖHLER, StL⁶, IV, 621s.

15. Leopold Sedlnitzky von Choltitz (1787-1871), en 1835 príncipe obispo por presión del gobierno, creyó servir con su condescendencia a la paz con el Estado y entre las confesiones y fue violentamente atacado por la publicística católica en la disputa sobre matrimonios mixtos. Aunque Federico Guillermo IV aprobó su proceder, en 1840, se retiró sin resistencias por requerimiento pontificio; sin duda comprendió que las cosas habían ido más allá de sus ideas progresistas. Sedlnitzky vivió en adelante en Berlín y en 1863 se hizo evangélico.

Autobiografía de Sedlnitzky, Berlín 1872; *Schles. Lebensbilder* IV, Breslau 1931; J. GOTTSCHALK, ArSKG 2 (1936), 5 (1940); W. URBAN, Varsovia 1955 (caricatura chovinista); LILL, *Beilegung der Kölner Wirren* 64-67, 102-106, etc.; H. JEDIN, *Von Sedlnitzky zu Diepenbrock*, ArSKG 29 (1971) 173-204 (cartas del vicario capitular Ritter, 1841-47).

tativa gubernamental de estabilizar en su sentido la situación por medio de la violencia, a saber, arrestando también al arzobispo de Gnesen-Posnania, Martin von Dunin (1774-1842, arzobispo desde 1830)[16]. Los polacos, casi como un solo hombre y de forma ostentativa, tomaron partido por su arzobispo, que además halló un apoyo entusiasta en toda la Alemania católica.

Un viraje radical se produjo con la elevación al trono de Federico Guillermo IV (junio de 1840). El nuevo rey estaba marcado por el romanticismo político y despreciaba el sistema de Iglesia de Estado y la burocracia. Partiendo de la creencia en una Iglesia única bajo diferentes formas confesionales, quería crear un Estado cristiano, deseaba la independencia de las Iglesias y su coordinación con el Estado y mostró hacia las formas y tradiciones específicamente católicas una comprensión desacostumbrada en Berlín[17].

En negociaciones con la curia, en las que intervinieron como mediadores Luis I de Baviera y Metternich, no tardó el rey en mostrarse ampliamente complaciente. Así la diplomacia de Gregorio XVI pudo, ya en el verano de 1841, negociar el compromiso que proporcionó a la Iglesia en Prusia mayores libertades que en todos los demás Estados alemanes y elevó considerablemente el prestigio de la sede pontificia en Alemania. En este asunto fue discreto intérprete de los deseos romanos el nuncio de Munich, Viale-Prelà, que también en otros casos acertó a extender el influjo de la Nunciatura a diócesis fuera de Baviera[18]. Prusia renunció al *placet* y a interferirse en la práctica de los matrimonios mixtos, dejó libre la correspondencia de los obispos con Roma, garantizó la libertad de las elecciones de obispos en la

16. En el caso de Dunin se guardaron, con todo, las formas constitucionales. El arzobispo fue desposeído de su cargo por el tribunal supremo de Posnania y condenado a reclusión en una fortaleza. B. STASIEWSKI, LThK III, 601 (bibliografía).

17. E. SCHAPER, *Die geistespolitischen Voraussetzungen der Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV*, Stuttgart 1938; W. BUSSMANN, *Spiegel der Geschichte*, en *Festschr. für Max Braubach*, Münster 1964; K. BORRIES, NDB 5, 563-566. Sobre la política e lesiástica del rey, v. también su correspondencia con Bunsen (v. supra, nota 8); E. FRIEDBERG, *Die Grundlagen der preuss. Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV.*, Leipzig 1882; LILL, l.c.

18. Michele Viale-Prelà (1798-1860), nuncio en Munich (1838-45) y Viena (1845-55, desde 1852 cardenal y pronuncio), en 1855 arzobispo de Bolonia. ENGEL-JANOSI, *Oesterreich und der Vatikan*, I, 39, 71, 117, etc.; HACKER, *Bayern und der Heilige Stuhl* 109-113, 115-129, etc.

medida estipulada en 1821, y erigió en el ministerio de culto un departamento especial para los asuntos católicos [19]. Dunin pudo reasumir su cargo; Droste, al que por su brusquedad tampoco la curia tuvo dificultad en dejar pasar a segundo plano, hubo de contentarse con una satisfacción personal.

La dirección del arzobispado de Colonia asumió como administrador (arzobispo desde 1845) al obispo de Espira, Johannes von Geissel (1796-1864) [20], procedente del círculo de Maguncia. Con gran energía aprovechó Geissel las libertades reconocidas a la Iglesia e incorporó a su plan jerárquico las energías del movimiento católico surgido desde abajo. Por medio de Viale-Prelà mantuvo estrechas relaciones con Roma, sabiendo al mismo tiempo salvaguardar bien sus propios derechos. Con la exclusión, innecesariamente dura, de los últimos hermesianos inició Geissel la uniformación interna, que le parecía tan necesaria para el enfrentamiento con los factores hostiles como la ampliación organizatoria de la Iglesia y la activación de las reservas que aún le quedaban.

Inmediatamente comenzó la organización de asociaciones católicas, obra que dejó sentir sus efectos mucho más allá de los límites de su diócesis; la fundación del *Borromäus-Verein* (= Asociación de san Carlos Borromeo) (1844) fue un comienzo muy prometedor [21]. Geissel entabló también contactos con varios otros obispos, que prepararon la unidad de acción del episcopado alemán, realizada por primera vez en 1848; ya anteriormente a la revolución logró una acción conjunta, en política eclesiástica, de los obispos de su provincia eclesiástica, que antes de 1840 había sido impedida por el gobierno. En este sentido fue apoya-

19. V. Conzemius, *Die Briefe Aulikes an Döllinger. Ein Beitrag zur Gesch. der «Katholischen Abteilung» im preussischen Kultusministerium*, Roma - Friburgo de Brisgovia - Viena 1968.

20. *Schriften und Reden Geissels*, 4 vols., pub. por K. Th. Dumont, Colonia 1869-1876; Biografías por J.A.F. Baudri, Colonia 1881, y O. Pfülf, 2 vols, Friburgo de Brisgovia 1895-96; Schnabel G., IV, 75-80, 153ss, 197s, etc.; R. Haas, NDB 6, 157s; R. Lill, *Rheinische Lebensbilder* 3, Düsseldorf 1968.

21. Objetivo de esta asociación era profundizar, mediante la difusión de buenos escritos, la convicción católica, oponiendo además un paralelo de gran calidad a la literatura liberal propagada en Renania. Los fundadores, Franz X. Dieringer (profesor de dogmática en Bonn y consejero de Geissel), Frhr. Max von Loë y August Reichensperger, procedían de los sectores que siguieron proporcionando todavía los dirigentes del movimiento de asociaciones (clero, nobleza, intelectuales burgueses). W. Spael, *Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäus-Verein*, Bonn 1950.

do por Wilhelm Arnoldi (1798-1864), cuyo nombramiento como obispo de Tréveris (1842) había sido igualmente facilitado por el cambio de rumbo de la política eclesiástica [22]. Arnoldi organizó en 1844 la peregrinación a la santa túnica, que con más de un millón de peregrinos se convirtió en una manifestación imponente y nada común del fortalecimiento del catolicismo, pero que fue violentamente hostilizada por muchos protestantes y liberales como desafío al espíritu del siglo. Éste fue el pretexto externo para la división del catolicismo alemán [23] que, como corriente nacional y trivialmente racionalista contra la renovación eclesiástica en Alemania oriental y central, desencadenó una agitación eficaz en un principio.

Este movimiento de poca duración se servía fundamentalmente de argumentos no eclesiásticos, sobre los que no se podía fundar una comunidad eclesial, y así vino a desembocar parte en el protestantismo y parte también en grupos populistas. Grandes méritos en la defensa contra los ataques del catolicismo alemán se granjeó Melchior v. Diepenbrock (1789-1853), destacado discípulo de Sailer, que una vez superados algunos reparos de círculos rígidamente católicos, fue nombrado obispo príncipe de Breslau en 1845 [24]. Contrariamente al activismo defensivo y combativo de Geissel, Diepenbrock se atuvo firmemente a la actitud fundamental y al amplio concepto de Iglesia de su maestro, con lo que se granjeó la plena confianza de Federico Guillermo IV; en medio de la consolidación ultramontana supo conservar una marcada conciencia de la autonomía episcopal.

En Baviera las cosas al principio transcurrieron exactamente por los cauces señalados por Luis I desde su elevación al trono [25]. A la revolución sucedió también aquí un acentuamiento más con-

22. Biografía por J. Kraft, Tréveris 1862, ²1865; A. Thomas, NDB 1, 390s.

23. Los dirigentes del movimiento fueron Johannes Ronge (1813-87) y Johann Czerski (1813-93). K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Hannover ⁴1930, 181-221; id., LThK² III, 279; H.J. Christiani, *J. Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation*, Breslau 1924.

24. Biografías por H. Förster, Breslau ³1878, y J.H. Reinkens, Leipzig 1881; H. Finke, «Westfäl. Zeitschr.» 55 (1897); J. Jungnitz, *Die Beziehungen des Kard. s M. v. Diepenbrock zu Kg. Friedrich Wilhelm IV*, Breslau 1903; F. Vigener, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus*, Munich 1926; J.H. Beckmann, en *Westfäl. Lebensbilder*, I, Münster 1930; id., HJ 55 (1935); A. Nowack, *Ungedruckte Briefe von und an Kard. M. v. Diepenbrock*, Breslau 1931; *M. Kard. v. Diepenbrock, Gedenkschrift*, pub. por E. Bröker, Bocholt 1953; J. Glossner-Gitschner, NDB 3, 651s.

25. Cf. cap. XIII, p. 368.

servador de la entera política. El rey logró asociar el sistema de Iglesia de Estado y la renovación rigurosamente eclesiástica; dado que fomentaba notablemente a la Iglesia, la curia hizo concesiones a su regalismo, incluso en la disputa sobre los matrimonios mixtos, en la que Gregorio XVI intentó al principio imponer las normas canónicas [26]. La santa sede, cediendo a la insistencia del rey y de su gobierno, condescendió por última vez en esta cuestión tan importante para la renovación católica. Una instrucción [27] dirigida a los obispos bávaros (12 de septiembre de 1834) contenía las mismas concesiones que había hecho Pío VIII a Prusia. Luis, que contrariamente a los gobernantes de Berlín conocía los límites de la condescendencia romana, se dio por satisfecho con este compromiso.

El círculo agrupado en torno a Ringseis, Baader, Görres y Döllinger alcanzó en los años treinta su más amplio influjo. Entre sus miembros más jóvenes destacaron, además de Phillips, el jurista Karl Ernst von Moy de Sons (1799-1867) y el teólogo Friedrich Windischmann (1811-61, hijo del filósofo de Bonn). Por Phillips estuvo influenciado el ministro del interior Carl August von Abel (1788-1859), que desde 1837 fijó el rumbo del ministerio. Se apoyó deliberadamente en las tradiciones católicas del Estado en Baviera y practicó una política católica sumamente conservadora y al mismo tiempo militante; los convertidos fueron favorecidos y se dificultó la fundación de nuevas parroquias evangélicas.

El encargo de Abel fue sintomático para con la reacción de Luis I ante el agudizamiento de la política eclesiástica en Prusia. Precisamente durante el conflicto de Colonia creyó el rey tener que actuar como *defensor ecclesiae* [28], y sólo gracias al apoyo de Abel pudo el punto de vista católico ser defendido, principalmente desde Baviera, mediante publicaciones (v. supra). El conflicto de Colonia y la toma de partido de Luis I originaron en

26. Breve *Summo iugiter studio* (27 de mayo de 1832). Texto, BERNASCONI I, 140ss.

27. Texto, BERNASCONI I, 459ss.

28. En ello el rey mismo, por su concepción historicizante del cargo, no vacilaba en remitirse a las tradiciones católicas de contrarreforma de la casa de Wittelsbach. HACKER, l.c. 106. Sobre la reacción del rey frente al conflicto de Colonia, cf. también J. GRISAR, *Bayern und Preussen zur Zeit der Kölner Wirren* (tesis mecanografiada), Munich 1923.

Baviera un nuevo auge del movimiento católico y principalmente de su ala intransigente. En el ardor de la contienda fue relegado a segundo término el legado conciliante de Sailer. Comenzó un breve período de estrecha inteligencia entre Munich y Roma; ya hemos mencionado la mediación de Luis en el apaciguamiento del conflicto de Colonia; el rey, siguiendo el ejemplo de Prusia, dejó también libre, ya en 1841, la correspondencia entre los obispos de su Estado y la curia romana.

En el nombramiento de los obispos siguió Luis I en general una línea media, pero ya el nombramiento del joven Reisach [29] como obispo de Eichstätt (1836) significó un reforzamiento de los factores combativos. Reisach, que tenía afinidad personal con Gregorio XVI, fue el primer curialista propiamente dicho entre los obispos alemanes del siglo XIX.

Mientras que la mayoría de sus colegas trataron de conservar una cierta autonomía, siquiera fuese limitada, dentro del marco del ultramontanismo, él quería orientar todas las estructuras y formas de vida eclesiástica conforme a las normas y modelos romanos.

Mientras que el rey, tras el apaciguamiento de la política eclesiástica, intentó volver a la moderación, los dirigentes católicos se mantuvieron en la dirección seguida anteriormente. Su intransigencia encubierta con demasiada frecuencia por Abel [30], aumentó, volviéndose ahora incluso contra el sistema de Iglesia de Estado

29. Karl August von Reisach (1800-69), terminados sus estudios en el Colegio Germánico, fue en 1830 prefecto de estudios en el colegio romano de la congregación de Propaganda, en 1836 obispo de Eichstätt, en 1841 obispo auxiliar y en 1846 arzobispo de Munich-Freising, y en 1855, tras diferencias con el rey Maximiliano II, cardenal de curia (cf. cap. XXIX). Como tal, dirigió las negociaciones para los acuerdos de la santa sede con Württemberg y Baden y fue miembro de las principales congregaciones. Desde 1865 fue además miembro de la comisión responsable de la preparación del Vaticano I, y desde 1867 presidente al mismo tiempo de la comisión conciliar de política eclesiástica. H. RALL, LThK² VIII, 1151s.

30. En la oposición de Baader y Diepenbrock (hasta 1845 deán de Ratisbona) contra esta intransigencia, que viene por cierto sugerida por el constante y violento anticatolicismo de muchos protestantes, así como por el sistema de Iglesia nacional de Alemania sudoccidental, se anuncian los contrastes entre católicos durante los años cincuenta y sesenta. Cf. cap. XXIX, p. 696s.

Si bien Döllinger, en la crisis de 1847, ponía en guardia contra rigores innecesarios, por lo demás pertenecía totalmente a la corriente combativa. Con muchos artículos en las «Historisch-Politische Blätter», y sobre todo con su historia de la reforma (3 vols., Ratisbona 1846-48), dirigida contra Ranke, participó en la polémica contra el protestantismo.

del rey, alterando la paz interna del país y dando constantemente pábulo a los violentos ataques liberales contra el ministerio.

Reisach, arzobispo de Munich desde 1846, y Windischmann, al que nombró su vicario general, tuvieron no poca responsabilidad del agudizamiento de la situación. La consecuencia fue un progresivo alejamiento entre el movimiento católico y el rey, que volvió a su anterior aversión contra exageraciones eclesiásticas y subrayó de nuevo, más fuertemente, sus derechos de soberanía sobre la Iglesia. Decayó la influencia de Abel, que a fines de 1846 tuvo que abandonar la política eclesiástica. Pocos meses después, en conexión con el caso Lola Montes, que condujo a la revolución, estalló la crisis abierta. Una vez que se hizo público un memorándum de Abel contra la naturalización de la querida del rey, el ministro y sus colegas hubieron de ceder el paso a un gabinete liberal, y también funcionarios y profesores católicos dirigentes perdieron sus cargos.

En Alemania sudoccidental, las leyes impuestas en 1830 a la Iglesia y aplicadas desde entonces rigurosamente [31] impidieron cualquier desenvolvimiento un tanto libre de la vida eclesiástica. Los obispos se veían restringidos substancialmente a los derechos de consagración, no podían surgir comunidades supradiocesanas, el clero, por su dependencia de los departamentos eclesiásticos del Estado, se alejó de sus obispos. Como en la vecina Suiza, las tensiones internas agravaron la situación: la renovación eclesiástica echó raíces sólo lentamente; muchos sacerdotes seguían vislumbrando en la vinculación josefinista al Estado una superior garantía para una conveniente acción eclesial, que en la estrecha unión con Roma; una parte considerable del clero sacó consecuencias radicales de las reformas de Wessenberg y exigía una democratización en gran escala, y no raras veces se avino a una solidarización con movimientos políticos paralelos.

Los dos primeros arzobispos de Friburgo, Bernhard Boll (1756-1836, arzobispo desde 1827) [32] e Ignaz Anton Demeter (1773-1842) [33], trataron de granjearse con condescendencia la complacencia del Estado y llevaron adelante las reformas litúrgicas de Wessenberg. Demeter se opuso al movimiento sinodal; obtuvo que se abriese un convictorio estatal de teólogos y que fuesen destinados a la universidad de Friburgo dos destacados teólogos, el catequeta Hirscher y el dogmático Staudenmaier. También el arzobispo Hermann von Vicari, paladín consecuente de la libertad de la Iglesia después de la revolución [34], tuvo que hacer muchas concesiones en los primeros años de su largo episcopado, pero de todos modos, bajo la impresión del conflicto de Colonia, pudo imponer el derecho canónico matrimonial.

Los primeros obispos de Maguncia y Rottenburg, Joseph Vitus Burg (1786-1833) [35] y Johann Baptist von Keller (1774-1845) [36] respectivamente, eran josefinistas convencidos y fueron durante largos años hombres de confianza de los gobiernos. Los débiles esfuerzos de Keller por establecer un equilibrio entre las diferentes facciones de su obispado fracasaron, y el movimiento de renovación, que tenía su apoyo intelectual en la escuela de Tubinga, le era interiormente indiferente. Sólo bajo la presión de Roma y de la opinión pública católica, trabajó por una mayor libertad eclesiástica; una moción que a este objeto presentó en la Dieta, fue desestimada.

Las más importantes iniciativas para la liberación de la Iglesia del control policíaco del Estado en Alemania sudoccidental partieron de seglares, con lo cual se produjeron los primeros conatos para la formación de partidos católicos. En Baden se hicieron notar Heinrich Bernhard von Andlaw-Birseck (1802-71) [37] y Franz Josef Buss (1803-78, desde 1836 profesor de ambos Derechos en Friburgo) [38]. Andlaw propugnó una corriente conse-

31 Cf. cap. VII, p. 246s.

32. P.P. ALBERT, FreibDiözArch 56 (1928), J. KLEIN, ibid. 61 (1933); W. MÜLLER, LThK² II, 570.

33. W. REINHARD - H. BASTGEN, FreibDiözArch 56 (1928); H. SCHIEL, ibid. 57 (1929); H BAIER, ibid. 61 (1933); W. MÜLLER, NDB 3, 591; LThK ²III, 214s.

34. Vicari (1773-1868) había sido desde 1802 consejero eclesiástico, y desde 1816 oficial en Constanza. En 1827, como único miembro de la curia de este obispado, había sido trasladado como canónigo a Friburgo, donde fue obispo auxiliar desde 1832. Sobre la actividad de Vicari desde 1848, v. infra, cap. XXIX, p. 705s, cap. XI, p. 941.

Biografías insuficientes por L. v. KÜBEL, Friburgo de Brisgovia 1869, H. HANSJAKOB, Wurzburgo 1873, R. AICHELE, Stuttgart 1932. A. RÖSCH, FreibDiözArch 55 (1927); H BASTGEN, ibid. 56 (1928), 57 (1930); W. MÜLLER, LThK² X, 764s.

35. L. LENHART, «Jb. für das Bistum Mainz» 2 (1947); id. LThK² X, 786; A. PH. BRÜCK, NDB 3, 43.

36. HAGEN R. I.

37. Biografía por F. DOR, Friburgo de Brisgovia 1910; M. WELLNER: NDB 1, 272.

38. Biografía por F. DOR, Frisburgo 1910; J. DORNEICH, *Der badische Politiker F.J. Buss* (tesis, Friburgo 1921); R. LANGE, *F.J. Ritter v. Buss und die soziale Frage seiner Zeit*, Friburgo 1955; J. DORNEICH, NDB 3, 72s.

cuentemente conservadora, mientras ue Buss persiguió una síntesis de fuerzas conservadoras y liberales. Buss desarrolló por su cuenta la doctrina de la sociedad corporativa y acentuó la responsabilidad individual de uno mismo más que los románticos políticos vieneses. Fue el primero en señalar que la primera misión de los católicos alemanes, junto con el logro de la libertad de la Iglesia, era la solución de los problemas sociales. En Württemberg, la nobleza católica de Suabia superior, teniendo a la cabeza al conde Konstantin von Waldburg-Zeil y al barón von Hornstein, practicó la oposición, basada en general en motivos conservadores, contra el sistema de Iglesia de Estado[39].

Metternich se dedicó desde 1830 con más energía que antes a la alianza con la Iglesia. Más que por convicción religiosa, indudablemente auténtica, se dejó llevar a ello por los motivos de política estatal ya mencionados[40]. Ahora estaba totalmente convencido de que el poder de orden universal y autoritario de la Iglesia católica y la monarquía supranacional de los Habsburgo tenían que unirse por necesidad interna contra las fuerzas revolucionarias. Al mismo tiempo le interesaba realzar en el mundo católico el prestigio de Austria, empañado por el josefinismo, así como su repercusión en la posición internacional y alemana de la misma[41]. El canciller logró sin dificultad confirmar a Gregorio XVI en sus principios reaccionarios; la ayuda militar prestada al Estado de la Iglesia en 1830-31 aumentó la solidaridad. Más difícil era hacer las concesiones de política eclesiástica deseadas por el papa y reconocidas en gran parte como necesarias por Metternich. A ello seguía oponiéndose la burocracia liberal, que todavía consideraba al josefinismo como uno de los más fuertes pernos de la monarquía.

De todos modos, el canciller se había granjeado entre tanto considerable influjo en la política interna, que pese a grandes dificultades siguió desarrollando bajo el reinado del emperador Fernando, incapaz de gobernar (1835-48)[42]; además, el testa-

39. Waldburg-Zeil se sirvió más y más de argumentos liberales y en 1848 pasó al campo liberal.

40. Cf. cap. VII, p. 250 y cap. XIII, p. 366s.

41. Discurso de Metternich en la conferencia de Estado de 13 de junio de 1841; HUSSAREK, l.c. 688ss; WEINZIERL-FISCHER, l.c., 24.

42. El violento antagonismo de Metternich con el ministro Kolowrat, que tenía

mento de política eclesiástica de Francisco II, inspirado en parte por él, le había autorizado formalmente a la revisión de las leyes josefinistas[43]. Metternich perseguía desde entonces una cautelosa coordinación de ambos poderes: las contradicciones entre el derecho civil y el canónico debían eliminarse de común acuerdo, distinguiendo al mismo tiempo cuidadosamente las reivindicaciones de ambas partes[44]. En ello eran colaboradores del canciller, guiados por análogos sentimientos, Jarcke[45] y, cada vez en mayor medida, el abad titular Joseph Othmar von Rauscher (1797-1875)[46], que procedía de una familia de funcionarios ligada al Estado y había recibido su impronta espiritual en el círculo de Hofbauer; un estrecho acuerdo se produjo entre el canciller y el nuncio Viale-Prelà, que ejercía sus funciones en Viena desde 1845. Las gestiones de Metternich y de sus colaboradores prepararon el concordato de 1855, pero anteriormente a 1848 no lograron un éxito completo, quedando por el momento arrumbados en comisiones.

Se lograron, sin embargo, resultados parciales, como por ejemplo, en la cuestión de los matrimonios mixtos, que también en Austria representaba un serio problema, hecho todavía más actual bajo la impresión del conflicto de Colonia. Hacía tiempo que la curia exigía, como el más importante prerrequisito para la normalización de las relaciones, la abrogación de las leyes josefinistas sobre el matrimonio, que hacían caso omiso de la legislación matrimonial tridentina. Contra Kolowrat logró Metternich que se iniciaran las negociaciones bilaterales propuestas por Roma desde

asiento juntamente con él en la conferencia de Estado que dirigía los asuntos del gobierno por el emperador Fernando, se extendía también a la política eclesiástica. Kolowrat era josefinista convencido. SRBIK, l.c., 8s, 42ss, etc.

Con la expulsión tan cruel como imprudente de los *Inklinanten* de Zillertal, ordenada por el gobierno el año 1837 en interés de la unidad de fe del Tirol, recibió nuevo impulso la resistencia liberal contra la política eclesiástica reaccionaria de Viena. La expulsión era compatible con el art. 16 del pacto federal, ya que los *Inklinanten* no formaban parte de ningún partido religioso reconocido.

43. Texto, WEINZIERL-FISCHER, l.c., 18.

44. Metternich deseaba, entre otras cosas, que se facilitase la correspondencia entre los obispos y el papa, que sólo estaba permitida a través de las autoridades públicas, que se restableciesen las relaciones de los superiores religiosos austríacos con sus superiores mayores romanos, y que se volviese a permitir el estudio de la teología en el Colegio Germánico. Cf. el discurso de Metternich citado en la nota 41; SRBIK, l.c., 44s.

45. Cf. supra, p. 528.

46. Sobre Rauscher, véase, además de la biografía por WOLFSGRUBER: M. HUSSAREK, AÖG 109 (1922), 112 (1933); E. WEINZIERL-FISCHER, en *Grosse Oesterreicher*, XI (1957).

1839. También el resultado de las negociaciones obtenido en 1841 [47] respondía a las ideas del canciller, que sostenía firmemente la tolerancia y la libertad de conciencia, supuesto que éstas fueran compatibles con su concepción del Estado. Para Hungría fue reconocida expresamente la validez del matrimonio mixto celebrado ante un párroco acatólico. Para las demás partes de la monarquía, la validez de los matrimonios mixtos contraídos sin obligación de educar católicamente a los hijos, se hizo depender de la asistencia pasiva del párroco católico, que no podía ser denegada por el clero.

En Suiza, la revolución de julio acabó con el predominio de la idea conservadora del Estado, y la regeneración logró imponer en doce cantones constituciones democráticas liberales. A consecuencia de la transformación, también numerosos católicos formularon deseos de reforma bajo impronta josefinista wessenberguiana, que hallaron apoyo entre los liberales. Los siete cantones que en 1832 habían hecho causa común con vistas a una modificación liberal de la constitución federal, también en las conferencias de Baden de 1834 formularon un programa común de política eclesiástica. En él exigían la soberanía eclesiástica del Estado en la medida impuesta en Alemania sudoccidental [48] (entre otras cosas, el *placet* para los decretos eclesiásticos, vigilancia del Estado sobre sínodos, provisión de cargos, tribunales y escuelas de la Iglesia, juramento de los eclesiásticos), así como unificación e independización de la Iglesia en sentido de Iglesia nacional (creación de una provincia eclesiástica suiza, con Basilea como arzobispado, ampliación de los derechos episcopales con respecto al papa y a la nunciatura). Los conventos perderían su exención y estarían sujetos a impuestos para fines sociales.

Los artículos de Baden agudizaron en forma duradera los contrastes entre los católicos, como también entre católicos y liberales. Fueron condenados por el episcopado y por el papa [49], y fueron reprobados por la gran mayoría de la población católica en votación libre. Las fuerzas liberales radicales intensificaron luego su hostilidad contra los católicos, y el contraste, originariamente político, entre los estamentos liberales y conservadores se desplazó al terreno de las convicciones religiosas. Los católicos liberales que habían alcanzado gran influencia política en los cantones de Aargau, St. Gallen y Solothurn, trataron de imponer su programa a la mayoría. El más extremista fue el cantón de Aargau, que el año 1841 y en contra de la constitución, suprimió todos los conventos [50].

47. Breve de Gregorio XVI de 30 de abril de 1841; Instrucciones del cardenal secretario de Estado de 30 de abril y de 22 de mayo de 1841. Textos: BERNASCONI III, 122ss, 125s, 132ss. C. también O. WEINBERGER, «Zschr. für öffentl. Recht» 5 (1925).

48. Cf. supra, p. 535s y cap. VII, p. 245ss.

49. Encíclica de Gregorio XVI de 17 de mayo de 1835. Texto: BERNASCONI II, 32-36.

La exasperación general de los católicos, que no pudo calmarse con el restablecimiento de algunos conventos femeninos, llevó a la caída de los liberales en la vecina Lucerna. El nuevo gobierno católico volvió a llamar a los jesuitas, con lo que suscitó violentas reacciones no sólo entre los radicales, sino en todo el protestantismo suizo [51]. Por ambos lados, fuerzas combativas fueron definiendo más y más el campo. Una vez que en 1844 los radicales organizaron campañas de guerrillas para derribar al gobierno de Lucerna y se hizo propaganda de una amplia revisión de la constitución federal en sentido liberal centralista, los cantones católicos [52], que en el mantenimiento sin restricciones de su soberanía veían el requisito inalienable de la libertad de la Iglesia, se reunieron en una alianza defensiva. Los requerimientos de la Dieta, supremo órgano federal, a disolver aquella confederación especial (1846-47) fueron desatendidos. Acto seguido, la Dieta decidió el empleo de la fuerza militar.

En la breve guerra de la confederación especial, última guerra religiosa en Europa central, sucumbieron los cantones católicos [53]. La mayoría liberal de la Dieta, cuya victoria fue celebrada estrepitosamente por el movimiento liberal en toda Europa e in-

50. Entre ellos, las célebres abadías de Muri, benedictina, y de Wettingen, cisterciense, cuyas comunidades hallaron nuevos hogares en Austria (Bolzano-Gries y Bregenz-Mehrerau).

51. Los viejos resentimientos anticatólicos de la Suiza reformada habían vuelto a incrementarse tras el nuevo fortalecimiento del catolicismo y sobre todo tras las conversiones sensacionales del estudioso de derecho público de Berna, von Haller (cf. cap. XIII, p. 366-374) y del obispo de Schaffhausen, Friedrich Hurter (1787-1863).

52. Friburgo, Lucerna, Schwyz, Unterwalden, Uri, Wallis, Zug.

53. En vano se había esforzado Metternich por lograr la intervención de las potencias europeas en favor de los cantones católicos y con ello en favor del sistema de 1815. Cf. E. STREIFF, *Die Einflussnahme der europäischen Mächte auf die Entwicklungskämpfe in der Schweiz 1839-45*, Zurich 1931; además NÄF, l.c., passim, y SRBIK, l.c., 160-174.

fluyó como un estímulo en el entero rumbo de las cosas del año 1848, podía ya realizar sus planes. En diferentes cantones fueron suprimidos conventos, varios de los cantones vencidos recibieron gobiernos liberales y partidarios de la Iglesia de Estado, la constitución federal votada en 1848 contenía la discriminatoria proscripción de los jesuitas. Los católicos suizos fueron relegados a un *ghetto*, al que en adelante se adaptaron espiritual y socialmente. La vinculación con Roma se intensificó, en el interior se persiguió la mayor cohesión posible, en numerosas asociaciones fueron confesionalizados todos los sectores de la vida. Fueron evitados los enfrentamientos con nuevas ideas, la participación en la vida del Estado se restringió a lo absolutamente indispensable. Los principios e intereses católicos fueron equiparados a los de la corriente ultramontana conservadora.

XXI. Gran Bretaña e Irlanda (1830-1848)

Por Patrick J. Corish

Profesor de la Universidad de Maynooth, Irlanda

BIBLIOGRAFÍA: *The Letters of the Most. Rev. John MacHale*, Dublín 1847; W.J. Fitzpatrick, *The Life Times and Correspondence of Right Rev. Dr. Doyle*, 2 vols., Dublín 1880; B. O'Reilly, *John MacHale, Archbishop of Tuam*, 2 vols., Nueva York 1890; J. Healy, *Maynooth College 1795-1895*, Dublín 1895; W. Ward, *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, 2 vols., Londres 1897; B. Ward, *The Sequel to Catholic Emancipation 1830-50*, 2 vols., Londres 1915; J.E. Handley, *The Irish in Scotland 1798-1845*, Cork 1943; J.D. Fitzpatrick, *Edmund Ignatius Rice*, Dublín 1945; D. Gwynn, *O'Connell, Davis and the Colleges Bill*, Cork 1948; M. Tierney (dir.), *Daniel O'Connell*, Dublín 1949; J.F. Broderick, *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England*, Roma 1951; R.B. MacDowell (dir.), *Social Life in Ireland 1800-1845*, Dublin 1957; T.J. Walsh, *Nano Nagle and the Presentation Sisters*, Dublín 1959; R. Chapman, *Father Faber*, Londres 1961; J.A. Jackson, *The Irish in Britain*, Londres 1963; B. Fothergill, *Nicholas Wiseman*, Londres 1963; K.B. Nowlan, *The Politics of Repeal*, Londres 1965; O. Chadwick. *The Victorian Church*, I, Londres 1966; J. Hickey, *Urban Catholicism in England and Wales from 1829 to the Present Day*, Londres 1967; D.H. Akenson, *The Irish Education Experiment*, Londres 1970.

Se han publicado las siguientes secciones de P.J. Corish (dir.), *A History of Irish Catholicism:* D. Gwynn - J.E. Handley, *Great Britain*, Dublín 1968; T.P. Cunningham, *Church Reorganization;* T.P. Kennedy, *Church Building;* J. Corkery, *Ecclesiastical Learning*, Dublín 1970; I. Murphy - S.V.O. Súilleabháin - F. McGrath, *Catholic Education*, Dublín 1970.

De la abundante literatura sobre el *movimiento de Oxford* y, en particular, sobre John Henry Newman, citamos:

FUENTES: *Newman's Works*, Londres 1868-81 (edición estándar); A. Mozley (dir.), *Letters and Correspondence of John Henry Newman during his Life in the English Church*, 2 vols., Londres 1891; *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and Others 1839-45*, Birmingham 1917; H. Tristram (dir.), *John Henry Newman, Autobiographical Writings*, Londres 1956; C.S. Dessain - V. Blehl, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XI-XX (1845-63), Londres 1961-70 (prosigue la edición al cuidado de la Oxford University Press).

BIBLIOGRAFÍA: H. Tristram - J. Bacchus, *Newman*, DThC XI, 327-398; R.W. Church, *The Oxford Movement*, Londres 1891; P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vols., París 1899-1906; W. Ward, *The Life of John Henry Newman*, 2 vols., Londres 1912; M. Laros, *Newman*, Maguncia 1921; H. Tristram, *Newman and his Friends*, Londres 1933; J. Guitton, *La philosophie de Newman*, París 1933; M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de J.H. Newman*, Estrasburgo 1946; G. Söhngen, *Newman, sein Gottesgedanke und seine Denkersgestalt*, Bonn 1946; H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948; H. Fries - W. Becker (dirs.), *Newman-Studien*, Nuremberg 1948ss; F. McGrath, *Newman's University: Idea and Reality*, Londres 1951; J. Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture*, Lovaina 1953; J.H. Walgrave, *Newman, le développement du dogme*, París-Tournai 1957; H. Fries, *Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, en M. Schmaus (dir.), *Die mündliche Überlieferung*, Munich 1957, 281-308; G. Biemer, *Überlieferung und Offenbarung: Die Lehre von der Tradition nach J.H. Newman*, Friburgo 1960; J. Artz, *Der Ansatz der Newmanschen Glaubensbegründung*, en *Newman Studien* IV (1960) 249-268; A.T. Bochraad - H. Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to John Henry Newman*, Lovaina 1961; F. Mc Grath, *The Consecration of Learning*, Dublin 1962; J. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England*, Londres 1962; H.A. MacDougall, *The Acton-Newman Relations*, Nueva York 1962; M. Trevor, Newman, 2 vols., Londres 1962; C.S. Dessain, *John Henry Newman*, Londres 1966.

El catolicismo inglés había soportado las leyes penales como pequeña comunidad dominada por una aristocracia seglar, pero ya antes del acta de emancipación de 1829 estaban en acción

factores que habían de modificar su carácter. Bajo el influjo del romanticismo había habido una serie de convertidos célebres, entre ellos Kenelm Digby (1823), Ambrose Philipps de Lisle (1825), George Spencer (1829) y el arquitecto del neogótico August Welby Pugin (1834). Estos convertidos se sometían con la imaginable dificultad a encuadrarse en el catolicismo tradicional, que no cesaba de mirar con recelo el entusiasmo religioso y sólo a duras penas iba saliendo de su larga tradición de aislamiento.

Si bien estos convertidos, que partiendo del romanticismo habían dado con el camino de la Iglesia, suscitaban esperanzas de conversiones en masa, su influjo era mucho menor que el del movimiento de Oxford. Éste surgió de un cierto descontento dentro de la Iglesia de Inglaterra, que miraba más a la Roma contemporánea que a la Iglesia de la edad media. Sobre la necesidad de reforma de la Iglesia había bastante unanimidad. En cambio, no era tan claro cómo tenía que hallarse la fuerza espiritual para una reforma, tanto más cuanto que la Iglesia estaba controlada bajo diferentes aspectos por el parlamento, desde 1829 abierto a hombres de todas las confesiones cristianas.

La crisis surgió en 1833, cuando el parlamento disolvió cierto número de obispados protestantes en Irlanda. Ahora bien, aunque apenas si se podía negar que aquellas diócesis eran superfluas para las necesidades del protestantismo irlandés, sin embargo, aquella medida suscitó la cuestión del control del parlamento en general, y entonces se discutió incluso la posibilidad de dejar las cosas a la iniciativa privada. En Oxford, cierto número de personalidades prominentes llegaron a la conclusión de que, según la teoría de Erasto, sólo se podía orillar eficazmente el peligro de subordinación de la Iglesia al poder del Estado, si la Iglesia misma se reformaba.

Los dirigentes de este grupo eran clérigos de la Iglesia nacional. Algunos de ellos, como Keble y Pusey, permanecieron fieles a la misma, mientras que otros, sobre todo los representantes de la generación más joven, como Ward y Faber, se convirtieron al catolicismo. El más célebre de estos convertidos fue John Henry Newman (1801-90). Aunque Newman no fue el líder oficial del movimiento, sin embargo, debido a sus dotes de carácter e intelectuales, se convirtió en su centro espiritual.

El globalizador sentido de la religión y de la responsabilidad por los hombres de que estaba dotado Newman, así como también su vinculación desde siempre a la Escritura y a los padres de la Iglesia, pueden seguirse retrospectivamente hasta una crisis juvenil del año 1826, centrada en lo espiritual. El año 1817 fue elegido como *fellow* por Oriel, aunque sólo había obtenido un grado que no respondía a las previsiones. En 1825 fue ordenado y nombrado vicario de la iglesia universitaria de St. Mary. En aquellos años comenzó a desarrollar sus ideas sobre la Iglesia: la Iglesia como lazo de unión del hombre con Cristo, sobre la base de su doctrina apoyada en la tradición, de sus sacramentos y de la sucesión apostólica de su jerarquía. Cuando en 1833 sobrevino la crisis, Newman había alcanzado ya considerable influjo en los círculos religiosos de Oxford.

La protesta comenzó el 14 de julio con el sermón de Keble sobre *La apostasía nacional.* Fue proseguida en los escritos que se dieron a conocer como *Tracts for the Times,* a consecuencia de los cuales el grupo anglocatólico alcanzó imprevistamente una posición de fuerza en la Iglesia nacional [1]. El grupo tropezó con resistencia, aunque Newman, en los tratados compuestos por él mismo, optó por una inteligencia de la Iglesia anglicana como la vía media entre los errores del protestantismo por un lado y los de Roma por otro —la vía media invocaba contra ambas la antigüedad, la Escritura y los Padres—, como también tomó posición contra lo que a sus ojos representaba una constante amenaza para el anglicanismo, a saber, el *liberalismo* que pretende someter al juicio humano la verdad de la revelación [2].

Poco a poco se vio Newman forzado a reconocer que la antigüedad no puede en sí considerarse como fuente de la autoridad de la Iglesia en la actualidad. La catolicidad, y no la antigüedad sola, era la piedra de toque; ahora bien, la catolicidad, afirmaba él, se hallaba sólo incompletamente en las ramas anglicana, romana y oriental de la Iglesia, y Roma, pese a su elevado prestigio, había deformado su catolicidad con añadiduras al símbolo de la Iglesia primitiva. El tratado 90 apareció el 27 de febrero de

1. *Apologia* 76.
2. Véase los tratados 38, 40, 71; *The Prophetical Office of the Church* (1837); *Lectures on the Doctrine of Justification* (1838).

1841. En él se sienta la tesis de que los 39 artículos anglicanos no son incompatibles con la esencia del catolicismo. El tratado provocó una «brusca tempestad de indignación»[3] y fue condenado por la universidad y por 24 obispos. Acto seguido, Newman se retiró a Littlemore cerca de Oxford.

Más tarde refirió que entonces, si bien sólo se fue dando cuenta de ello gradualmente, en su calidad de miembro de la Iglesia anglicana, se hallaba «en su lecho mortuorio»[4]. Sin embargo, las añadiduras de Roma al símbolo primitivo seguían representando para él una verdadera dificultad. Sólo hay una fe, argumentaba en él el anglicano, y Roma no la ha salvaguardado; en realidad, su lectura de los padres lo exasperaba más y más contra la respuesta romana, según la cual «sólo hay una Iglesia, y los anglicanos no están en ella»[5]. Sin embargo, en 1843 estaba «mucho más seguro de que Inglaterra está en el cisma, que de que las añadiduras de Roma al símbolo de la fe no fueran desarrollos nacidos de una valiente y viva articulación del *depositum fidei*»[6]. Después de su sermón de 25 de septiembre sobre *The Parting of Friends*, se retiró de nuevo calladamente a la comunidad de seglares para entregarse a un trabajo que finalmente asumiría la forma de *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Ya antes de su publicación había sido Newman recibido en la Iglesia católica, el 9 de octubre de 1845, por el pasionista italiano Domenico Barberi.

Bajo el influjo de Newman, algunos de sus amigos habían dado ya el mismo paso, y otros le seguirían después; sin embargo, las esperanzas de una conversión en masa no se vieron cumplidas, si bien muchos las abrigaban, sobre todo Nicholas Wiseman, que en 1840 había sido nombrado auxiliar del obispo Walsh en el distrito de Midland. Wiseman, que había nacido en España de padre irlandés y de madre española, se había formado en Ushaw y en el English College de Roma, del que fue rector en 1828. Sus conferencias londinenses, pronunciadas durante su estancia en Inglaterra en 1835, causaron gran sensación, no sólo por su erudición, sino también porque en ellas exponía algo que estaba situado más allá de la tradición ancestral e insular de la

3. *Apologia* 88.
4. Ibid. 147.
5. Ibid. 106.
6. Ibid. 208-209.

Inglaterra católica. En 1836, apoyado y estimulado por Daniel O'Connell, fundó la «Dublin Review», como órgano de la ciencia católica[7]. Cuando en 1840 volvió para siempre a Inglaterra, era la cosa más natural que pusiera grandes esperanzas en el movimiento de Oxford. Pero en aquella época los problemas apremiantes de los obispos de Inglaterra se situaban en el creciente número de inmigrantes católicos de Irlanda.

Ya en el siglo XVIII habían llegado los irlandeses en pequeño número a Inglaterra y sobre todo a Londres. La cuota de inmigrantes se elevó con el desarrollo de la industrialización de Inglaterra, sobre todo tras el acta de unión de 1800. Hacia 1840 había 450 000 católicos en Inglaterra y en Gales. La mitad de ellos habían nacido en Irlanda, y cerca del 80 por ciento eran irlandeses por nacimiento o por ascendencia. En Escocia vivían unos 150 000 católicos, de los cuales también el 80 por ciento eran de origen irlandés. Muchos católicos irlandeses servían en el ejército y en la armada, aunque la gran mayoría de ellos estaban empleados en trabajos industriales pesados, en los ferrocarriles, en puertos y minas, en la industria siderúrgica y en fábricas de tejidos. La mayoría de ellos eran muy pobres y vivían con espantosa estrechez en Londres y en las zonas industriales de Midland, Lancashire, del sur de Gales y de Escocia. Sólo con dificultad se adaptaban a la vida inglesa, que entonces — dado que el acta de reforma de 1832 había comenzado a influenciar la vida pública de una sociedad en transformación — se convertía en una democracia burguesa.

El proletariado irlandés era considerado con recelo y temor como germen de agitaciones políticas y radicales. La organización de la Inglaterra católica estaba mal equipada para el apostolado, de que tanta necesidad tenía, pero fueron precisamente las necesidades de este proletariado irlandés católico las que rompieron la forma tradicional, mucho más que la conversión de ingleses, por importante que ésta fuera. Si bien católicos ingleses acomodados se mostraron muy generosos, sin embargo, las iglesias y escuelas radicadas en aglomeraciones industriales tuvieron que ser construidas en su mayor parte con las aportacio-

7. El título era un reconocimiento del generoso apoyo financiero de O'Connell. Sin embargo, el periódico era de hecho un órgano inglés.

nes de los pobres[8]. Para las escuelas se podía esperar un cierto apoyo del Estado, ya que en Inglaterra la educación se seguía considerando primariamente como misión de las Iglesias, y así se fundaron organizaciones que proporcionaran adecuadamente estos recursos. El rápido crecimiento numérico de los católicos y los problemas de apostolado derivados del mismo dieron lugar, en 1840, a la multiplicación de los vicariatos apostólicos, elevados de 4 a 8.

Sin embargo, la erección de una jerarquía diocesana, debido al recelo de los católicos ingleses contra tal medida, sólo fue posible en 1850.

En Irlanda, la emigración a Inglaterra había contribuido muy poco a solucionar la búsqueda de puestos de trabajo a la población. La población de Irlanda se había elevado de unos 5 millones en 1780 a más de 8 millones en 1840. Sin embargo, sólo había industria en el Ulster protestante. En todas las demás regiones estaban en decadencia las ciudades y centros de aglomeración, ya que los productos de fábricas inglesas suplantaban a la industria local. Dos terceras partes de la población dependían directamente de la agricultura y formaban —sobre todo en el oeste— un gran proletariado agrícola sometido a condiciones de vida muy inseguras.

El acta de emancipación católica, de 1829, sólo había sido de escasa importancia para los problemas de los pobres. El poder político estaba estrechamente ligado con la propiedad, que en su mayor parte todavía seguía en manos protestantes. La Iglesia estatal protestante todavía exigía a cada uno el diezmo, aunque sus adherentes fueran en todas partes sólo una minoría, y en algunas zonas incluso una minoría muy exigua. Así, cuando O'Connell decidió que el movimiento político organizado para el logro de la emancipación católica, fuera puesto en marcha a fin de conseguir la revocación del acta de unión, pudo concluir convincentemente que el clero debía apoyar su nuevo movimiento como había apoyado el anterior, dado que la revocación era también un problema religioso, puesto que se había prometido a los

8. Para una descripción exacta del problema en una zona clave de Londres, puede verse: B. BOGAN, *The Great Link: A History of the St. George's Cathedral, Southwark, 1786-1958*, Londres ²1958.

católicos la plena emancipación como contraprestación por la unión, pero en realidad no se les había otorgado.

La emancipación se había concedido en 1829 por el hecho de que la opinión pública política en el Reino Unido estaba en general convencida de lo necesario y razonable de tal acto. En el asunto de la revocación no existía semejante convicción; sin embargo, O'Connell logró organizar en Irlanda un poderoso movimiento que, pese a las rémoras por parte de los obispos, obtuvo la aprobación de la mayor parte del clero. Fue apoyado sobre todo por el influyente obispo de Kildare y Leighlin, James Doyle.

Cuando éste murió en 1834 a la edad de 48 años, ocupó su puesto John MacHale, que aquel año había sido nombrado arzobispo de Tuam, no obstante la oposición del gobierno.

El gobierno trató de poner un dique al descontento irlandés mediante leyes sociales, como la *Tithe Composition Act* (reglamentación del diezmo) y la nueva ley de los pobres, ambas del año 1838.

Sin embargo, ninguna de estas dos leyes era suficientemente radical para ser eficaz. El gobierno trató además de tener atado al clero irlandés, sobre todo mediante presión sobre Roma. En este punto su situación era difícil, puesto que eran inaceptables relaciones diplomáticas formales y el juramento de súbditos impuesto a los católicos en el acta de emancipación de 1829 los obligaba a jurar que el papa no tenía autoridad política alguna en el Reino Unido. Ahora bien, la curia de Gregorio XVI temía los peligros de una revolución y estaba, además, mal informada sobre la situación en Irlanda, y así en 1839 se llamó severamente al orden de modo especial a MacHale.

Cuando en 1841 llegaron al poder los *tories*, con Peel como primer ministro, estaban resueltos a sofocar el movimiento de revocación; ahora bien, en aquel momento era ya el arzobispo Murray de Dublín (1768-1852) casi el único obispo que todavía se oponía a este movimiento. Fueron dictadas nuevas leyes: en 1844 la *Charitable Bequests Act*, en 1845 la *Queen's Colleges Act* para la enseñanza superior, y también en 1845 la *Maynooth Act*, para la subvención oficial a este colegio. Se siguió ejerciendo presión sobre Roma, la cual finalmente logró una ins-

trucción, fechada el 15 de octubre de 1844[9], en la que se requería a los sacerdotes que se mantuvieran alejados de la política. Sin embargo, este requerimiento era de tenor cauteloso e impreciso y se reservaba el juicio tocante al movimiento de revocación y al derecho de los seglares católicos a apoyarlo.

Pero ni las advertencias de Roma ni las leyes que trataban de aportar algún remedio pudieron impedir el apoyo de los clérigos al movimiento de revocación. Sin embargo, en 1846 se constituyó el movimiento *Joven Irlanda* como desafío al incalificable rechazo de la fuerza física por O'Connell. La salud de éste se hallaba ya quebrantada, y su muerte el año 1847, junto con la gran plaga de hambre de aquel año, pusieron fin al inmediato problema de la revocación.

A pesar de su pobreza, los católicos irlandeses construyeron iglesias, hospitales y escuelas. Las modestas capillas de penitencia fueron ampliamente reemplazadas. Para las escuelas y hospitales fueron de gran ayuda las nuevas congregaciones religiosas: las *Presentation Sisters* (1782), los *Irish Christian Brothers* (1802) y las *Sisters of Charity* (1815), las *Loreto Sisters* (1821) y las *Sisters of Mercy* (1831). Las *Sisters of Charity* inauguraron en 1834 el St.-Vincent-Hospital, primer hospital católico en Dublín.

Los recursos pecuniarios, sobre todo en el ámbito de la escuela, eran permanentemente insuficientes. Los resultados del primer censo de población, el año 1841, acusaban una cuota de analfabetos del 53 por ciento, y como quiera que se interprete esta cifra, no puede estar muy lejos de la realidad. En 1831, la *Stanley Act* había creado un sistema de gobierno para la enseñanza elemental, instituyendo un departamento nacional para la administración de la escuela simultánea y ofreciendo garantías para la fe de los alumnos. Los católicos irlandeses ya conocían sobradamente, por experiencia, el apoyo oficial a sociedades educativas que debían ganar a los niños para el protestantismo; sin embargo, el sistema propuesto en 1831 pareció ofrecer suficientes garantías, de modo que fue aceptado en gran escala, aunque en su aceptación de un control oficial de la enseñanza se adelantaba

9. Del cardenal Fransoni al arzobispo Crolly, de Armagh, (15 de octubre de 1844), reproducida en BRODERICK, *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England*, 232s.

notablemente a los acontecimientos en la Inglaterra contemporánea. Un rescripto romano de 1841 dejó a la iniciativa de cada obispo la reglamentación escolar en su propia diócesis. Sólo el arzobispo de Tuam se negó a reconocer aquellas escuelas administradas por las autoridades del Estado. En cambio, los obispos no eran tan unánimes con respecto a la *Queen's Colleges Act* de 1845, relativa a la enseñanza superior no confesional. Este problema no fue solucionado hasta 1850 en el sínodo de Thurles.

Sección tercera

LA CONTINUACIÓN DE LA RENOVACIÓN CATÓLICA EN EUROPA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

XXII. Los progresos del ultramontanismo y el crecimiento de las órdenes internacionales

BIBLIOGRAFÍA: Sobre el ulterior desarrollo del ultramontanismo se hallan numerosos datos particulares en la obra tendenciosa de J. Friedrich, *Geschichte des Vaticanischen Conzils,* 1: *Vorgeschichte,* Bonn 1877, 96-142, 200-226. Exposiciones sintéticas en R. Aubert - Y. Congar, *L'Ecclésiologie au XIXe siècle,* París 1960, 11-35, 97-104.

Sobre Francia, v. además las obras (citadas en p. 467ss) de J. Martin y P. Poupard acerca de la actividad de los nuncios, así como también las biografías de Guéranger, Montalembert, Gousser y Parisis.

Sobre Alemania: H. Becher, *Der deutsche Primas,* Colmar 1943, 175-223; F. Vigener, HZ 111 (1913) 565-581; las biografías (v. bibliografía general) de Geissel y Döllinger.

Sobre Austria: E. Winter, *Der Josephinismus,* Viena 1962, 222-298 y F. Maass, *Lockerung und Aufhebung des Josephinismus 1820-50,* Viena 1961.

Sobre el desarrollo de la *Compañía de Jesús* bajo el generalato de Roothaan, cf. su biografía por P. Albers, 2 vols., Nimega 1912, completada con la de P. Pirri, Isola del Liri 1930, y la de R.G. North, Milwaukee 1944, y también Io. Ph. Roothaan, *Testimonia aequalium,* Roma 1935, con la edición de su correspondencia, 5 vols., Roma 1935-40 y de sus *Opera spiritualia,* 2 vols., Roma 1936. Además J.A. Otto, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P.J.Ph. Roothaan,* Friburgo de Brisgovia 1939, y J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Roma 1953, 461-468. Acerca de las vicisitudes a nivel nacional, cf. sobre todo las obras (bibliografía general) de J. Burnichon tocante a Francia, de L. Frías tocante a España, de P. Galetti y Volpe tocante a Italia y de F. Strobel tocante a Suiza.

Sobre el restablecimiento de los *dominicos* en Francia, cf. además de las biografías de Lacordaire (v. p. 562, nota 16), las de Jandel (por H. Cormier, París ³1890) y Besson (por E. Cartier, París 1865), una colección de documentos de R. Devas, *Ex umbris. Letters and Papers hitherto unpublished of the Fathers Lacordaire, Jandel, Danzas,* Hawkesyard 1920 (cf. «Année dominicaine» 1921, 118-120) y A. Duval, AFP 36 (1966) 493-542.

Sobre el restablecimiento de los *benedictinos* en Francia, cf. las obras (citadas en p. 563, nota 17) sobre Guéranger, así como también las biografías de Pitra (por F. Cabrol, París 1891, y por A. Battandier, París 1896), de Couturier (por A. Houtin, Angers 1899) y de Gauthey (por R.B. Laure, Grenoble 1944).

Progresos del ultramontanismo

Los quince años del pontificado de Gregorio XVI[1] señalan un paso decisivo hacia el triunfo del ultramontanismo. El movimiento, favorecido por la pérdida del influjo eclesiástico sobre la sociedad civil, que entonces forzó a que la Iglesia reflexionara sobre sí misma, se desarrolló bajo el impulso de fuerzas internas, que se habían dejado sentir ya bajo la restauración en todos los países, pero sobre todo en Francia y Alemania. Hasta en Roma el movimiento halló desde entonces estímulos cada vez más manifiestos.

Cierto que la resistencia contra las injerencias de la curia

1. A diferencia de Pío VII, que se había formado en un ambiente de orientación ligeramente jansenista, Mauro Cappellari se adhirió a la corriente ultramontana más rigurosa. Su obra, *Trionfo della Santa Sede,* compuesta en 1799, formulaba el más riguroso punto de vista papalista, subordinador de la entera Iglesia en el papa sin tener en cuenta el aspecto colegial (cf. Y. Congar, en *L'ecclésiologie au XIXe siècle* 92s, 96ss) La obra, reimpresa después de ser elegido papa su autor, y traducida en 1833 al francés y al alemán y en 1834 al español, contribuyó a propagar las tesis ultramontanas entre el clero.

romana en la vida de las Iglesias nacionales perduró hasta más allá de mediados del siglo, pero fue crecientemente equilibrada por tendencias contrapuestas. Así, en Inglaterra, hombres de categoría, como el historiador J. Lingard, el arqueólogo M.A. Tierney — que preparó una nueva edición de la *Church History* de Dodd —, el liturgista D. Rock — que volvió a sacar a luz la vieja liturgia nacional de Sarum[2] — y el director del seminario de St. Edmund, E. Cox, no disimularon lo más mínimo su aversión a la introducción de nuevas usanzas eclesiásticas venidas de Roma, como también a la doctrina de la infalibilidad personal del papa. Wiseman, en cambio, con el apoyo de la primera generación de católicos liberales y de misioneros italianos favoreció las prácticas de devoción nuevas, de origen continental, lo cual dio lugar gradualmente a una modificación de la situación. En el Piamonte, donde las facultades teológicas y la enseñanza de los seminarios conservaban con gran vitalidad las tendencias josefinistas, una parte del clero joven y de los católicos militantes comenzaron a estigmatizarlas como expresión del aborrecido influjo austríaco y a presentar la orientación hacia Roma como afirmación de que se formaba parte de la nación italiana.

En Francia, el galicanismo propiamente dicho apenas si tenía ya representantes después de 1830. Sin embargo, las relaciones entre los obispos y la santa sede eran escasas, y aquella parte del clero que no había sido ganada para el movimiento de Lamennais ponía todavía empeño en salvaguardar el puesto del obispo en la estructura eclesiástica y en conservar sobre todo una viva adhesión a las particulares usanzas eclesiásticas, especialmente en el terreno litúrgico y canónico. Los antiguos discípulos de Lamennais atacaron entonces aquel particularismo en el campo de la disciplina eclesiástica, que ellos — por lo demás, no sin exageración — censuraban como galicanismo práctico, porque ellos deseaban ver destacados más claramente los factores de conexión con Roma. Precisamente en este terreno se desenvolvió en lo esencial, durante la monarquía de julio, la campaña ultramontana, que transcurrió simultáneamente en diferentes planos y muy pronto ganó terreno.

2. *The Church of our Fathers*, 3 vols., 1849-53.

Théodore Combalot[3], misionero diocesano, que ocasionalmente desplegó un celo inoportuno, se constituyó en adalid de las ideas romanas entre el bajo clero. En cambio, la campaña de Guéranger en favor de la liturgia romana[4], apoyada por un número creciente de jóvenes sacerdotes, iba dirigida sobre todo contra las simpatías galicanas, fomentadas todavía por algunos miembros del alto clero. El hecho de que numerosas diócesis, ya antes de 1848, abandonaran las modernas liturgias francesas, apareció como una marcha triunfal del ultramontanismo contra el particularismo eclesiástico. Rohrbacher[5], que desde 1826 daba vueltas a la idea de refundir en sentido ultramontano la *Histoire ecclésiastique*, de Fleury, para uso de las jóvenes generaciones de clérigos, realizó su proyecto — desde luego, con más buena voluntad que sentido crítico — en los años 1842-49, apoyado por Gaultier[6], religioso erudito de la congregación del Espíritu Santo. Su celda era «el salón romano de París», y su biblioteca era la mejor equipada en cuanto a la cuestión galicana. Con él se reunían con ocasión de sus viajes a París los dos más ardientes defensores del movimiento ultramontano en el episcopado francés, Gousset y Parisis. En la actividad de Gousset descollaba sobre todo su empeño en exponer los principios teológicos de manera accesible a todos. Parisis sabía que la santa sede deseaba que las diócesis francesas renunciaran a su derecho consuetudinario, por lo cual introdujo — con gran disgusto de todos los que condenaban la intervención de la curia en los asuntos internos de la Iglesia de Francia — la usanza de consultar regularmente a las congregaciones romanas en materias de culto o de disciplina.

3. Théodore Combalot (1797-1873), hasta 1833 uno de los más ardientes promotores del movimiento de Lamennais en el sudeste de Francia, ejerció gran influjo como predicador en ejercicios a sacerdotes. Biografía por RICARD, París 1891.

4. Sobre Guéranger y la fundación de Solesmes, v. infra, nota 17; sobre su acción en el terreno litúrgico, v. páginas 619s, 864. Guéranguer no fue el único ni el primero en exigir el retorno a la liturgia romana, pero sólo tras la publicación del vol. 2 de sus *Institutions liturgiques* (1842) el movimiento rebasó el círculo de algunos iniciados. Guéranger combatió aquí encarnizadamente «la herejía antilitúrgica». Más de 60 obispos protestaron contra este ataque, en el que algunos censuraron «el tono y la actitud de la escuela de Lamennais y su poco respeto de los obispos».

5. Sobre RENÉ-FRANÇOIS ROHRBACHER (1789-1856), antiguo compañero de Lamennais y largos años profesor en el seminario de Nancy, y autor también de una *Histoire de l'Église* en 28 tomos, véase A. RICARD, *Gerbet, Salinis et Rohrbacher*, París 1886, 269-365.

6. *Notice sur le R.P. Gaultier*, París, s.a. Sobre el círculo de Gaultier, v. también F. CABROL, *Le card. Pitra* 205s.

Diversos factores favorecieron esta campaña ultramontana. Con la caída de los borbones, la lealtad a la monarquía, que era el fundamento del galicanismo, perdió su razón de ser, y el anticlericalismo de que hizo alarde al principio la monarquía de julio, indujo a buscar de nuevo apoyo en Roma. La inercia de ciertos obispos en la lucha por la libertad de enseñanza tuvo efectos semejantes, y Montalembert y sus amigos, con la ayuda del periódico «L'Univers», ganaron para estas convicciones a la gran opinión pública católica. En adelante el ultramontanismo fue hallando constantemente un apoyo entusiasta en la élite de los seglares franceses.

Otro factor, francamente decisivo, estaba en el hecho de que el clero bajo se sometía de mala gana al poder ilimitado de los obispos, conferido por los artículos orgánicos, y nada deseaba más que hallar en las congregaciones romanas protección contra la arbitrariedad episcopal. Pero también los mismos obispos, con su requerimiento hecho al papa, de proceder contra Lamennais, habían reconocido de hecho la prerrogativa de la santa sede a intervenir en las cuestiones doctrinales y disciplinarias que agitaban a la Iglesia de Francia. Por lo demás, la nunciatura intervenía cada vez más abiertamente. Mientras que Garibaldi, espíritu conciliante, en su empeño de no empeorar más las relaciones con el gobierno, había estimado *más conveniente dejar que el galicanismo fuera* muriendo lentamente, su sucesor Fornari, nuncio desde 1843, apoyaba a los ultramontanos militantes con toda decisión, incluso cuando su comportamiento era cuestionable. No contento con oponerse a las exigencias de mayor independencia en el terreno litúrgico y canónico, formuladas por varios obispos, apoyaba con predilección las reacciones violentas que estas exigencias provocaban en algunos sacerdotes o religiosos, sobre todo en antiguos discípulos de Lamennais, que habían heredado de su maestro una arrogancia ofensiva frente a los obispos sospechosos de tibieza.

En 1844 pudo asegurar Montalembert: «Apuesto a que entre los 80 obispos de Francia no se hallarán ni siquiera tres partidarios de los cuatro artículos», y la general aprobación de la condena del *Manuel de droit ecclésiastique*, de Dupin, el año 1845, demuestra que el galicanismo político había caído totalmente en descrédito en Francia. Al mismo tiempo, la orientación del tratado sobre la

Iglesia, que entonces se enseñaba en Saint-Sulpice [7], tan fuertemente ligado a las tradiciones de la vieja Francia, así como la refundición de los catecismos y manuales corrientes [8] son sintomáticas del retroceso del galicanismo teológico. De todos modos el galicanismo moderado conservaba todavía, sobre todo en la práctica, notables simpatías, de lo que dan testimonio diversas cartas pastorales en elogio de Bossuet, la toma de posición de Affre contra la exención de los religiosos o también la actitud de los obispos en el conflicto con Guéranger relativo a la introducción de la liturgia romana. Cierto que los prelados que reaccionaban de esta manera eran al final del pontificado ya sólo una minoría y eran mirados con recelo por el clero joven, aunque se sabían apoyados todavía por cierto número de sacerdotes de más edad, que seguían atados a las tradiciones del antiguo clero francés y a su concepción específica de la jerarquía, de la liturgia y de la devoción, y vinieron a representar el más serio obstáculos para el triunfo completo de las ideas romanas en Francia. A estos factores de resistencia les faltaba, sin embargo, un centro de cohesión, y a este respecto significó mucho el fracaso de las tentativas de restablecer las antiguas facultades teológicas destruidas por la revolución; en ellas, por el contacto con la historia de la antigüedad cristiana, había podido desarrollarse una concepción de la Iglesia de tipo galicano.

Un proceso análogo, aunque mucho más lento, se consumó también en Alemania. No cabe duda de que allí la resistencia apareció con mucha más frecuencia que en Francia. Es verdad que Liebermann, el año 1831, modificó en su libro de texto las consideraciones sobre el papa en un sentido de marcada orientación romana, y que Klee, en su cátedra de teología dogmática en Bonn, presentó la infalibilidad pontificia como «altamente digna de consideración». Es verdad que en Munich el canonista G. Phillips defendió con entusiasmo el ideal de la mayor centralización posible de la Iglesia en torno a la curia romana. Sin embargo, numerosos teólogos siguieron defendiendo todavía un episcopalismo moderado, que a sus ojos parecía responder mejor a la orga-

7. De Montclos 40-58, A. Castellani, *Il b. Leonardo Murialdo*, Turín 1966, 769-774; M. de Hépouville, *Mgr. de Ségur*, París 1957, 177-207.

8. Véanse los datos (interpretados tendenciosamente) en E. Michaud, *De la falsification des catéchismes français et des manuels de théologie par le parti romaniste*, París 1872. Entre otras, fueron corregidas las *Institutiones theologicae*, de Bailly, en 1842.

nización de la antigua Iglesia, como también a una concepción germánica de la autoridad y de la sociedad que, menos penetrada por el derecho romano, era patriarcal y corporativa y veía las relaciones entre el papa y los obispos en la perspectiva del sacro Romano Imperio basada en la idea de organismo, en la que soberanos y señores feudales colaboraban en el *Reichstag*.

Por lo demás, en la práctica cotidiana, gran número de obispos seguían obrando como antes, con gran independencia de las congregaciones romanas. Por la experiencia de que éstas tenían demasiado poco en cuenta la respectiva situación en las regiones protestantes, procuraban reservarse como antes la decisión de casos que la santa sede reclamaba para sí; por lo demás, propendían a ello tanto más, cuanto que la propaganda en favor de un recurso más frecuente a Roma estaba representada por hombres que no se señalaban por su inteligencia ni por su moderación y que, como el párroco Binterim, al que una vez se quiso constituir en Alemania en adalid del renacimiento católico [9], se habían propuesto denunciar en Roma, sin atender a la justicia y a la verdad, a todos cuantos no estuvieran de acuerdo con ellos.

Los adversarios de la proyectada centralización de la vida católica en torno a la curia romana, que por diferentes razones teoréticas o prácticas oponían resistencia a dicha corriente, fueron sin embargo ganados por la mano por aquellos que creían que aquella resistencia favorecía a ciertos dignatarios eclesiásticos pusilánimes o negligentes, como también a aquellos gobiernos poco interesados en que la Iglesia, apoyándose en Roma, se sustrajera a su tutela. Así se formó en Alemania, a la manera de Francia, aunque con un retraso de diez años, un verdadero partido ultramontano, del que formaban parte no sólo clérigos, sino también seglares, como los badenses Buss y Andlaw.

El centro de este partido lo formaba el círculo de Maguncia, donde los influjos de Maistre y Lamennais [10] coincidieron con la situación ya existente a consecuencia del desarrollo de la acción

9. Véase su biografía por C. SCHOENIG, *A.J. Binterim (1779-1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter*, Düsseldorf 1933, que pone las cosas en su punto.

10. Uno de los hombres más importantes que hacían de enlace fue el alsaciano Rass, profesor de dogmática en Maguncia antes de ser superior del seminario de Estrasburgo en 1829. Pero no fue el único, BUSS cita en *Die Gemeinsamkeit der Rechte*, cuyo primer volumen apareció en 1847, diversos escritos franceses, sobre todo de Montalembert.

católica. Los jefes de fila de Maguncia, que eran pioneros en el terreno del apostolado y se hacían perfectamente cargo de ciertas exigencias del mundo moderno, sentían que el particularismo eclesiástico tradicional no era ya sostenible en un mundo que pasaba por encima de las fronteras del país, y en que sólo se podía hacer frente a las fuerzas destructoras de los factores antirreligiosos mediante una movilización de masas, que debían ser guiadas con instrucciones estrictas y homogéneas; ahora bien, según ellos nadie era capaz de formularlas mejor que la santa sede. Como muy bien ha mostrado Schnabel, aquí no se trataba tanto de un antagonismo entre el espíritu germánico y las influencias italianas, como de un conflicto de generaciones: Alemania estaba evolucionando, bajo la presión de la creciente complejidad de los problemas, del sistema colegial y corporativo del *ancien régime* a la centralización moderna.

Este partido ultramontano — reforzado por los llamados *germánicos*, es decir, los antiguos alumnos del Colegio Germánico de Roma, abierto de nuevo el año 1824 — que propagaba sus ideas en el periódico «Der Katholik», alcanzó nuevo prestigio, debido a dos circunstancias: por un lado se ganó la confianza de las masas por el hecho de que los obispos y sacerdotes de orientación romana intervinieron especialmente cerca de los gobiernos protestantes en la lucha de los católicos para conseguir una mayor libertad religiosa; por otro lado, los adversarios del ultramontanismo, simpatizantes con las doctrinas de Hermes, perdieron su prestigio a los ojos de los files cuando, tras largos años de discusión, fueron finalmente condenadas dichas doctrinas.

Así se fue extendiendo el movimiento y se fueron formando otros centros: en Colonia, en torno al arzobispo Geissel, que se inspiraba en los principios recibidos en el seminario de Maguncia, y cuya actividad abarcó a toda Alemania; en Espira, donde Geissel había sido obispo hasta 1841, y que en Weis tuvo un sucesor también formado en el espíritu de Maguncia; en Munich, donde el mismo año de 1841 un germánico, Karl August von Reisach, que había conocido personalmente al cardenal Cappellari, fue nombrado obispo auxiliar y durante 20 años fue uno de los más celosos representantes del influjo romano en Alemania meridional, hábilmente apoyado por Viale Prelà, nuncio de Viena.

En Austria se desarrolló el proceso todavía más lentamente que en Alemania, siendo significativo que todavía en 1842, en la cuestión de suprimir la prohibición de estudiar, en Roma, impuesta desde 1871 a los seminaristas, de los cuatro obispos consultados, dos se pronunciaran contra toda modificación y un tercero hiciera serias restricciones [11]. Sin embargo, también aquí despertó la conciencia eclesial y la oposición de los militantes, aunque sólo representada por una minoría, comenzó a hacer vacilar el sistema josefinista.

La decisión tomada en 1833 — surgida probablemente por intervención de Wagner, obispo de Sankt Pölten, en inmediato contacto con el emperador — de retirar de la enseñanza los manuales de derecho canónico y de historia de la Iglesia puestos en el índice el año 1820, significó un cambio de rumbo y pudo ser considerada como «sencillamente revolucionaria» (Maass). Algunos años después, el embajador austríaco atrajo la atención de Metternich hacia la creciente amenaza a que estaba expuesta la influencia austríaca en Roma, por el hecho de que las autoridades vienesas querían seguir impidiendo por todos los medios las relaciones entre la santa sede y la Iglesia de Austria, mientras que la curia subrayaba en todas las ocasiones que Francia iba abandonando más y más este sistema anticuado.

De hecho, Roma se sentía cada vez más fuerte y ya no vacilaba en influir claramente con objeto de estimular todo movimiento que orientara más y más a los fieles y al clero hacia el centro del catolicismo. Unas veces se trataba, como en el caso de Austria, de una acción cerca de los gobiernos, que apuntaba a lograr una mitigación de su política regalista; otras veces los nuncios, como ha sido mostrado más arriba, apoyaban sobre el terreno la acción de los clérigos ultramontanos y trataban de aumentar el número de seminaristas para los colegios romanos. A fin de espolear el celo de los unos, de acelerar el proceso en los otros y de romper las resistencias, se puso en práctica con gran habilidad una política sistemática. De ella formaban parte presiones directas o indirectas, y desaprobaciones con toda una gama de conceptos sutilmente matizados, así como breves de aprobación, según las

11. Maass, l.c , 673s; véase también 142-145.

circunstancias; pero también formaban parte de dicha política las colaciones de prebendas o, por el contrario, las dilaciones en la asignación de dignidades y honores. Este modo de proceder de Roma se desarrolló sobre todo bajo Pío IX, aunque también se manifestó claramente en los últimos años de Gregorio XVI, y no dejó de lograr crecientes éxitos.

Las grandes órdenes

Las grandes órdenes internacionales tenían su general en Roma, y así, desde la edad media, habían sido activos auxiliares en la centralización romana. Ponían también colaboradores competentes a la disposición de las congregaciones romanas [12]. Si bien las órdenes mendicantes sólo se fueron rehaciendo lentamente y en este plano sólo podían desempeñar un papel de segundo orden, no obstante, el pontificado de Gregorio XVI estuvo caracterizado por un triple fenómeno, cuyas consecuencias tuvieron importancia para la eficiencia de la santa sede bajo los siguientes pontificados: el rápido crecimiento de la Compañía de Jesús, el nuevo impulso que la orden dominicana recibió de Lacordaire, y la fundación por Guéranger de la congregación benedictina en Francia.

Una vez que la Compañía de Jesús hubo superado la crisis de crecimiento del primer decenio, alcanzó un notable desarrollo bajo el generalato del holandés J. Roothaan [13] (1829-53), dado que éste supo aprovechar hábilmente en favor de su orden su gran influencia cerca de Gregorio XVI, haciendo también de la orden un instrumento admirablemente manejado al servicio de la unidad romana y de los ideales ultramontanos. Los jesuitas, cuyo número se elevó de 2137 el año 1830 a 4757 el año 1847, recuperaron en breve tiempo sus provincias de antaño: en 1831 Piamonte, en 1832 Bélgica, en 1833 América, en 1836 una segunda en Francia, en 1846 Austria; y mientras que en estos diversos países ejercían creciente influjo mediante la orientación de las ciencias eclesiásticas y de

12. Sobre las consecuencias perjudiciales para la santa sede, de la crisis por que atravesaron las órdenees desde fines del siglo XVIII, cf. la carta de Lambruschini, fechada en 6 de julio de 1829, citada por L. Manzini, *Lambruschini*, Ciudad del Vaticano 1960, 151.

13. Sobre su elección véase P. Grootens, AHSI 33 (1964) 235-268.

la piedad en sentido postridentino, o sea contra el espíritu del siglo XVIII, se conquistaron también poco a poco en las congregaciones romanas una posición que, con el retroceso de las órdenes mendicantes, no tardó en rebasar su antigua posición bajo el *ancien régime*, lo cual suscitó mal humor incluso en Roma.

Por lo demás, Roothaan, en una circular datada en la fiesta de san Francisco Javier de 1833, invitó a los jesuitas a consagrarse de nuevo intensamente a las misiones entre infieles, como lo habían hecho bajo el *ancien régime*. Así, en el espacio de poco años, a las antiguas misiones en la India y en la zona del Missouri se añadieron las de Bengala (1834), Madeira y Argentina (1836), Jamaica (1837), China, Argelia y las Montañas Rocosas (1840), Canadá (1842), Colombia (1844), Madagascar (1845), Australia (1849), California y Guatemala (1851). En 1851 había 975 jesuitas trabajando en las misiones, es decir, la quinta parte del número total de miembros de la compañía.

Roothaan fue un general piadoso y al mismo tiempo hábil, por lo cual se le ha llamado el «segundo fundador de la compañía». Ahora bien, mientras llevó sistemáticamente adelante el desarrollo externo y se aprestó — aunque con éxito limitado — a adaptar a las nuevas circunstancias la *Ratio studiorum* (1832), reformada ya por su predecesor Fortis, al mismo tiempo puso empeño en intensificar la vida interior de su orden. Se esforzó por volver a despertar en ella el espíritu de su fundador en toda su extensión, interpretado, desde luego, en un sentido un tanto estrecho, poniendo el acento más en el esfuerzo ascético que en el entusiasmo místico. Insistió enérgicamente en que los dos años de noviciado y la tercera probación transcurrieran bajo condiciones normales, desde 1832 convocó regularmente cada tres años una asamblea de procuradores para promover así una exacta observancia de las reglas y dirigió cartas a toda la compañía con más frecuencia que cualquier otro general anterior, a fin de mantener vivo en todos sus miembros el espíritu religioso propio de la compañía.

Los notables éxitos que alcanzó la Compañía de Jesús en el espacio de pocos años no estuvieron, sin embargo, exentos de reveses. Algunos obispos, por ejemplo en Bélgica, no tardaron en hallar inoportuna a la compañía. Pero sobre todo los liberales se inquietaban por aquellos éxitos demasiado rápidos, y la obstinación de muchos jesuitas «de confundir con agitaciones revolucionarias la invencible inclinación que conduce al mundo moderno a substituir la monarquía absoluta por el principio y la práctica de la soberanía nacional» (Montalembert) proporcionó a sus enemigos un fácil pretexto para excitar contra ellos a la opinión pública. En 1834 fueron expulsados de nuevo de España y Portugal. En 1845 se produjo una ofensiva general: en Francia, con ocasión de la controversia sobre la libertad de enseñanza, aunque con efectos muy limitados en la práctica; en Suiza, donde los radicales explotaron en Wallis algunas imprudencias de los jesuitas para inducir a que la dieta expulsara a los jesuitas de todo el territorio suizo (3 de septiembre de 1847) y a hacer luego, tras la guerra de la confederación especial, que esta prohibición fuese confirmada con un artículo particular de la nueva constitución; en Italia, donde los reproches, contra la orden, de estar aliada con Austria y de constituir el obstáculo principal para una unión armónica de la religión y de la sociedad moderna, fueron formulados crudamente por V. Gioberti en *Il Gesuita moderno* (1847), y donde finalmente, si bien los jesuitas conservaban en todas partes ardientes adeptos, se acabó por expulsarla del reino de Nápoles, luego del Piamonte y finalmente, a principios de 1848 se logró que abandonasen más o menos forzadamente el Estado de la Iglesia. La tempestad fue, sin embargo, de corta duración; gracias en parte a la reacción conservadora que siguió a la crisis de 1848, se desarrollaron notablemente los progresos de la Compañía de Jesús.

Las órdenes mendicantes, en cambio, sólo lentamente se repusieron de la crisis que tan gravemente las había afectado a fines del siglo XVIII, tanto más cuanto que la península ibérica, en la que habían podido mantener posiciones muy fuertes[14], se veía ahora sacudida por la secularización llevada a cabo en Madrid y Lisboa de 1833 a 1837. Así desaparecieron para siempre de Portugal los ermitaños de san Agustín, que habían poseído allí unos 50 conventos, mientras que en España sólo conservaron ya su colegio de misiones en Valladolid.

14. Por lo menos cuantitativamente. En junio de 1833, inmediatamente antes de la catástrofe, Gregorio XVI había encargado al nuncio de Madrid la reforma — que se demostró muy necesaria — de la disciplina en los conventos masculinos y femeninos, después de haber modificado el modo de elección de sus superiores

Los franciscanos, que en España contaban con unos 10 000 miembros, quedaron reducidos a algunos centenares; con ello volvieron los italianos a recobrar el predominio en la orden, tanto más, cuanto que los conventos de Polonia y de Rusia, que se habían librado de las medidas de supresión de 1831, sufrían más y más la consunción a que los había condenado el gobierno zarista, y por otro lado el desarrollo de la orden en los países de habla alemana y anglosajones sólo alcanzó importancia en la segunda mitad del siglo.

También los dominicos fueron víctima de diversas sangrías en México, Rusia, Portugal, Cuba, como también, sobre todo, en España, donde fueron disueltos 221 conventos (cierto número de religiosos halló sin embargo refugio en las misiones del extremo Oriente, siguiendo además abierto el seminario de Ocaña, que era su plantel de vocaciones). Las provincias de Italia, que albergaban el 40 por ciento de los miembros de la orden [15], no mostraban gran fuerza vital. Sin embargo, durante el pontificado de Gregorio XVI se produjo un giro decisivo en la orden.

En 1838 Lacordaire [16], que con sus sermones de cuaresma en Notre-Dame de París se había granjeado gran prestigio entre la juventud estudiosa, anunció su intención de introducir de nuevo en Francia la orden dominicana, fijándole como fin un apostolado intelectual bajo todas las formas posibles en el movimiento de renovación esbozado por Lamennais en la fundación de su congregagación de St-Pierre. De ello formaba parte la predicación en las ciudades y en las zonas rurales, la composición de escritos religiosos o profanos en una perspectiva apologética, que debían adaptarse a las exigencias del tiempo, como también la educación de la juventud. Después de entrar en contacto con el maestro general Ancaroni, publicó el 7 de marzo de 1838, con su *Mémoire pour le*

15. En 1844, del total de 4562 dominicos, 1709 se hallaban en Italia (y Malta), 1048 en las provincias de España y de las Filipinas, 709 en Rusia y 626 en América Latina (Walz 576).

16. Sobre Henri Lacordaire (1802-61), conmilitón de Lamennais en la campaña del periódico «L'Avenir» (v. supra, p. 443-446), cf. las biografías de B. CHOCARNE (2 vols.), París 1866, y sobre todo de TH. FOISSET (2 vols.), París 1870, P. BARON, *La jeunesse de Lacordaire*, París 1961 (hasta 1830), y *Le testament du P. Lacordaire*, pub. por CH. DE MONTALEMBERT, París 1870 (autobiografía hasta 1851). Bibliografía complementaria: «Catholicisme» VI, 1572. Obras: *Oeuvres complètes du R.P. H.-D. Lacordaire* (9 vols.), París 1911-12 y *Lacordaire journaliste (1830-1848)*, pub. por P. FESCH, París 1897.

rétablissemente en France des Frères Prêcheurs un llamamiento al país en favor de la libertad de las órdenes religiosas. Hizo su noviciado en Italia y luego regresó a Francia alentado por el papa: allí el gobierno, tras algunas vacilaciones, lo trató con una neutralidad benévola. Pronto tuvo los suficientes adeptos, como para erigir en 1850 una provincia dominicana francesa. El mismo año, uno de los primeros compañeros de Lacordaire, Jandel, fue nombrado por el papa vicario general de la orden (luego, en 1855, maestro general), recibiendo el encargo de reorganizarla.

Otra iniciativa francesa surgida casi simultáneamente que, no obstante una cierta oposición de la curia, fue también apoyada por Gregorio XVI, condujo en la segunda mitad del siglo a la renovación de la orden benedictina. Prosper Guéranger [17], movido por una nostalgia romántica del pasado medieval y por el deseo de Lamennais de restablecer los centros de erudición monacal que tan dolorosamente faltaban en la Francia postrrevolucionaria, se estableció — sin tomar tampoco él en consideración los impedimientos jurídicos — con tres compañeros en el antiguo priorato de Solesmes. En 1837 reconoció el papa a Solesmes como abadía y la constituyó en central de una nueva congregación de Francia, cuyas constituciones también reconoció. Éstas seguían en lo esencial la pauta de los maurinos; sólo dos puntos de Guéranger volvían a la antigua tradición que se había abandonado casi en todas partes: la autonomía de cada casa — que sin embargo, por paradójico que ello parezca, no le impidió constituirse en ardiente propugnador de la centralización litúrgica y de las tesis ultramontanas más extremas — y la dignidad abacial vitalicia, a la que Roma dio su consentimiento sólo tras largas dilaciones.

El fundador hubo de superar numerosas dificultades: recelos por su anterior vinculación a Lamennais y por el potente apoyo que daba al movimiento ultramontano; la hostilidad del obispo de Le Mans contra la exención conventual; discordias internas entre

17. Sobre la personalidad tan discutida de Guéranger (1806-75), la biografía panegírica, pero bien documentada de P.M. DELATTE, *Dom Guéranger Abbé de Solesmes*, 2 vols., París 1909-10, debe completarse críticamente con E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais*, París 1933 y A. LEDRU, *Dom Guéranger et Mgr. Bouvier*, París 1911. Guéranger tenía grandes defectos (una mente estrecha, combativa, extremista, falta de sentido crítico), pero su indomable energía le hizo posible la realización de una obra duradera en diversos terrenos. Sevrin, que se muestra muy crítico con él, opina que fuera de Lamennais «nadie marcó más fuerte que él la vida católica de su tiempo».

sus propios discípulos, agravadas además por sus errores en la administración. Sin embargo, la fuerza combativa de Guéranger logró superar todos los obstáculos. Su abadía de Solesmes, pese a sus modestas dimensiones, vino a constituirse en un faro, cuyo ejemplo influenció consciente o inconscientemente el movimiento que inducía con fuerza a recapacitar sobre las tradiciones del pasado, como se hizo cada vez más patente en los decenios siguientes en las diferentes ramas de la familia benedictina. Cierto que esto entrañaba también el peligro de querer resucitar artificialmente un tipo de vida conventual que había nacido en un contexto social y económico totalmente diferente del de la Europa burguesa empeñada en la industrialización.

Precisamente su voluntad de adaptarse a las necesidades religiosas de una sociedad en trance de transformación, explica el éxito de las congregaciones fundadas para la enseñanza y para el ciudado de los enfermos. Sobre todo las primeras habían experimentado notable auge en las primeras décadas del siglo, pero también las otras acusaban ahora por su parte un creciente desarrollo. Antiguas congregaciones, como las hijas de la Caridad, cuyo número se multiplicó de 1600 a 8000 entre 1807 y 1849, experimentaron una nueva floración. Pero sobre todo hubo numerosas nuevas fundaciones: en 1830 los hermanos de san Vicente, de Glorieux, y en 1839 los hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia, de Schepper en Bélgica; en 1832 las *Suore della Carità* del beato B. Capitanio, y en 1833, las *Suore della Provvidenza*, de Rosmini, en Italia; en 1840 los hermanos de la Inmaculada Concepción, y en 1844 los hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia, en Holanda; en 1841 las hermanitas de los pobres, de Jeanne Jugan, y en 1849 las hermanas del Santísimo Salvador, las llamadas hermanas de Niederbron, y otras muchas en Francia.

El desarrollo de estas congregaciones contribuyó a su manera al progreso de la centralización romana. Mientras que durante el *ancien régime* cada convento femenino, y también las numerosas congregaciones muy pequeñas, fundadas en el primer cuarto de siglo, eran autónomas y sólo dependían del respectivo obispo, ahora se dejaba sentir una tendencia más y más estimulada por Roma, a reunir a las novicias y a concentrar a las religiosas bajo la autoridad de una superiora general, autoridad que, pese a las

protestas de los obispos diocesanos, condujo cada vez con más frecuencia a la liberación de su jurisdicción superior y a la directa subordinación bajo la congregación de Obispos y Religiosos [18]. Ésta, muy discreta, y familiarizada con la gran variedad de objetivos y de condiciones locales, no les puso ningún tipo unitario de constituciones, sino que dejó a cada congregación la elaboración de sus propios estatutos, dando por supuesto que ella misma pudiera controlarlas y proponer eventuales modificaciones. Así, bajo la presión de los hechos, se fue formando poco a poco un nuevo derecho de los religiosos, que sólo mucho más tarde fue codificado, pero cuya elaboración se desarrolló desde el segundo cuarto del siglo XIX bajo el atento control de Roma. Por otro lado, el papel cada vez más importante que se asignaba a los superiores de estas nuevas congregaciones con respecto a los simples miembros, contribuyó al desarrollo de una mentalidad que ponía el acento más sobre la autoridad y la obediencia que sobre la responsabilidad colegial, lo cual facilitó también el progreso del punto de vista ultramontano.

XXIII. Viejo y nuevo en pastoral y en teología moral

BIBLIOGRAFÍA: F.X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Friburgo de Brisgovia 1949; id., *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Friburgo de Brisgovia 1956, 152-195; H. Schuster, *Hdb. der Pastoraltheologie*, pub. por F.X. Arnold y otros, I, Friburgo de Brisgovia 1964, 47-76; H.J. Müller, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J.M. Sailer*, Ratisbona 1949; A. Schrott, *Seelsorge im Wandel der Zeiten*, Graz 1949, 153-266 (bibliografía), Schnabel G. IV, en part. 50-56, 270-276; M.H. Vicaire, en *Histoire illustrée de l'Église*, II, Gante 1948, 261-326; P. Broutin, *L. Querbes, Recherches sur l'évolution de la pastoral au XIXe siècle*, NRTh 81 (1959) 696-720; E. Vercesi - E. Santini, *La sacra eloquenza dal sec. XVII ai nostri giorni*, Milán 1930.

Sobre la catequética: DThC II, 1951-67; F.H. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, Friburgo de Brisgovia 1899; F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, Friburgo de Brisgovia 1948, 31-92 (trad. cast.: *Al servicio de la fe*, Herder, Barcelona

18. Cf. F. Callahan, *The Centralization of Government in Pontifical Institutes of Women*, Roma 1948, 48-62.

1963, 40-94); B. DREHER, *Die biblische Unterweisung im evangelischen und katholischen Religionsunterricht*, Friburgo de Brisgovia 1963; 9-55; H. KREUTZWALD, *Zur Geschichte des biblischen Unterrichts*, Friburgo de Brisgovia 1957, 107-179; J. HOFINGER, *Geschichte des Katechismus in Österreich*, Innsbruck 1937, 238-277; P. BROUTIN, *Le mouvement catéchistique en France au XIXe siècle*, NRTh 82 (1960) 494-512, 607-632, 699-715.

Sobre la teología moral en la primera mitad del s. XIX: B. HÄRING, *La ley de Cristo*, I, Herder, Barcelona [5]1968; J. DIEBOLT, *La théologie moral catholique en Allemagne 1750-1850*, Estrasburgo 1926, 166-354; P. HADROSSEK, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, Munich 1950, 76-214; F. STEINBÜCHEL, *Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jh.*, Francfort 1951.

Sobre los progresos de la moral ligoriana: I.v. DÖLLINGER - F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche*, I, Nördlingen 1889, 462-476; G. CACCIATORE, *S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo*, Florencia 1944, 440-459; J. GUERBER, *Le rôle de P.B. Lanteri dans l'introduction de la moral ligorienne en France*, «Spicilegium Historiae Congreg. SS. Redemptoris» 4 (1956) 343-376; M. DE MEULEMEESTER, *Introduction de la morale de S. Alphonse de Liguori en Belgique*, EThL 16 (1939) 468-484.

Modernización de las instituciones eclesiásticas

Constantemente han señalado los historiadores el influjo duradero de las instituciones napoleónicas en una extensa parte de Europa: éstas fueron conservadas, en general, allí donde habían sido introducidas por los franceses, e incluso fueron a veces imitadas en países que no habían conocido la ocupación francesa. Esto fue consecuencia normal del hecho de representar estas instituciones la simple transposición al terreno jurídico, de una evolución económica y social irreversible. Aquí se fueron extendiendo más y más las profundas transformaciones a que habían conducido la nacionalización de los bienes de la Iglesia y el concordato de 1801.

Este concordato hacía del obispo un *préfet violet* (= un prefecto vestido de color violeta). Un Geissel en Renania, un Sterckx en Bélgica y un Mathieu o un Bonald en Francia son típicos de esta nueva generación de obispos. Estos obispos se habían dado cuenta de que la restauración de la quebrantada vida católica y la

creciente complejidad de los problemas por resolver exigían más organización y más trabajo administrativo que anteriormente, en el *ancien régime*. Con claro conocimiento de su autoridad episcopal, tal como había quedado fijada en los artículos orgánicos de Napoleón, se preocuparon por dirigir sistemáticamente la actividad pastoral de sus sacerdotes. Combalot, testigo contemporáneo de esta evolución del ministerio episcopal hacia una actividad eclesiástica centralizada y hasta más o menos burocratizada y funcionalizada, propuso con amargura cambiar la fórmula de consagración episcopal *Accipe baculum pastorale*, por esta otra: *Accipe calamum administrativum, ut possis scribere, scribere, scribere usque in sempiternum et ultra.*

Paralelamente a esto se modificó también de raíz la situación del clero bajo. Los numerosos sacerdotes del *ancien régime*, sin un campo bien determinado de quehaceres, fueron cada vez más raros. Ahora bien, en los países meridionales, en los que todavía durante largo tiempo hubo gran sobreabundancia de clero, esta reducción se produjo con menos rapidez que en Europa occidental o en los territorios alemanes. No pocos de aquellos sacerdotes seguían ejerciendo su apostolado al margen del cuadro diocesano, como predicadores, como preceptores o como maestros en las escuelas estatales. Sin embargo, la mayoría de ellos fueron desde entonces destinados al ministerio parroquial. Surgió un clero parroquial, cuya situación social se transformó totalmente en pocos años; desde entonces no percibió ya sus ingresos de una prebenda que le aseguraba una cierta independencia, sino que cada vez en más países recibía un sueldo del Estado.

Sin embargo, al mismo tiempo estaba en gran medida a merced de la arbitrariedad episcopal. De hecho los oficialatos o tribunales diocesanos desempeñaban con frecuencia un papel mucho menor que en el tiempo del *ancien régime*, y sobre todo la mayoría de los párrocos debían contar en numerosos países con la posibilidad de ser trasladados de una parroquia a otra contra su voluntad. Verdad es que en Austria, en Baviera y en el sur de Europa se mantuvo la obligación de proveer los puestos parroquiales en base a un concurso, como también se mantuvo en vigor el principio canónico de la inamovilidad. Sin embargo, no pocos obispos en España o en Italia soslayaron la regla declarando que el obispo

era el único párroco inamovible. Geissel logró inducir al gobierno prusiano a reconocer el principio de la amobilidad de los administradores de las parroquias, que tras el concordato de 1801 había sido introducido en Francia y en Bélgica [1]. Cierto que con ello fue facilitado el control de la administración regular de las parroquias, aunque el sistema daba pie a abusos que — sobre todo en Francia — fueron durante largo tiempo causa de serias inquietudes. En efecto, sólo pocos obispos ponían empeño, como Sibour, obispo de Digne, en crear garantías para sus párrocos mediante un enfoque colegial [2]. En cambio, hacia mediados del siglo, tal o cual obispo comenzó a cuidarse de la organización de cajas de pensiones para los sacerdotes ancianos.

También los cabildos habían perdido mucho de su independencia y sobre todo de su importancia. Sus miembros, elegidos por el obispo mismo entre los funcionarios de la curia diocesana, no eran ya más que meros subalternos, que no pensaban lo más mínimo en exponerse a un conflicto con sus superiores. Además de esto, los quehaceres que en otro tiempo incumbían a los canónigos fueron confiados a secretarios, quienes, juntamente con los vicarios generales, eran los verdaderos colaboradores de los obispos de aquella época.

Además, este obispo, cuyas facultades sobre su clero habían sido ampliadas tan notablemente, era elegido cada vez más independientemente de dicho clero. Los concordatos, que desde comienzos del siglo XIX se fueron concluyendo cada vez con más frecuencia, reconocían en general a los gobiernos el derecho de presentación; ahora bien, tales gobiernos se regían naturalmente en la elección por motivos más administrativos que pastorales. Las propuestas de modificar esta situación hechas en Italia por Rosmini (en el *Cinque piaghe)* o por Affre (1848) en Francia, fueron mal acogidas por la curia romana [3]. En otros países, donde el gobierno renunció a intervenir, como los Estados Unidos o Bélgica [4], los obispos presentaban a los candidatos, sin cuidarse de pedir consejo

1. Cf. DDC I 492-500; también IV, 895-896.
2. Sus *Institutions diocésaines,* 2 vols., París 1845-48 (véase MONTCLOS 246 y 251, nota 4) sólo hallaron muy exiguo eco en el episcopado.
3. Cf. G. MARTINA, RRosm 62 (1968) 384-409, especialmente 394-398.
4. Acerca de los Estados Unidos, v. ColLac III, 47-48, 153 (Decretos de 16 de junio de 1834 y de 10 de agosto de 1850); acerca de Bélgica, v. SIMON STERCKX II, 280-290.

al respectivo clero diocesano. E incluso allí donde — como en una parte de Alemania o en Suiza — se conservaba la elección por el cabildo, o — como en Irlanda — seguía manteniéndose una cierta participación del clero, la santa sede fue tomando cada vez en menos consideración tales propuestas, práctica que prosiguió todavía con mayor frecuencia después de mediados del siglo [5].

Por lo demás, hay que reconocer que la elección de Roma recaía por lo regular en auténticos pastores de almas, que incluso procedían de todas las clases de la sociedad. Sin embargo, el lastre del pasado, sobre todo en países donde no se había llegado a una ruptura abierta con el *ancien régime,* era tan fuerte, que el alto clero se cuidaba más de las reacciones de la clase dominante que de las aspiraciones de los amplios sectores del pueblo. De todos modos, en el desempeño de sus ministerios pastorales se procuraba más y más lograr una cierta independencia de los departamentos del Estado. Los obispos estaban además convencidos de la necesidad de coordinar tanto sus acciones con respecto a los gobiernos, como su actividad en el plano pastoral. Así ponían empeño en dar nueva vida a la antigua práctica de los sínodos, que desde hacía mucho tiempo había caído en desuso, por el hecho de suscitar recelos de la Iglesia de Estado, por un lado, y de la curia romana por otro. Los artículos orgánicos prohibían a los obispos franceses cualquier acción colectiva, y sólo después de la revolución de 1848 pudieron volver a reunirse los primeros concilios provinciales. En cambio, el primado de Hungría había convocado ya en 1822 un concilio nacional en Bratislava, y los obispos americanos celebraban regularmente sus concilios en Baltimore. Otros episcopados preferían la fórmula más dúctil de una reunión informal cada año: así los obispos irlandeses, desde la emancipación de 1829, y los obispos belgas desde la independencia. Los obispos alemanes siguieron este ejemplo con ocasión de los acontecimiento de 1848 [6].

5. Véase, por ejemplo, J.H. WHYTE, *The Appointment of the Catholic Bishops in XIXth Century Ireland,* CHR 48 (1962-63) 12-32.
6. R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen,* Friburgo de Brisgovia 1964, 5-8. Véase también A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique,* Lovaina 1960; J. AHERN, IER 75 (1951) 385-403, 78 (1952) 1-20.

Las transformaciones de fines del siglo XVIII no sólo originaron profundas y duraderas modificaciones en la esfera de las instituciones; también diversos aspectos de la pastoral fueron necesariamente alcanzados por sus repercusiones. Al mismo tiempo se dejaban sentir los influjos de las nuevas corrientes de ideas. Así se explica que, sobre todo el catecismo, en particular en los países alemanes y en Francia, fuera objeto de renovación [7].

En Alemania, la imposición de la escuela obligatoria para todos dio lugar a que la enseñanza del catecismo pasara de la iglesia a la escuela. Esto permitió dedicar más tiempo a la instrucción religiosa, aunque por otro lado ésta se impartió entonces como mera asignatura en un plan general de estudios y en un ambiente profano. Así surgió el peligro de inficionamiento por el intelectualismo y el naturalismo, que era grande en la atmósfera de la ilustración. Por lo demás, el influjo de la ilustración indujo a los pedagogos a adaptarse mejor a la capacidad receptiva de los niños, a incorporar la historia sagrada en la enseñanza del catecismo y a echar mano del método socrático. Este método evitaba grabar por la fuerza en la memoria conceptos que no se hubiesen explicado antes debidamente, pero a la vez entrañaba el peligro de hacer que se olvidase el carácter trascendente de la palabra de Dios. Consecuencia de ello fue que, a comienzos del siglo XIX, la substancia dogmática de la doctrina de la Iglesia quedase casi eliminada de numerosos catecismos, dominados por el moralismo y más orientados al hombre que a la historia de la salvación.

En la primera mitad del siglo se produjo una reacción que se esforzó por ahondar y desarrollar todavía más los valiosos impulsos contenidos en la ilustración, aunque excluyendo la forma de pensar demasiado racionalista. El primero que emprendió este camino fue el westfaliano Overberg. Sus obras capitales publicadas el año 1804, el *Katechismus* y el *Christkatholische Religionshandbuch*, fueron utilizadas durante decenios en las diócesis del norte

7. En los demás países se hallan antes de mediados de siglo muy pocas publicaciones sobre la cuestión del catecismo. En Italia, en 1817 fueron puestos en índice diferentes catecismos (cf. H. REUSCH, *Der Index*, Bonn 1885, 1056).

de Alemania. En 1824 fueron adoptadas por Viena y también traducidas al holandés, mientras que su *Biblische Geschichte* (1799), a lo largo de diferentes refundiciones y reelaboraciones, alcanzó casi un centenar de reediciones [8]. En este sector como en otros muchos ejerció Johan Michael Sailer el mayor influjo en la superación de la ilustración, conservando sus elementos positivos. Compartía el interés de los hombres de su tiempo por todas las cuestiones de pedagogía y subrayó con ahínco la importancia de la personalidad del catequista, haciendo notar que ni siquiera el mejor manual puede reemplazar a un maestro con religiosidad y convicción. Sin embargo, se ocupó más que Overberg del contenido doctrinal del catecismo, le dio una base bíblica y dogmática más sólida y postuló que fuera orientado en primer lugar a la proclamación de la buena nueva o mensaje de salvación.

En Austria, las disposiciones legislativas del Estado, antes de la conclusión del concordato de 1855, hicieron difícil reemplazar el catecismo oficial de 1777. Sin embargo, se emprendieron iniciativas en el plano del método. Galura, uno de los pioneros de la moderna renovación catequética, insistió en la utilización de las narrraciones bíblicas como punto de partida pedagógico y subrayó la necesidad de orientar la enseñanza de la religión hacia la idea del reino de Dios [9]. Milde, más tarde arzobispo de Viena, que tenía gran interés en mejorar la preparación catequética del clero, subrayó insistentemente los aspectos psicológicos en su *Lehrbuch der Allgemeinen Erziehungslehre* (= Manual de pedagogía general) (1811-13). El arzobispo de Salzburgo, Gruber, en las instrucciones catequéticas a su clero (*Praktisches Handbuch der Katechetik* [= Manual práctico de catequética], 2 vols., Salzburgo 1832-34), inspiradas en el *De catechizandis rudibus* de san Agustín, invitaba al catequista a presentarse a los niños como el delegado de Dios, que —contrariamente al método socrático de la ilustración— tenía que transmitirles un mensaje, y exigía que la catequesis no se limitara a comunicar mero saber, a fin de hacer que se desarrollasen en el niño las tres virtudes cristianas capitales [10].

8. W. SAHNER, *Overberg als Pädagoge und Katechet*, Gelsenkirchen 1949.

9. J. HEMLEIN, *B. Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmatik*, Friburgo de Brisgovia 1952.

10. F. RANFT, *Fürstbischof A. Gruber. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Religionspädagogik*, Innsbruck 1938.

En Alemania, las ideas de Sailer fueron llevadas a la práctica, entre otros, por Christoph Schmid, que fue autor de catecismos (1801, 1836, 1844-45) y de la *Biblische Geschichte* (= Historia bíblica) que estuvieron en uso durante varias generaciones. Además de esto, creó la literatura católica infantil, cuyo objetivo era mostrar, mediante relatos edificantes, la mano de Dios en la vida de los hombres [11]. Fue sin embargo J.B. Hirscher [12] quien principalmente propugnó las ideas de Sailer. Durante largos años (1817-63) fue profesor de teología pastoral y moral, primero en Tubinga y luego en Friburgo. Como tal criticó, no sólo el modo abstracto de expresarse los catecismos heredados de la contrarreforma, como, por ejemplo, el llamado catecismo de Maguncia, adaptado del francés por Räss y Weis, sino que además exigió que se tuviesen más en cuenta las energías afectivas del niño, subrayando que el objetivo principal de la catequesis es la educación religiosa y no la comunicación de un saber extraordinario. Durante toda su vida insistió también en que el cristianismo debe ser presentado ante todo como historia de la salvación, como una doctrina del reino de Dios, que se desgaja de los relatos bíblicos. Procuró dar aplicación práctica a sus principios, a cuyo objeto compuso para la diócesis de Friburgo un catecismo mayor y uno menor (1842, 1847), en los que puso de relieve el aspecto orgánico y comunitario de las realidades de la fe. La exposición de estas ideas era, sin embargo, demasiado compacta, y la precisión teológica a veces insuficiente. Pero sobre todo, el programa de renovación hirscheriano presuponía una formación que superaba con mucho las capacidades medias del clero de aquel tiempo.

Hirscher tuvo algunos discípulos entusiastas, tales como Ignaz Schuster y G. Mey, que en parte contribuyeron a conservar para la Biblia, en los próximos decenios, un puesto en la enseñanza de la religión. No obstante, el influjo tan prometedor de Hirscher fue anulado en pocos años por la neoescolástica y por el empeño en volver a subrayar con más fuerza las diferencias doctrinales entre las confesiones cristianas. En este nuevo clima los obispos, que as-

11. Cfr. LThK IX, 432-433.

12. F. BLÄCKER, *J.B. von Hirscher und seine Katechismen*, Friburgo de Brisgovia 1953; W. NASTAINCZYK, *J.B. von Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik*, Friburgo de Brisgovia 1957. Sobre Hirscher, véase p. 405 (bibl., p. 395).

piraban a la unificación de los catecismos, dieron la preferencia al catecismo del jesuita Deharbe. Éste ofrecía un breve compendio de teología escolástica con formulaciones claras y precisas, atendía más a la corrección teológica que a la adaptación pedagógica, estaba fuertemente orientado en sentido apologético y antiprotestante y carecía absolutamente de perspectivas bíblicas y kerigmáticas. Después de su aparición en 1847 y de su refundición en 1853, fue adoptado primeramente por los obispos bávaros y luego por la mayoría de las diócesis alemanas, donde se mantuvo en uso hasta 1924. En la segunda mitad del siglo se propagó en otros países: en Inglaterra, en España e Hispanoamérica, en Estados Unidos, en Austria, en la India y China. Paralelamente a esto, hacia 1850 se cesó ya de discutir los problemas relativos a la concepción del catecissmo y a su contenido, dirigiéndose la atención exclusivamente al examen de cuestiones puramente didácticas y pedagógicas.

En Francia no había ninguna cátedra de teología pastoral, y también allí se discutía mucho menos que en Alemania sobre problemas teoréticos. En cambio, en el terreno de la práctica se emprendieron diferentes tentativas interesantes. La más interesante de todas partió del seminario de San Sulpicio. J.A. Émery, restaurador de San Sulpicio, había recogido la tradición de J.J. Olier y había comenzado por iniciar en la pastoral a los jóvenes sacerdotes por medio de ejercicios catequéticos en la parroquia. Este método fue adaptado a los tiempos modernos por algunos sacerdotes de fe ardiente, que tenían la debida comprensión de la psicología del niño; éstos se ingeniaron para constituir en algo vivo la enseñanza del catecismo, animada con tarjetas de honor y otras recompensas e interrumpida con cánticos y oraciones.

A este propósito mencionaremos a: Teysseyrre, Frayssinous, De Quélen y sobre todo a Borderio, autor del *Adeste fideles*, director de las catequesis de la parroquia de Santo Tomás de Aquino de 1802 a 1819 [13].

Lo esencial — en lo cual desempeñaban gran papel las *recettes* — fue resumido en el *Método de St-Sulpice dans la direction des catéchismes*, publicado por Faillon en 1832. Heredero

13. Cf. F. DUPANLOUP, *La vie de Mgr. Borderies*, París 1905, en particular 61-67, 89-185.

directo de estos renovadores fue Dupanloup, que se inspiró en su ejemplo y en sus sentimientos y aportó su genio pedagógico. Aunque el viejo clero reprochaba al joven coadjutor el hecho de animar su enseñanza del catecismo en La Madeleine en París (1826-34) con demasiado aparato escénico y con medios mundanos, sin embargo, su método, que apuntaba tanto a la formación del sentido religioso del niño como a su instrucción teorética, se fue imponiendo progresivamente, y las obras en que lo comentaba [14] fueron para varias generaciones el vademécum de los catequistas en todo el mundo, excepto en los territorios alemanes.

Las provincias francesas, tomadas en conjunto, quedaron muy atrás en las primeras décadas del siglo. Sólo cuando el grupo de los catequistas parisinos se dispersó por todo el país mediante las sucesivas promociones episcopales, pudo también propagarse en ellas el movimiento catequético. Luego fue incluido en los decretos de los concilios provinciales que se reunieron desde 1848. Sin embargo, ya anteriormente se habían podido registrar aquí y allá iniciativas interesantes. Aquí nos limitaremos a recordar el extraordinario éxito que ya en 1830 alcanzaron las catequesis del cura de Ars, que se distinguían por el constante empeño en expresarse con un lenguaje comprensible hasta por las personas más sencillas. Y su obispo, Devie, inspirado en su ejemplo, publicó varias obras sobre la instrucción en la doctrina cristiana, que tuvieron éxito en su tiempo. Bajo el segundo imperio francés, Timon-David en Marsella y Chevrier en Lyón se esforzaron en la misma perspectiva por dar a la enseñanza de la religión una forma menos abstracta, para lo cual el primero utilizó con frecuencia la historia sagrada, insistiendo en la instrucción por el corazón, mientras que el segundo desarrolló el método de la enseñanza del catecismo por la imagen y renunció a la división tradicional desde el siglo XVI (verdades de la fe, mandamientos y medios de la gracia), para concentrarse en tres temas concretos: Dios, Jesucristo y la Iglesia.

No se puede negar que en Francia, durante el espacio que medió entre el primer imperio y el segundo, se desarrolló una importante labor catequética. Ésta, sin embargo, se vio trabada por el predominio de un enfoque demasiado individualista de la religión, entendida como medio para «realizar la propia salvación» [15], y por la falta casi total de un enlace con la vida litúrgica, pero sobre todo porque, pese a todos los esfuerzos por desarrollar «catecismos de perseverancia» destinados a los muchachos y a las muchachas, la catequesis estaba orientada de manera demasiado exclusivista a la primera comunión. En el período de la monarquía de julio recibió la primera comunión el sello de una fiesta espectacular, que sin duda alguna subrayaba también externamente su importancia, pero que al mismo tiempo podía suscitar en los niños y en los padres la impresión de que la enseñanza del catecismo era más una preparación para el rito de la primera comunión, que una iniciación en la vida cotidiana del cristiano. La consecuencia era que muchos abandonaran toda práctica de la religión inmediatamente después de la primera comunión. La enseñanza del catecismo, en la que se había puesto tanto empeño, no fue integrada suficientemente en la pastoral global.

14. *Manuel des catéchismes* (1831); *Méthode générale de catéchisme* (2 vols., 1839); y sobre todo *L'oeuvre par excellence ou entretiens sur le catéchisme* (1868).

Teología pastoral y práctica pastoral

Hasta ahora sólo existen, desgraciadamente, conatos de monografías sobre la teología pastoral en el siglo XIX. Sin embargo, se puede ya reconocer desde ahora que la situación en este terreno respondía bastante exactamente a lo que se ha constatado en la enseñanza del catecismo. En las facultades alemanas se entablaron más bien reflexiones teoréticas, por medio de las cuales se trataba de superar las posiciones de la ilustración católica, conservándose sus resultados positivos. En Francia se emprendieron más bien iniciativas prácticas, aunque vacilantes, inseguras y muy dispersas. Su objetivo era la adaptación a la nueva situación, resultante por un lado de las transformaciones causadas por la revolución política y de la posición, notablemente cambiada, del clero dentro de la nación, y por otro, de la revolución industrial, que a los católicos perspicaces fue planteando poco a poco el problema totalmente nuevo del apostolado entre el proletariado urbano.

15. Cf E GERMAIN, *Parler du salut? La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, París 1968.

En Alemania, el moralismo y la postura antropocéntrica de la ilustración habían marcado su sello en los primeros esbozos de teología pastoral. Esto se observa principalmente en el enfoque de la Iglesia y de su misión desde una perspectiva casi exclusivamente sociológica, en la concepción de la predicación y de la catequesis, concebida como mera enseñanza según las reglas de la instrucción profana, y en la idea de la liturgia, que se reducía a la práctica de la virtud de religión. En esta perspectiva se había perdido de vista el aspecto propiamente cristiano y sobrenatural, y la teología pastoral se había reducido a una ética profesional para uso de un clero, cuyo quehacer parecía circunscribirse a la educación moral y cultural de los feligreses.

Este enfoque dominaba también en manuales como el *Systema theologiae pastoralis* (1818) de Th. Powondra. Sin embargo, ya en los albores del siglo se anunciaba una nueva evolución con Johann Michael Sailer [16]. En su calidad de profesor de teología pastoral en Dillingen, de 1784 a 1794, y luego en Landshut, de 1800 a 1822, ejerció gran influjo sobre el clero de toda la Alemania del sur, influjo ampliado y reforzado por el éxito de sus *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* (Lecciones de teología pastoral) [17]. Su doctrina consumó la ruptura con la pastoral naturalista del tiempo de la ilustración, aunque puso empeño en conservar sus elementos positivos, que había desarrollado en su reacción frente a la mentalidad jansenista, a la antropología pietista y al exagerado objetivismo de la pastoral postridentina. Aunque Sailer se interesó también por el mejoramiento de los métodos homiléticos, se aplicó sobre todo al contenido de la predicación, al que consagró todo el segundo tomo de sus *Vorlesungen).* En lugar de consideraciones moralizantes y pobres de substancia dogmática, exigía la predicación de las «doctrinas fundamentales del cristianismo», despojadas de formulaciones escolásticas, que precisamente por esto van más allá del horizonte del pueblo, y de explicaciones meramente eruditas de un concepto teológico.

El mejor método para la realización de este ideal consistía

16. Sobre su influjo en el movimiento católico alemán a principios del siglo XIX, véase p. 367ss.

17. 3 vols., Munich 1788, ^{2}1794, ^{3}1812, ^{4}1820.

según él en el «contacto directo y constante con la Sagrada Escritura». Por esta razón, el primer tomo de sus *Vorlesungen* estaba dedicado a una introducción al estudio práctico de la Sagrada Escritura. En realidad, la Sagrada Escritura le interesaba en un principio sobre todo como colección de ejemplos edificantes. Sin embargo, poco a poco fue Sailer avanzando hacia un enfoque más claramente dirigido a la historia de la salvación, en el que aparecía el cristianismo no ya como una doctrina, sino como un acontecimiento, como la historia de la acción de Dios entre los hombres.

Sin embargo, Sailer estaba todavía, a pesar de todo, demasiado sujeto al influjo del individualismo sentimental del *Sturm und Drang* * y de la teología protestante contemporánea de la experiencia. La escuela de Tubinga dio un paso hacia adelante, subrayando más el carácter positivo e histórico del cristianismo y también la perspectiva eclesial en que debe elaborarse la teología pastoral. Ya el mismo Hirscher había emprendido este camino, aunque se había detenido en un enfoque demasiado restringido: en la convicción de que la función kerigmática representa el aspecto más importante de la función pastoral —aquí se reconoce el capital interés didáctico de la ilustración—, él restringió demasiado su anhelo de renovación a la proclamación de la fe, y descuidó el aspecto sacramental. Sobre todo su discípulo y sucesor Graf [18] amplió las perspectivas de su maestro, planteando a la teología pastoral, más allá de la renovación de la predicación y de la catequesis, la misión de tratar el conjunto de las actividades con que la Iglesia se edifica a sí misma gracias a la acción del Espíritu Santo, constantemente presente y operante en el seno del pueblo de Dios.

Desgraciadamente, las esperanzas que hacia 1840 maduraban en Tubinga, apenas si dieron fruto, primero porque la escuela de Hirscher se dispersó, y luego también por razones más generales. Después de 1850 se abandonó la orientación eclesiológica

* Época de la literatura alemana caracterizada por la exuberancia del sentimiento y la exaltación del «genio»: transición del clasicismo al romanticismo (hacia 1760-85). (N. d. T.)

18. Sobre Anton Graf (1811-67), profesor de teología pastoral en Tubinga de 1838 a 1843, autor de una notable *Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustands der praktischen Theologie* (1841), véase F.X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte* 178-194.

que Graf había querido dar a la teología pastoral, y ésta se vio reducida más y más a una ciencia de la práctica, en la que las consideraciones psicológicas, ascéticas y canonísticas predominaban sobre los puntos de vista teológicos. Esto se observaba ya en la *Pastoral theologie* (1850-57) de J. Amberger [19]; idéntica línea siguieron los manuales de los años siguientes, como, por ejemplo, el del austríaco I. Schüch, que entre 1865 y 1924 alcanzó veinte ediciones. Otro indicio del rumbo que se siguió durante aquella época en Alemania, con perjuicio de las tentativas de renovación bíblica y teológica, es el éxito que hacia mediados de siglo tuvieron las adaptaciones alemanas de manuales franceses con títulos característicos y que trataban sobre todo de proporcionar recetas al clero parroquial: *Pflichten des Priesters* (= Deberes del sacerdote), de F. Hurter (1844), *Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche* (= Guía para el examen personal de los sacerdotes seculares), de Th. Katerkamp (1845), *Der praktische Seelsorgen* (= El cura práctico), de H. Dubois, adaptado por un sacerdote de Maguncia (1856).

No tratándose de discusiones teológicas sobre la pastoral, sino de realizaciones prácticas, Francia daba efectivamente el tono en toda Europa occidental, hasta que luego, a partir de mediados del siglo, el movimiento de asociaciones hizo de la Alemania católica el país modelo, al que volvían más y más los ojos sacerdotes y seglares que se interesaban en una renovación de los métodos de apostolado.

La pastoral, tal como la entendía el sacerdote francés de la primera mitad del siglo XIX, juntamente con sus consejeros [20], estaba penetrada de nostalgia del pasado, dominada por el deseo de renovar una comunidad cristiana, y por el marcado sentimiento de hostilidad frente al mundo. Se trataba de una pastoral de preservación, que se esforzaba sobre todo en no perder a aquellos que todavía conservaban afecto a la Iglesia, es decir, sobre todo mujeres y niños. Esto tuvo naturalmente sus consecuencias: «el centro de gravedad del apostolado eclesiástico se desplazó

19. Cf. H. SCHUSTER, *Hdb. der Pastoraltheologie* I, 63-66.

20. Entre otros diferentes manuales, véase J.S. DIEULIN, *Le bon curé au XIXe s.*, 2 vols., París 1842 (4 reediciones entre 1845 y 1864), o *Rituel du diocèse de Belley*, 3 vols., DEVIE (1830-31), en el que se trata por extenso de la cuestión de la administración de las parroquias y de los sacramentos.

más y más al mundo de las mujeres y los niños» (Schrott), como todavía lo manifiestan tantos cánticos de iglesia, estampas de santos, estatuas o cuadros religiosos de aquella época.

En la vida cotidiana, los párrocos se veían todavía con demasiada frecuencia tentados a retirarse en el pequeño rebaño fiel que se sometía a su autoridad casi sin resistencia. Con todo, no renunciaban totalmente a hacer volver al buen camino a los descarriados. A este objeto se servían de las misiones populares (o misiones parroquiales) — procedentes del período anterior —, que poco a poco se desarrollaron hasta constituir un conjunto sistemático, que con sus instrucciones, ejercicios y ceremonias, iba encaminado a un fin determinado. Las nuevas circunstancias imponían, naturalmente, algunas adaptaciones, aunque en lo esencial se siguió guardando fidelidad a la tradición acreditada.

Tras una interrupción de varios años en el último período del imperio, estas misiones populares se reanudaron en Francia inmediatamente después del retorno de los Borbones. En un principio fueron organizadas por sacerdotes seculares, reemplazados, luego, por predicadores proporcionados por congregaciones especializadas en este apostolado [21]. La revolución de julio detuvo este movimiento, que con frecuencia había recibido acentos políticos; sin embargo, poco a poco volvió a cundir de nuevo, ya en forma menos espectacular, aunque quizá con efectos más profundos.

También en Italia se habían convertido las misiones populares en una institución estable, y después de los trastornos revolucionarios resurgieron con gran rapidez casi en todas partes. En el Estado de la Iglesia, ya en 1815 encargó Pío VII el desempeño de esta tarea al piadoso sacerdote, Gaspare del Bufalo (1786-1837). Este sacerdote — elevado más tarde a los altates — fundó con tal fin en Umbría una congregación de sacerdotes llamada a tener gran porvenir: los misioneros de la Preciosísima Sangre [22]. Esta congregación fue introducida en Suiza en 1840 por F. Brunner [23], donde ya al comienzo de los años veinte Roothaan había

21. Véase p. 219ss y la obra de E. SEVRIN citada en p. 210.

22. Cf. G. DE LIBERO, *S. Gaspare del Bufalo*, Roma 1954 y HEIMBUCHER II, 611-613 (bibliografía).

23. Cf. J.J. SIMONET, *F.S. Brunner und seine Mutter*, Chur 1935.

orientado los jesuitas hacia la organización de misiones populares. Algunos italianos, entre ellos el rosminiano L. Gentili y el pasionista D. Barberi [24] introdujeron las misiones populares en Inglaterra y en Irlanda desde 1843. En los Estados alemanes, las misiones populares, debido a las restricciones impuestas por los gobiernos, sólo con dificultad pudieron desarrollarse hasta mediados del siglo. Sin embargo, pudieron propagarse en Austria desde 1840, y en Alemania sobre todo después de 1848 [25]. En los Estados Unidos, el jesuita austríaco, F.X. Weninger (1805-88) celebró después de 1848 unas 800 misiones [26].

La organización de una misión era siempre un acontecimiento extraordinario. Por esta razón debían los párrocos excogitar para el largo período que transcurría entre las misiones populares, nuevas *industries du zèle*, como se dice en Francia, es decir, nuevos estímulos apropiados para atraer al pueblo a la Iglesia, donde aprendería qué deberes tiene que cumplir, qué pecados tiene que evitar y qué tiene que hacer para salvarse; en esta perspectiva tan formalista veían su quehacer los párrocos de aquel tiempo. Un punto culminante en el año eclesiástico representaba la ceremonia anual de la primera comunión, que constituía un lazo de unión — reforzado todavía por el folklore — entre la parroquia, la escuela y la familia. Se procuraba convertir esta ceremonia en un medio de apostolado, por lo cual con frecuencia se la hacía preceder de una especie de pequeña misión popular, para hacer que las familias indiferentes volvieran a la recepción de los sacramentos.

Ahora bien, las misiones populares no eran lo único que querían resucitar a nueva vida los párrocos franceses del siglo XIX, llenos de veneración para con las tradiciones del *ancien clergé de France*. Trataron de restaurar cierto número de antiguas cofradías, como, por ejemplo, en el sur de Francia la de los «penitentes negros y blancos», o en la Borgoña la cofradía de la «Santa Infancia de Jesús», que en 1821 fue reanimada por el obispo de Dijón, y en 1855 elevada por Pío IX al rango de archi-

24. Cf. D. GWYNN, IER 70 (1948) 169-184; C. CHARLES, JEH 15 (1964) 60-75.

25. Cf. E. GATZ, *Rheinische Volkmission im 19. Jh.*, Düsseldorf 1963; K. JOCKWIG, *Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873*, en *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* I, Ratisbona 1967, 41-408.

26. F. WEISER, *Apostel der Neuen Welt*, Viena 1937.

cofradía. Pero sobre todo las congregaciones marianas, que en Francia habían sido suprimidas en 1760, debido a presión de los jansenistas, y que luego, en el siglo XIX se vieron beneficiadas por la propagación del culto mariano, experimentaron gran auge bajo diversas formas paralelas. Mencionaremos: las congregaciones clásicas agregadas a la *Prima Primaria* de Roma, que desde un decreto de León XII de 7 de marzo de 1825 no debían ya ser erigidas necesariamente en una residencia de jesuitas, y que en los primeros decenios del siglo aumentaron anualmente en un millar poco más o menos; la *Association des Enfants de Marie Immaculée*, que entre 1820 y 1830 fue fundada por las hijas de la Caridad para las niñas de sus internados, pero que, tras las apariciones de María a Catherine Labouré y su reconocimiento oficial por Pío IX en 1847, se extendió a las parroquias de todo el mundo católico sin distinción del medio social (600 000 miembros a fines del siglo); la *Congrégation des Dames Enfants de Marie* (= Hijas de María), que en 1832 fue fundada en Lyón para las antiguas alumnas de los internados de las religiosas del Sagrado Corazón y luego se propagó rápidamente entre la élite de la sociedad femenina de Europa y de América [27].

Aparte de estas formas tradicionales, surgieron otras que trataban de responder a las necesidades de una sociedad más y más municipalizada. Hay que mencionar en primer lugar los hogares juveniles, en los que se procura suplir la falta de educación moral y religiosa en amplios sectores del pueblo. Surgieron en diversas formas y países: en Francia por la iniciativa de J.J. Allemand (1772-1836) y de su discípulo Timon-David (1821-91), apoyados por seglares llenos de dedicación, como Armand de Melun [28]; algo después en el Piamonte, donde Juan Bosco eclipsó en este apostolado a otros hombres menos conocidos; en Bélgica; en la Renania, donde Kolping, con una notable comprensión de las necesidades de la moderna sociedad industrial, amplió este estilo pastoral, fundando en 1849 los *Gesellenvereine* [29].

En Francia y Bélgica se desarrollaron tales organizaciones de protección pastoral sobre todo bajo el influjo de las «conferen-

27. *Un centenaire. Enfants de Marie du Sacré-Coeur*, 2 vols., París 1932.

28. Cf. DUROSELLE 183-197, y sobre el apogeo en el tercer cuarto de siglo: 548-604.

29. Véase p. 971 y nota 30.

cias de san Vicente de Paúl». Esta asociación, que se remonta a la iniciativa de algunos jóvenes seglares franceses, el más conocido de los cuales es F. Ozanam [30], se propuso una triple misión: asistencia a los pobres, no sólo material, sino también psicológica, mediante contactos de hombre a hombre; fortalecimiento de la fe de sus miembros mediante la práctica en común del amor al prójimo; testimonio apologético ante el mundo, con la comprobación de la fecundidad del catolicismo de hechos. Fundada en 1833 en París, se extendió rápidamente por Francia (39 conferencias en 1839, 141 en 1844, 282 en 1848) y luego en el extranjero: en 1844 penetró en Italia, en 1845 en Alemania y en los Estados Unidos [31] y en 1848 tenía ya 108 filiales fuera de Francia.

Ahora bien, las conferencias de san Vicente no eran sólo una empresa para seglares, sino también una empresa en la que los seglares desempeñaban el papel principal. El hecho de que los seglares ocuparan un puesto cada vez más importante al servicio de la Iglesia es una de las innovaciones más importantes de la pastoral en el siglo XIX, a lo largo del cual se fue reforzando más y más esta tendencia; los inicios, sin embargo, se registran ya en los primeros decenios. Nos encontramos con una serie de nombres célebres: la princesa Gallitzin, Görres o Buss en Alemania, Montalembert, Melun, Veuillot, Pauline Jaricot en Francia, Cesare d'Azeglio en el Piamonte, O'Connell en Irlanda, Donoso Cortés en España; ahora bien, estos nombres representan a muchos hombres y mujeres, en su mayoría de la élite social, que ponían sus bienes o su interés activo al servicio de las parroquias a fin de conservar en vida las instituciones ya existentes o de ayudar a la creación de otras nuevas.

Cada vez fue mayor el número de periodistas y parlamentarios que —frecuentemente con absoluto desinterés— defendieron con la palabra o con la pluma los intereses de la Iglesia.

30. Sobre Frédéric Ozanam (1813-53), véase p. 475, nota 11. Sobre los comienzos de las Conferencias de san Vicente de Paúl, cf. A. FOUCAULT, *Histoire de la société de S. Vincent de Paul*, París 1933; *Livre du centenaire*, 2 vols., París 1933, y J. SCHALL, *A. Baudon*, París 1897; también *Lettres de F. Ozanam 1819-40*, pub. por L. Celier, París 1960.

31. Cf. B. KÜHLE, *Der Münchener Vincenzverein*, Wuppertal 1935; F. MOLINARI, *Le Conferenze di S. Vincenzo in Italia*, en *Spiritualità e Azione del laicato italiano*, Padua 1969, 59-103 (bibl.). En Roma se había hecho una primera tentativa el año 1836.

En un mundo transformado de raíz en pocos decenios, en el que amplios sectores de la población se habían alejado de la Iglesia, mientras que bajaba notablemente el número de sacerdotes y de religiosos, y en el que cada vez se podía contar menos con el apoyo que en otro tiempo había dado el Estado al clero, los más perspicaces se hacían perfectamente cargo de que era absolutamente necesario recurrir a la colaboración de seglares activos a fin de entrar de nuevo en contacto con el mundo mediante la exposición y defensa de la fe en un lenguaje que le fuera comprensible, y a fin de hacer presente a la Iglesia en los centros neurálgicos de la nueva sociedad, utilizando a tales seglares como intermediarios —puesto que en la teología de entonces todavía no se consideraba que los mismos seglares fueran Iglesia— concretamente en los parlamentos, en los departamentos ministeriales, en las administraciones municipales, en las oficinas de redacción de los periódicos. Ya en 1820 Ferdinand de Bertier, uno de los dirigentes del movimiento que se desarrollaba en torno a la congregación [32], había escrito: «Estoy convencido de que los sacerdotes no pueden ser ya los apóstoles más eficaces.» Lo mismo había reconocido ya, unos veinte años antes, Chaminade en Burdeos [33].

Esto lo comprendió todavía mejor Vicente Pallotti (1795-1850), que el año 1835 había intentado crear la *Società dell'Apostolato cattolico* e hizo un llamamiento a todos los católicos —no sólo a los notables, sino también a los trabajadores manuales, a los maestros, a los empleados del servicio doméstico, a los labradores y también a las amas de casa y a las madres—, invitando a todos a propagar los principios cristianos en su ambiente de vida y de trabajo [34]. El proyecto de este hombre, al que Pío XI calificó de «pionero y precursor de la Acción Católica», tropezó, sin embargo, con la más fuerte resistencia por parte de las autoridades eclesiásticas, convencidas de que el apostolado en sentido propio debía ser monopolio de los sacerdotes. Análogamente, diez años después, la acción que emprendieron en Francia Montalembert y Veuillot

32. Véase p. 378ss.

33. Véase p. 142.

34. Cf. G. RANOCCHINI, *Vincenzo Pallotti, antesignano e collaboratore dell'Azione cattolica*, Roma 1943, y H. SCHULTE, *Priesterbildner und Künder des Laienapostolates, Vincenz Pallotti*, Limburgo 1967.

en favor de la enseñanza católica fue considerada por parte del alto clero y del episcopado como una injerencia en los derechos tradicionales de la jerarquía.

Pese a estos temores y quejas, que se apoyaban al mismo tiempo en viejas costumbres, de las que costaba trabajo deshacerse, y en una eclesiología demasiado estrecha [35], y que en algunos círculos sólo se pudieron despejar lentamente, sin embargo, aquellos que miraban de frente al futuro vacilaban cada vez menos en adherirse a las ideas de Lacordaire, que escribía: «El seglar tiene una misión que desempeñar; tiene que completar todo aquello que escapa al clero secular y a las órdenes religiosas. Los fieles deben aunar sus esfuerzos para la defensa de la verdad contra el constante influjo de malas doctrinas; su amor debe colaborar para reparar las brechas en la Iglesia y en el orden social» [36].

La reacción de la teología moral contra el racionalismo de la ilustración y contra el rigorismo

Tanto en teología moral como en teología pastoral — como, por demás, también en otros muchos terrenos — el trabajo del período de la ilustración y de la primera mitad del siglo XIX ha sido designado con demasiada frecuencia con los dos conceptos opuestos de *decadencia* y de *restauración* respectivamente. En realidad, la reacción de numerosos moralistas del siglo XVIII contra la reducción de la teología moral a mera casuística o contra las discusiones en torno al probabilismo, contenía también valores positivos y propósitos plenamente justificados. En efecto, con demasiada frecuencia se propendía también a perder de vista la peculiaridad de la moral cristiana en comparación con una moral puramente filosófica y a dar a las reflexiones psicológicas mayor importancia que a los fundamentos bíblicos y eclesiales de la teología moral. Esta tendencia antidogmática se encuentra todavía

35. Una eclesiología de la que los seglares mismos estaban penetrados. Como prueba servirán estas líneas de Montalembert del año 1834: «Yo sólo soy un seglar y por tanto sólo soy responsable de mi salvación personal ante Dios y ante la Iglesia» *(Lettres de Montalembert à Lamennais,* pub. por G. Goyau, París 1932, 209.

36. «Le Journal de Bruxelles», 27 de abril de 1849.

en diferentes moralistas de las primeras décadas del siglo XIX, como J. Salat, que se dejó guiar por F.H. Jacobi, H. Schreiber, cuyo *Lehrbuch der Moraltheologie* (= Manual de teología moral) (1831-34) estaba fuertemente influenciado por el racionalismo postkantiano, y los discípulos de Hermes, P. Elvenich o G. Braun. Sin embargo, paralelamente a esto se desarrolló una progresiva reacción contra el racionalismo tanto en teología moral como en teología dogmática. Pero si bien los moralistas alemanes se esforzaban en buscar su primera fuente de inspiración en la Sagrada Escritura y en respetar más y más la doctrina completa de la Iglesia, tenían, sin embargo, más empeño que sus colegas de los países latinos en seguir elaborando síntesis en estrecho contacto con la filosofía y los problemas de su tiempo.

La renovación se manifestó todavía débilmente en G. Riegler (1778-1847). Su *Christliche Moral* (1825; ^{3}1836) era sencillamente una amplificación en lengua alemana de la *Ethica christiana universalis* (1801) de Maurus von Schenkl [37] y, como en ésta, se echaba de menos en ella una comprensión más profunda del orden sobrenatural. La renovación apareció ya más claramente en el austríaco J.A. Stapf (1785-1844), que en su *Theologia moralis* [38] subrayó contra Kant el significado del dogma en la raíz de la moral, y de nuevo salió por los fueros de los grandes moralistas del pasado, aunque él mismo utilizaba un método más moderno y más sintético. Pero también aquí hay sobre todo que remitir de nuevo al trabajo realizado por Sailer y Hírscher [39], cuyas fecundas intuiciones se desarrollaron parcialmente en contacto con algunos teólogos protestantes contemporáneos, tales como Hess, Schwarz o Schleiermacher.

En la polémica con el naturalismo de las generaciones precedentes se esforzaron por restaurar la moral bíblica con su fuer-

37. Sobre esta obra, que no carecía de mérito, véase C. SCHMEINE, *Studien zur «Ethica christiana» M. v. Schenkls und zu ihren Quellen,* Ratisbona 1959.

38. 4 vols., Innsbruck 1827-31. Recogió sus ideas en su *Compendium* (2 vols., ibid. 1832), utilizado en Austria durante muchos años. El año 1841 publicó en alemán *Die christliche Moral* (4 vols.) en que se nota el influjo de Hirscher.

39. Sobre su aportación a la teología moral, véase, acerca de Sailer, además de H.J. MÜLLER. l.c.; PH. KLOTZ, *J.M. Sailer als Moralphilosoph,* Paderborn 1909; J. AMMER, *Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik J.M. Sailers,* Düsseldorf 1941; acerca de Hirscher: J. SCHARL, *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit bei J.B. Hirscher,* Munich 1941; A. EXELER, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben, die Eigenart der Moraltheologie J.B. Hirschers,* Friburgo de Brisgovia 1959.

za primigenia y por mostrar los estrechos vínculos que existen entre ésta y los dogmas. Al mismo tiempo, sin embargo, se volvieron contra la teología moral clásica, que parecía restringirse a mostrar la frontera entre pecados mortales y pecados veniales. Para ellos la misión de la teología moral consistía en exponer el ideal de una vida cristiana en toda su extensión. Pensaban también que los métodos y el lenguaje de la ciencia jurídica no cuadraban a esta moral basada en el Evangelio. Así el *Handbuch der christlichen Moral* (= Manual de moral cristiana) (1817) de Sailer, poco sistemático, escrito en estilo elevado, con abundancia de ideas originales, constituía una especie de *Introduction à la vie dévote*. Estaba destinado, como rezaba el subtítulo, «primeramente a los futuros pastores de almas católicos y luego a todos los cristianos cultos».

Como reacción contra el juridicismo de la casuística de cuño jesuítico, y también contra el racionalismo que a fines del siglo XVIII predominaba en las cátedras universitarias, Sailer hacía remontar la verdadera esencia de la ley cristiana en el amor de Dios, aunque sin puntualizar suficientemente las condiciones subjetivas de este amor. Hirscher, cuyos méritos en el terreno de la teología moral se han mencionado más arriba [40], superó a su precursor «en rigor de observación psicológica, por una mayor actualidad y contacto con su tiempo y no en último término por la cohesión de la exposición sistemática, aunque sin alcanzar siempre el arranque místico de Sailer» (B. Häring). Su intención era construir la moral partiendo del concepto bíblico del reino de Dios [41], como había hecho Drey en dogmática [42]. Hay que reconocer, sin embargo, que no elaboró su concepto del reino de Dios directamente a partir del Nuevo Testamento, sino que lo había tomado de sus maestros, tal como éstos lo habían deducido y cristalizado en la perspectiva romántica de la época [43]. Una investigación crítica pone también de manifiesto, en otros puntos, insuficiencias del ensayo de Hirscher, aunque esto no merma sus méritos.

40. P. 405.

41. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, 3 vols., Tubinga 1935; ^{5}1851.

42. Cf. J. GEISELMANN, ThQ 111 (1930) 116.

43. Cf. J. STELZENBERGER, *Biblisch oder romantisch ausgerichtete Moraltheologie*, ThQ 140 (1960) 291-303.

Las huellas del influjo de Sailer, de Hirscher y también de Möhler vuelven a encontrarse en diversos autores de la siguiente generación, tales como Magnus Jocham, Bernhard Fuchs, Martin Deutinger, Karl Werner y Ferdinand Probst. Estos autores, cuyas obras principales aparecieron alrededor de 1850, volvieron en parte a la tradición escolástica —tan violentamente criticada por sus predecesores—, aunque heredaron de sus maestros de Tubinga la preocupación por asegurar a la teología moral su unidad orgánica, a diferencia de una sistematización meramente externa, así como la convicción de que el fundamento más propio de la moral cristiana debe hallarse en «la cualidad de hijos de Dios, que son santificados por los sacramentos» (Jocham). Subrayaron además ahincadamente la idea de evolución, ya que no muestran la vida moral estáticamente, partiendo de definiciones y normas generales petrificadas, sino dinámicamente, como una lucha entre la gracia, considerada como invitación a la vida perfecta, y las potencias terrenales, que arrastran hacia abajo, a las tinieblas del pecado.

La mayoría de estos moralistas querían no sólo aproximar la moral a la teología ascética y mística, sino también que sus manuales fueran considerados no precisamente como guía para el confesor, sino como una obra de edificación a nivel científico, útil al mismo tiempo para el catequeta, el predicador y los fieles instruidos.

Muy otra es la situación en los países latinos. Allí se sigue guardando fidelidad a la forma clásica del manual de seminario de índole canónico-pastoral, que quiere servir para el amaestramiento de futuros confesores y ofrece una árida codificación de deberes y pecados sobre una base casuística. Allí la innovación consistió en que los principios rigoristas o por lo menos probabilioristas que habían predominado durante largo tiempo, fueran reemplazados en los países de habla francesa por la doctrina moderada, equiprobabilista, de san Alfonso de Ligorio. En este proceso, que se consumó en el segundo cuarto de siglo, podría verse «uno de los acontecimientos principales de la historia de la Iglesia francesa en el siglo XIX» (Guerber). Y de hecho fue también uno de los factores principales del triunfo del ultramontanismo sobre la tradición galicana. Por otro lado, este proceso

facilitó a los fieles el acceso a los sacramentos y «con ello condujo, por así decirlo, al deshielo de la vida cristiana, infundiéndole una nueva juventud».

La adhesión de los moralistas y del clero al sistema de Ligorio fue promovida por las reiteradas muestras de favor que le prodigaron las autoridades romanas: la congregación de Ritos, el año 1803, Pío VII, el año 1816, con ocasión de la beatificación de Alfonso de Ligorio, León XII, el año 1825, en un breve dirigido al editor de sus obras completas; Pío VIII, el año 1829; la sagrada penitenciaría, el año 1831, en una respuesta confirmada por el papa; y Gregorio XVI, el año 1839, con la bula de canonización [44]. El triunfo de san Alfonso sobre el rigorismo enseñado en los seminarios sulpicianos fue debido sobre todo a Gousset, profesor de seminario de Besançon, pues fue él quien movió a la Penitenciaría a dar su respuesta de 1831.

No fue, sin embargo, el único —como se ha afirmado repetidas veces— que propagó en Francia las doctrinas de Ligorio: prescindiendo de las tres ediciones francesas de la *Theologia moralis*, bajo la Restauración, ya en 1823 y 1824 se publicaron en Lyón anónimamente dos opúsculos del venerable sacerdote Pio Bruno Lanteri, de Turín, en defensa de la postura ligoriana contra las objeciones de los rigoristas; en 1828 los hermanos Lamennais, en su plan de estudios para la Congrégation de Saint-Pierre, tomaron la obra de san Alfonso como base de su teología moral, y en 1830 la elogió Devie en su *Rituel du diocèse de Belley*. Sin embargo, fueron relativamente pocos los círculos ganados por esta doctrina, y el clero rural fue apenas influenciado por dicho movimiento. Sin embargo, cuando Gousset publicó en 1832 su *Justification de la théologie morale du bienheureux Alphonse de Liguori*, este trabajo causó profunda impresión en vastos círculos, y en el transcurso de los diez años siguientes se despacharon en Francia más de 30 000 ejemplares de la *Theologia moralis* de san Alfonso. Gousset, una vez nombrado arzobispo de Reims, completó este éxito publicando una *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, en la que exponía en forma llana y sugestiva la doctrina de Ligorio. Esta obra fue reeditada en Francia diecisiete veces, en Suiza y en Bélgica se propagó mediante reimpresiones, fue traducida al italiano, al alemán, al polaco... y al latín.

44. Cf. *Vindiciae Alphonsianae*, I, París - Tournai ²1874, LXXVIII-LXXX. Habrá que notar que si bien la santa sede alabó la obra de san Alfonso, sin embargo, evitó cautelosamente pronunciarse contra el probabiliorismo (cf. O. FUSI-PECCI, *La vita del papa Pio VIII*, Roma 1965, 157-160).

Paralelamente a esta obra, fácilmente comprensible, destinada al clero parroquial, las tan propagadas *Institutiones theologicae* de J.B. Bouvier facilitaron a las doctrinas de san Alfonso la introducción en los seminarios, como también más tarde la obra del jesuita Gury, que había descubierto a Alfonso de Ligorio durante sus estudios en Roma. Su *Compendium theologiae moralis*, que desde 1833 se enseñó en el escolasticado de Vals, y en parte había sido inspirado por Gousset, alcanzó en pocos años unas veinte ediciones y fue adoptado en numerosos seminarios de Francia, España (¹1852) y otros países.

En Bélgica había sido el probabiliorismo, como en Francia, o quizá incluso en mayor grado todavía, la doctrina corriente hasta fines del siglo XVIII. Algunos sacerdotes emigrados a Alemania en tiempos de la revolución, descubrieron allí la *Theologia moralis de Alfonso* de Ligorio, de la que en 1822 se habían publicado dos ediciones en Malinas y en Amberes. El establecimiento de los redentoristas en el país contribuyó —no obstante la oposición bastante encarnizada en los seminarios y escolasticados, como también entre el viejo clero— al éxito de la doctrina de san Alfonso entre el clero. Se impuso, como en Francia, entre 1830 y 1840, y sobre todo gracias también al apoyo por la facultad teológica de Lovaina.

También por el mismo tiempo, Alfonso de Ligorio, que había tenido ya cierto número de adeptos en los países de habla alemana, alcanzó nuevos éxitos en Alemania, ya que allí se dejaba notar una y otra vez en el clero un ansia de buenas obras casuísticas al lado de las más sistemáticas de que se ha hablado arriba. En 1839, el franciscano A. Waibel publicó una *Moraltheologie nach dem Geiste des heiligen Alphons von Liguori mit reichlicher Kasuistik* (= Teología moral según el espíritu de san Alfonso de Ligorio con abundante casuística), y desde 1844 K. Martin, profesor de teología moral y pastoral en Bonn, introdujo también a Alfonso de Ligorio en la enseñanza universitaria. En los

años siguientes se sucedieron diversas ediciones de la *Theologia moralis:* en Maguncia en 1845, en Ratisbona en 1846, etc. Hay que mencionar todavía un detalle característico: el manual de Gury reeditado repetidas veces en Alemania, tuvo al fin más éxito allí que todos los moralistas del país. En el campo de la teología moral, como también en otros, se podía observar, paralelamente al éxito creciente del ultramontanismo, un retorno a posiciones más y más tradicionales, naturalmente a costa de las interesantes tentativas de renovación —pese a sus lagunas y a su falta de equilibrio— que habían madurado en la atmósfera de la ilustración y del romanticismo católico y que entonces quedaron ahogadas por un período de casi un siglo.

XXIV. El pensamiento católico en busca de nuevos caminos

BIBLIOGRAFÍA: Hocedez II; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle,* París 1904; L. Scheffczyk, *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.,* Brema 1925; C. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Conzil bis zur Gegenwart,* Munich 1867.

Bajo el pontificado de Gregorio XVI —como en los quince años precedentes— prosiguieron los esfuerzos por conducir el pensamiento católico por cauces más adaptados que la escolástica a la mentalidad moderna. El éxito de tales intentos fue muy desigual en Alemania, en Francia y en Italia. Los defensores de la tradición se oponían a estas innovaciones cada vez más apasionadamente, y la santa sede, cuya autoridad se volvía a consolidar poco a poco, tras una larga pausa comenzó de nuevo a censurar las exposiciones de teólogos y filósofos católicos que juzgaba peligrosas para la fe.

Una vez más fue en los países alemanes donde más ampliamente se promovió la discusión teológica, por lo cual a ésta habrá que dedicar gran parte del presente capítulo. Pensamos aquí en las controversias póstumas acerca de las teorías de Hermes, en el entusiasmo por Günther y en los ataques contra él, en la irradiación de las escuelas de Tubinga y de Munich. Sin embargo, hay que registrar también la aparición de un nuevo centro de enseñanza

superior en Bélgica, a saber, la universidad católica de Lovaina. En Francia, el doble fracaso de Lamennais y de Bautain no debe hacer olvidar que se tomaron numerosas iniciativas, con frecuencia poco acertadas, pero a veces verdaderamente interesantes, que dieron testimonio del empeño de los intelectuales católicos de espíritu más abierto, por abandonar los viejos senderos trillados y adaptarse a las formas de pensar de sus contemporáneos.

Uno de los indicios más notables de estos esfuerzos es el desarrollo, si ya no de la prensa diaria, por lo menos de las revistas y semanarios católicos, siendo especialmente significativo el que este fenómeno caracterice a toda la Europa occidental.

La disputa en torno al hermesianismo

BIBLIOGRAFÍA: H. Schrörs, *Ein vergessener Führer der Rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jh.,* Bonn 1925; id., *Die Kölner Wirren 1837,* Colonia 1927; id., *Hermesianische Pfarrer,* «Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein» 103 (1919) 76-183; H. Bastgen, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI,* Paderborn 1929, 18-74, 245-277, 437-548; S. Merkle, HJ 60 (1940) 179-220; J. Pritz, *Franz Werner,* Friburgo de Brisgovia 1957; G. Schönig, *A.J. Binterim,* Düsseldorf 1933; Hocedez I, 195-203, II, 37-39; B. Guzzetti, *La perdita della fede nei cattolici,* Venegono 1940, 41-73. Cf. también D. Gla, *Repertorium der kath.-theol. Literatur,* 1/2, Paderborn 1904, 355-370.

Inmediatamente después de la muerte de Georg Hermes, todavía en el apogeo de su fama, el 26 de mayo de 1831, se multiplicaron y agudizaron las críticas de que habían sido objeto ya desde hacía varios años sus tesis doctrinales, sobre todo por parte del grupo neoescolástico del «Katholik» maguntino, pero también por parte de los círculos que profesaban la teoría romántica de la vivencia. Si bien faltaba a éstos la fuerza intelectual para una precisa delimitación de sus errores, sentían, sin embargo, que Hermes había asignado a la razón un rango demasiado elevado en la dogmática. Los discípulos de Hermes, a fin de poder responder a los reproches de pelagianismo, de sozinianismo y sobre todo de racionalismo, que les hacían sus adversarios, y a los que ellos a su vez acusaban de incurrir en fideísmo, fundaron en 1832 la «Zeitschrift für Philosophie und katho-

lische Theologie»[1]. En las revistas y con frecuencia en folletos anónimos se llegó a una polémica cada vez más violenta, pero siempre bastante confusa, sin resultado digno de mención; entonces uno de los más decididos adversarios de Hermes, Anton Josef Binterim (desde 1805 párroco en Bilk, cerca de Düsseldorf) logró convencer al nuncio de Munich e inducirlo a alertar a las autoridades romanas. Éstas se habían fiado hasta entonces del arzobispo de Colonia, Spiegel, que había defendido siempre la ortodoxia del profesor de Bonn. En base del informe del nuncio, de 2 de noviembre de 1832, se presentó a la congregación del índice la *Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie.*

Hacia fines de 1833 se dio a dos teólogos de lengua alemana, el alsaciano Kohlmann y el futuro cardenal Reisach, el encargo de traducir al latín los pasajes sospechosos y de dictaminar sobre los mismos. A los nuncios de Munich y de Viena se pidió que recogiesen los pareceres de algunos entendidos y los transmitiesen a Roma. El nuncio de Munich se dirigió a dos enemigos encarnizados de Hermes, C.H. Windischmann y Binterim (poco competente en materia filosófica). El nuncio de Viena consultó al güntheriano J.E. Veith, que estaba bien dispuesto con respecto a Hermes, pero también al jurista K.E. Jarcke, poco versado en teología (cofundador de las «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland»), que abrigaba sentimientos muy hostiles para con Hermes.

En Alemania volvió a surgir la controversia cuando J.A. Achterfeld publicó en 1834, a base de los manuscritos dejados por el maestro, el primer tomo hasta entonces inédito de la *Dogmatik* de Hermes. Mientras volvía a excitarse la opinión pública, en Roma seguía adelante el examen de las doctrinas de Hermes. En ello desempeñaba gran papel Perrone, aunque por su ignorancia de la lengua alemana se veía impedido de pronunciarse. En vista de las grandes dimensiones que iba adquiriendo la controversia, se pensó que no bastaba con poner sencillamente la obra en el índice. El 26 de septiembre de 1835, un severo breve pontificio[2]

1. Véase p. 622.

2. BERNASCONI II, 85ss. Este breve fue completado con otro de 7 de enero de 1836, que condenaba los dos últimos volúmenes de la *Dogmatika* que habían aparecido entre tanto.

condenó globalmente las obras de Hermes como *absurda et a doctrina Catholicae Ecclesiae aliena;* fueron estigmatizados numerosos errores sobre Dios, la gracia, el pecado original y la tradición eclesiástica, y sobre todo el método de constituir la duda positiva en fundamento de toda investigación teológica, y el principio racionalista que hace de la razón el único medio de llegar al conocimiento de la verdad sobrenatural.

El documento pontificio, propagado mediante los nuncios de Bruselas y de Munich[3] llenó de júbilo a los adversarios de Hermes y los indujo a exigir que sin dilación sus discípulos fuesen retirados de todas las cátedras universitarias. Ahora bien, dado que el breve no había sido comunicado a través del gobierno, los obispos no tomaron ninguna clase de medidas, a excepción de los de Osnabrück y de Posen. El vicario capitular de Colonia obligó incluso a sus sacerdotes a guardar absoluto silencio sobre el breve. La noticia de la condenación, para la que en modo alguno estaban preparados los hermesianos, y los términos duros que se habían empleado con su venerado maestro, cayó sobre ellos como un rayo; sin embargo, muy pronto pasaron al contraataque y declararon que en Roma se habían interpretado muy mal las opiniones de Hermes y que por tanto el breve condenaba una herejía que sólo existía en la imaginación. Alegaron además que la reciente condenación del fideísmo de Bautain, por el obispo de Estrasburgo, justificaba la tentativa de Hermes y demostraba a la vez cuán débil era la postura de sus adversarios, observación que realmente se aplicaba a algunos de ellos. En efecto, con ser sus ataques tan encarnizados, no se hallaban en condiciones de oponer a los hermesianos un escrito tajante de refutación. (La única crítica verdaderamente seria en terreno filosófico fue la de Kreuzlage, el año 1838, y en terreno teológico la de J. Kuhn el año 1839, y sobre todo la del austríaco Franz Werner el año 1845). En cambio, el destacado hermesiano P.J. Elvenich, logró hacer profunda impresión con sus *Acta Hermesiana* (1836), alegato extraordinariamente hábil en defensa del maestro.

Ahora bien la controversia volvió a desencadenarse tras el nombramiento del arzobispo Droste zu Vischering, que en su ju-

3. Sobre este procedimiento, que no era regular, véase p. 524.

ventud había formado parte del círculo de la princesa Gallitzin, de tendencia mística y platonizante, y ahora, por añadidura, hacía sospechosos a los hermesianos — por lo demás, injustamente — de hacer causa común con el gobierno prusiano para socavar solapadamente el catolicismo. Además, el arzobispo quería anular la influencia de la facultad teológica de Bonn y reemplazarla por la del seminario diocesano de Colonia [4]. Exigió a los profesores la sumisión explícita al breve, y a los aspirantes a cargos eclesiásticos el asentimiento jurado a 18 tesis, en las que destacaban, en forma todavía más extremada, los errores condenados por el papa.

H. Schrörs enjuició demasiado severamente estas tesis, como demostró Will [5], aunque en realidad estaban formuladas de manera muy burda. Por lo demás, en este asunto Droste incurrió, incluso según parecer del antihermesiano Werner, en «una serie de desaciertos»: No se hallaba en condiciones de comprender lo que había de justo en más de una exigencia científica de los hermesianos. Pero, sobre todo, carecía de tacto pastoral y de un espíritu conciliante que habría facilitado a los hermesianos una cierta marcha atrás. Él quiso forzarlos a la capitulación sin condiciones, pero con ello sólo logró exasperarlos y endurecerlos en su exagerada adhesión a las doctrinas de su maestro, de las que no querían cambiar ni un ápice, y en su desprecio a un magisterio eclesiástico que quería refutar con argumentos de autoridad un sistema filosófico, cuyo espíritu se le escapaba a ojos vistas.

Ya a fines de 1835 F.X. Biunde, profesor en el seminario de Tréveris, se había puesto en contacto con Roma con objeto de dar a los hermesianos la posibilidad de explicar sobre el terreno el verdadero sentido de los escritos condenados, que según su convicción habían sido mal entendidos por los censores romanos. Las negociaciones dieron por resultado que a comienzos de 1837 partieran para Roma dos delegados: P.J. Elvenich, seglar y filósofo, perfectamente familiarizado con el sistema hermesiano y además buen latinista, y J.W. Braun, teólogo muy docto, «la mejor

4. El significado de estos aspectos no teológicos en la controversia hermesiana — para no hablar de las rivalidades personales, que de varias maneras emponzoñaron todavía más las cosas, fue subrayado por H. SCHRÖRS, para quien el conflicto de Colonia «debe hacerse remontar, en el fondo, más al hermesianismo que a la cuestión de los matrimonios mixtos» *(Geschichte der kat.-theolog. Fakultät zu Bonn,* Colonia 1922, 69, nota 1).

5. ThGl 21 (1929) 316-328.

cabeza que había tenido la facultad de Bonn» (Schrörs), quien contaba con ciertas relaciones en los círculos romanos. Al principio fueron bien recibidos — mucho mejor de como lo había sido Lamennais — e invitados a tratar su caso con el general de los jesuitas, Roothaan, que dominaba el alemán.

Sin embargo, pronto se descubrió que se había partido de un malentendido: Para las autoridades romanas se trataba única y exclusivamente de examinar si era correcta la traducción latina que había servido de base a los censores, mientras que Elvenich y Braun querían más bien dar explicaciones sobre el contenido substancial de aquellas doctrinas, a fin de demostrar su legitimidad. Sin embargo, no se accedió a seguirlos en este terreno y ni siquiera se quiso entrar en conocimiento del resumen latino, *Meletemata theologica* [6], que ellos habían preparado a este objeto. Otros malentendidos y una intervención de Metternich, que veían en el racionalismo un peligro para el principio de autoridad y temía que las agitaciones religiosas pudieran degenerar en desórdenes políticos [7], contribuyeron a hacerlos caer totalmente en descrédito. Además, con la partida de Roma de Cappacini y del embajador prusiano Bunsen, perdieron dos valiosos apoyos. Así su estancia en Roma, que se prolongó más de once meses, terminó en un completo fracaso.

En vista de que insistían en declarar que reprobaban, sí, todo lo que había condenado el papa, incluso el método de la duda positiva, pero que no podían admitir sin traicionar su conciencia, que tales errores se hallasen en los escritos de Hermes, el secretario de Estado Lambruschini, en una dura carta de 6 de abril de 1838, les echó en cara falta de obediencia con recurso a la distinción jansenista entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti* [8]. Esta carta, publicada inmediatamente por sus adversarios, informados sobre la misma, aceleró la decadencia del hermesianismo, que en la opinión católica se había iniciado ya hacía dos o tres

6. Es decir, *estudios teológicos*. Sobre los puntos flacos de este trabajo, que se publicó en latín y luego, tras el regreso de ambos a Alemania, en alemán, véase SCHRÖRS, *Braun* 272-273.

7. Sobre la importancia política que el canciller austríaco atribuía a la controversia hermesiana y sobre sus intervenciones en Roma en 1833 a este respecto, véase J. PRITZ, l.c., 133-135 y H. BASTGEN, l.c., 27, 408.

8. Elvenich y Braun, después de su regreso a Alemania publicaron, bajo el título de *Acta Romana* (1838), todos los documentos sobre sus negociaciones en Roma.

años. Aunque los hermesianos que trabajaban en la cura de almas daban excelente prueba de sí, la mayoría del clero y los católicos militantes, que iban siendo penetrados más y más por la mentalidad ultramontana, se alejaron totalmente de aquellos teólogos de gabinete que se oponían abiertamente a la santa sede, mientras que los sectores intelectuales se orientaban cada vez más hacia A. Günther, nueva estrella naciente, a la que pronto miraron también algunas de las mejores cabezas especulativas del grupo hermesiano.

Después de que un renovado intento de Ritter, historiador breslavo de la Iglesia, en 1845-46, favorable a la persona de Hermes, no fue en modo alguno transmitido hasta Roma, los obispos pudieron purificar poco a poco, sin dificultades, los principales centros del hermesianismo: las universidades de Bonn, Munich y Breslau y el seminario de Tréveris. Tampoco lograron cambiar nada las escaramuzas de retaguardia que trataron de impulsar los hermesianos intransigentes, entre otros Braun y Achterfeld. Creyeron poder todavía abrigar esperanzas cuando Pío IX, en su encíclica inaugural *Qui pluribus* [9], contra los fideístas, subrayó la importancia de los preámbulos racionales del acto de fe, y declararon que en aquel pasaje veían una revocación del breve de 1835. Sin embargo, el papa puso rápidamente fin a esta jugada táctica [10]. La hora de los hermesianos había pasado definitivamente.

Auge y decadencia del güntherianismo

BIBLIOGRAFÍA: F.P. KNOODT, *A. Günther*, 2 vols., Viena 1881 (tendencioso, pero bien documentado); E. WINTER, *Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931; P. WENZEL, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen 1961; id., *Der Freundeskreis um A. Günther*, Essen 1965; cf. al respecto U. ENGELMANN, «Erbe und Auftrag» 42 (1966) 240-245; J. PRITZ, *Glauben und Wissen bei A. Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, Viena 1963; A. DEMPF, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, Eichstätt 1958; K. BECK, *Offenbarung und Glaube bei A. Günther*, Viena 1967; Hocedez II, 39-59.

9. Texto en *Acta Pii IX*, I, Roma 1854, 4-24.

10. Carta al arzobispo de Colonia de 25 de julio de 1847. Cf. H.J. STUPP, *Pius IX. und die Katholische Kirche in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung des Hermesianismus*, Solingen 1848.

Anton Günther (1783-1863) era, como Hermes, un sacerdote piadoso y celoso, que se esforzaba por armonizar la fe y la razón y por hacer posible a los intelectuales católicos permanecer en la Iglesia y, al mismo tiempo, mirar de frente a las grandes corrientes filosóficas. También él, como Hermes, maestro venerado de toda una generación de filósofos y teólogos, que se alegraban al ver que la especulación católica estaba emprendiendo nuevos rumbos más en consonancia con la mentalidad moderna. Y también como Hermes fue acusado —no sin motivo— de semirracionalismo. Sin embargo, las diferencias entre ambos pensadores eran considerables. Hermes se había esforzado en superar el criticismo kantiano y en crear bases racionales para el asentimiento a la revelación. Günther se acomodaba al idealismo panteísta de Hegel y luego al monismo materialista de Feuerbach a fin de elaborar una justificación filosófica de los grandes dogmas cristianos. Todavía se distinguen más ambos pensadores por el medio intelectual en que radicaban. Hermes y su escuela fueron, como se ha dicho, representantes tardíos del árido racionalismo de la ilustración del siglo XVIII, mientras que Günther y la mayoría de sus entusiastas discípulos estaban profundamente marcados por el romanticismo católico del período de la restauración. Wenzel pudo caracterizar su sistema como un especie de gnosis del romanticismo, añadiendo que su semirracionalismo fue también un semiirracionalismo [11].

Günther nació en el norte de Bohemia y recibió su formación filosófica en Praga, donde había sido discípulo de Bolzano [12], en un ambiente penetrado de racionalismo. Después de superar gracias a la influencia del redentorista Clemens Maria Hofbauer, una crisis personal de la fe, originada con el estudio de los filósofos idealistas alemanes, alcanzó una religiosidad interiorizada y comenzó el estudio de la teología. En 1821 fue ordenado sacerdote y se estableció en Viena, donde vivió hasta el fin de sus días

11. H. Witetschek opina también que Günther «asoció la teología tanto con una radical fe racional como también con rasgos románticos irracionales», HJ 86 (1966) 110.

12. Sobre Bernhard Bolzano (1781-1841), sacerdote de ideas progresistas, que pronto se hizo sospechoso a los propugnadores de la restauración católica, y filósofo de la religión que, sin embargo, se había hecho notar como pionero en el campo de la lógica y de la matemática, véase E. WINTER, *B. Bolzano und sein Kreis*, Leipzig 1933; id., *B. Bolzano, ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, Viena 1967; E. y M. WINTER, *Der Bolzanokreis 1824-33*, Viena 1970.

como estudioso privado. No le fue posible lograr en Viena una cátedra en la universidad, habiendo en cambio rechazado todas las cátedras que le fueron brindadas en Alemania. De modo que vivió en un círculo de admiradores de análogos sentimientos, eclesiásticos y seglares, igualmente entusiasmados por su temperamento apostólico, su genio metafísico y el encanto de su palabra. Entre ellos destacaban el naturalista cartesiano J.H. Pabst, principal colaborador de Günther, y el célebre predicador arriba mencionado, J.E. Veith, procedente del judaísmo [13].

El influjo de Günter se extendía mucho más allá de este círculo personal gracias a sus numerosas obras [14], escritas en un estilo muy personal, a veces muy denso, otras libre y caprichoso, a merced de la primera inspiración. Estas obras ofrecían, sin demasiada sistemática, consideraciones originales y con frecuencia de gran alcance, y agudas críticas de los más importantes sistemas contemporáneos, en particular del hegelianismo. Günther comprendió indudablemente, con mucha más penetración que la mayoría de los teólogos de su tiempo, la grandiosidad conceptual del hegelianismo, así como también el peligro que entrañaba. Por otro lado estaba convencido de que la escolástica estaba, no sólo definitivamente superada, sino también — como toda filosofía conceptual — aprisionada en un semipanteísmo, por lo cual se consagró, con un entusiasmo intelectual nada común, a una nueva fundamentación científica de la teología desde una perspectiva antropológica. Expuso la dogmática católica en el lenguaje de *La fenomenología del espíritu,* tratando a la vez de mostrar cómo es posible comprender la creación en función de la Trinidad, y ésta en función de la autoconciencia del hombre. El acento estaba puesto — como en el entero idealismo alemán — sobre la noción del hombre como «naturaleza y espíritu».

Las ideas de Günther, elaboradas entre 1822 y 1835, estaban ya desarrolladas en lo esencial en su *Vorschule zur spekulativen Theologie* (= Preparación para la teología especulativa, 1828-29). Desde este momento, su influjo fue reemplazando gradualmente al de Hermes. A lo largo de los años cuarenta dominó Günther el mundo católico intelectual alemán, y ello tanto más por cuanto

13. Entre los adeptos de Günther había no pocos judíos convertidos.
14. Catálogo en LThK IV, 1277.

que el gobierno prusiano colocó a numerosos güntherianos en las cátedras filosóficas y teológicas, pues evitaba recurrir a hermesianos para no provocar a las autoridades eclesiásticas, y al mismo tiempo no quería utilizar a hombres comprometidos por la reacción católica a causa del conflicto de Colonia. Centros principales del movimiento fueron, además de Viena y Silesia — donde el güntherianismo conquistó la facultad teológica de Breslau bajo la protección del obispo príncipe Diepenbrock, gracias al antiguo hermesiano Baltzer y a J.H. Reinkens, más tarde obispo veterocatólico — también la Renania, donde se constituyó en torno a F. Knoodt y H. Nickes un «Port-Royal alemán» (P. Wenzel), del que formaban parte los hermanos Wolter, fundadores de la abadía de Beuron, y donde, en la atmósfera de un misticismo romántico, se soñaba con poder vencer el racionalismo que circulaba por doquier, mediante la acción conjunta de las especulaciones güntherianas y un retorno al medioevo monástico.

Además de los adeptos entusiastas, y con frecuencia intolerantes, hubo también, casi por todas partes, numerosos simpatizantes. Entre ellos se contaban, por ejemplo, en Praga el profesor Löwe, en Salzburgo los futuros cardenales Schwarzenberg y Tarnoczy, en Braunsberg el obispo de Ermland, A. Thiel, en Tréveris y Bamberg varios profesores, en Augsburgo el abad benedictino Gangauf, en Munich Görres, en Tubinga Zukrigl, sucesor de Drey, ello sin contar algunos círculos protestantes. Hasta en Roma tenían los güntherianos un solícito protector en la persona del abad de Monte Cassino, Pappalettere, que veía en ellos agentes para liberar a Alemania del racionalismo [15].

Sin embargo, no tardaron en resonar también voces contrarias. Los filósofos que habían sido criticados inexorablemente por Günther, en particular los discípulos de Baader y los partidarios de la vuelta a la escolástica, fueron los primeros en pasar al contraataque. Luego saltaron a la palestra los teólogos, reprochando a Günther la pretensión de ofrecer una demostración racional de los misterios sobrenaturales. El filósofo F.J. Clemens en el «Katholik» maguntino y el ya mencionado jurista K.E. Jarcke en las «Historisch-politische Blätter» en Munich, escribieron sobre el

15. Sobre el apoyo que recibió Günther de Simplicio Pappalettere, abad de Subiaco desde 1846, véase P. Wenzel, *Der Freundeskreis um A. Günther,* 133-245.

desprecio con que trataba Günther a los pensadores del pasado. La arrogancia de los discípulos de Günther, muchos de los cuales no poseían la profunda religiosidad y el arranque apostólico de su maestro, y que, como suele suceder, subrayaron más los aspectos discutibles de algunas de sus ideas, aumentaron la desazón.

Hacia 1845 se formó de nuevo, contra los günterianos, en los círculos que rechazaban todo compromiso con la moderna filosofía, el antiguo frente antihermesiano, sobre todo en Renania, donde la falta de tacto de Knoodt, que había hecho de Bonn un centro muy activo del movimiento, había suscitado contra sí la irritación del arzobispo Geisel y de su contorno. Tras la crisis de 1848, en la que los güntherianos habían desempeñado un papel de primer orden en la dirección del movimiento católico, la fundación de la nueva revista filosófica «Lydia» (1849-54) dio a conocer su intención de afirmarse cada vez más enérgicamente; sin embargo, la reacción absolutista en Austria, que les echaba en cara sus abiertas simpatías por las tendencias liberales, no les fue propicia. El nombramiento de Rauscher —que se les mostraba hostil desde hacía veinte años como arzobispo de Viena en 1853, puso todavía más en peligro su posición, y ello precisamente en un momento en que se multiplicaban los ataques a nivel doctrinal.

Estos ataques fueron iniciados por el benedictino Sorg en 1851, por Dieringer y Schwetz en 1852, por Michaelis en 1854 y sobre todo por F.J. Clemens, el más encarnizado adversario, cuyo folleto *Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre* (= La teología especulativa de A. Günther y la doctrina católica de la Iglesia) (1853) suscitó gran eco y desencadenó una guerra de folletos.

Como la controversia ocupara apasionadamente al mundo teológico y filosófico de Alemania y Austria, superando en virulencia todo lo que se había conocido quince años antes con ocasión de la disputa en torno al hermesianismo, este problema fue sometido a la santa sede por el arzobispo de Colonia. Günther, sin embargo, seguía teniendo poderosos protectores, que le estaban agradecidos por haber liberado a los intelectuales católicos de la fascinación hegeliana y sentían el peligro que entrañaba provocar a los círculos universitarios, que de por sí propendían ya

marcadamente al mal humor con respecto a la Iglesia oficial. No cabe duda de que todo se habría arreglado, si Baltzer y Knoodt, que habían sido encargados de defender su sistema directamente en Roma, no hubiesen echado todo a perder con su actitud de repulsa con respecto a los jesuitas y por el desprecio con que trataron abiertamente el estado en que se hallaba la filosofía romana.

Sin embargo, todavía transcurrieron dos años antes de que se tomara una decisión. Ahora bien, los adversarios de los güntherianos volvían una y otra vez a la carga, sobre todo el autoritario arzobispo Geissel, que hacía de la condenación una cuestión de prestigio. Finalmente, en enero de 1857, Pío IX decidió poner en el índice las obras de Günther, aunque al mismo tiempo tributaba todos los honores a la persona y a las intenciones del autor [16]. Günther, en medio de su profunda amargura, se sometió. Ahora bien, sus amigos, argumentando que el decreto no condenaba ni una sola tesis concreta, declararon que se podía seguir sosteniendo lo esencial del sistema. Geissel, que se veía apoyado en Roma por el cardenal von Reisach, indujo entonces al papa a publicar un breve, en el que se puntualizaba la condenación [17]. Los güntherianos moderados se sometieron, mientras que los radicales, como Baltzer, Knoodt y Reinkens, se endurecieron, pues pensaban que estaba en juego su prestigio científico, y prosiguieron la controversia durante largos años. Luego, después de 1870, los viejos católicos hallaron en ellos sus más vigorosos apoyos.

Tubinga y Munich

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras generales (p. 590), cf. J.R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, Friburgo de Brisgovia 1964; M. MILLER, *Die Tübinger kath.-theol. Fakultät und die württembergische Regierung 1835-46*, ThQ 132 (1952) 22-45, 213-234; St. LÖSCH, *Die kath. theol. Fakultät zu Tübingen und Giessen 1830-50*, ThQ 108 (1927) 159-208 (sobre Giessen); A. SCHUCHERT, *Die kath. theol. Fakultät an der Universität Giessen*, «Jb. Für das Bistum Mainz» 1 (1964) 64-75; H. WITETSCHECK,

16. Abundante documentación sobre el proceso aporta E. WINTER, l.c., 232ss y apéndice B.

17. Breve *Eximiam tuam* de 15 de junio de 1857 en *Acta Pii IX*, II, 585-590.

Die Bedeutung der theol. Fakultät der Universität München für die kirchliche Erneuerung in der letzten Hälfte des 19. Jh., HJ 86 (1966) 107-137; A. LAUSCHER, *Die kath.-theol. Fakultät der Universität zu Bonn*, Düsseldorf 1920. También: ST. LÖSCH, *Prof. A. Gengler. Die Beziehungen der Bamberger Theologen zu Döllinger und Möhler*, Würzburgo 1963 (cartas de los años 1827-43); J. FRIEDRICH. *I.v. Döllinger*, I-II, Munich 1899 (abundantes documentos); J. ZINKL, *M. Jocham. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jh.*, Friburgo de Brisgovia 1950.

La vida teológica en los países de lengua alemana no se limitaba únicamente a la actividad de los hermesianos y más tarde de los güntherianos, y a las controversias desencadenadas por ellos. Ni siquiera en Bonn, una de sus plazas fuertes, estaban todos los profesores de acuerdo con sus doctrinas. H. Klee (1800-1840), «el ingenio más destacado del primer círculo de Maguncia» (Lenhart), enseñó allí de 1829 a 1839, y el arzobispo Geissel logró, en 1843, que la cátedra de dogmática fuese ocupada por F.X. Dieringer (1811-76), sacerdote fuertemente comprometido en el movimiento católico, y que ya el año siguiente fundó la «Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst» para poder responder a la revista de los hermesianos. Klee [18] carecía de amplia visión especulativa, pero tenía un sentido muy desarrollado del carácter sobrenatural de la religión revelada y era además uno de los pocos católicos que se hallaban en condiciones de medir las armas con sus colegas protestantes. Su extraordinaria erudición patrística le permitió escribir un *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (= Tratado de historia del dogma, 2 vols., 1832), uno de los primeros que fue compuesto por un católico y que entonces no carecía de valor. Dieringer [19] había estudiado en Tubinga y se señaló más por un amor entusiasta a la Iglesia y por la «genial claridad» de su doctrina, que por fuerza creadora y profundidad. El título de doctor *honoris causa*, que le confirió la universidad de Munich, se lo había merecido justamente con su obra, cuyo título era todo un programa: *System der göttlichen Thaten des Christentums* (= Sistema de los hechos divinos del cristianismo, 1841).

18. Cf. vida compendiada del autor en el tomo I de *Katholische Dogmatik*, Maguncia ^{3}1844, XXIII-XLIII, y LThK VI, 324 (bibl.).

19. Cf. J. WETZEL, FreibDiözArch 72 (1952) 198-212 y NDB, III, 657 (bibl.).

En Alemania del sur se concentró la vida teológica sobre todo en las facultades de Tubinga y de Munich. En Tubinga, si bien fue desapareciendo poco a poco la generación de los fundadores — Möhler en otoño de 1836, Hirscher en 1837, Drey en 1846 — sin embargo, nuevas fuerzas tomaron el relevo: A. Graf, que en la cátedra de teología pastoral desarrolló notables puntos de vista eclesiológicos [20], pero por desgracia abandonó la facultad prematuramente, ya en 1843, víctima de las tensiones que durante unos diez años, por razones de política eclesiástica, tuvieron a la facultad en conflicto con el gobierno de Württemberg [21]; K.J. Hefele, que en 1836 sucedió a Möhler en la cátedra de historia de la Iglesia y mostró su capacidad después de mediados de siglo; J.E. Kuhn [22], profesor de dogmática desde 1839 y que durante 40 años fue la cabeza indiscutida de la escuela y entusiasmó a sus alumnos — como también a los numerosos lectores de sus obras [23] — por su claridad, el brillo de su dialéctica y la profundidad de sus ideas. En su enfoque, dominado por la idea de la evolución, aparecía la escolástica como una etapa que había demostrado su utilidad en la historia del pensamiento cristiano, pero que estaba ya rebasada. Inspirándose en el método de Hegel, trató de ahondar en el misterio del cristianismo; pero su especulación, enraizada en la fe, partía de los hechos de la revelación y tomaba en consideración la historia del dogma. Kuhn no sólo se mantuvo fiel a los principios de la escuela de Tubinga, sino que además era un metafísico de talento y buen conocedor de los padres griegos y de san Agustín. Era también un buen exegeta que ya en 1832 escribió contra Strauss una *Vida de Jesús estudiada científicamente*. Kuhn estaba menos obligado que su maestro al idealismo romántico y acentuó más fuertemente el concepto de *espíritu* que el de *vida*. En él, como en sus colegas de la nueva generación de la escuela de Tubinga, «el movimien-

20. Sobre él, véase p. 577, nota. 18.

21. Sobre este conflicto, véase M. MILLER, l.c.

22. Sobre Johann Evangelist Kuhn (1806-87), véase, además de LThK VI, 656-657 (bibl.), A. HAGEN, *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus*, II, Stuttgart 1948-54, 59-95, y J.R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre J.E. Kuhns*, Friburgo de Brisgovia 1959.

23. Su obra capital, *Lehrbuch der Dogmatik*, apareció en tres volúmenes, de 1846 a 1868. Ya en 1832 había expuesto sus puntos de vista en un artículo de la ThQ: *Ueber den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie*.

to ganó en profundidad especulativa y en fuerza de sistematización» (Scheffczyk).

La irradiación de la escuela de Tubinga se extendió hasta otras diversas facultades: a Münster, donde A. Berlage [24], discípulo de Drey y de Möhler, fue desde 1835 profesor de teología moral y de dogmática; pero sobre todo a Giessen y a Friburgo de Brisgovia. La facultad teológica de Giessen [25] había sido abierta en 1830, no obstante la protesta del cabildo, para reemplazar al seminario de Maguncia. Ya desde el comienzo le dieron su impronta dos profesores formados en Tubinga: Kuhn, que de 1832 a 1837 regentó allí la cátedra de Nuevo Testamento, y Straudenmaier [26], que enseñó dogmática de 1830 a 1837, antes de trasladarse a Friburgo, adonde el mismo año llegó otro teólogo de gran prestigio: Hirscher. La facultad de Friburgo, después de su reorganización en 1832, había atravesado por una crisis, que pudo superarse gracias al acceso de estos dos nuevos refuerzos, ambos con el apoyo de Alban Stolz (1808-83), que en 1847 sucedió a Hirscher en la cátedra de teología pastoral.

La fuerza de irradiación de Staudenmaier, al que durante largo tiempo han olvidado los historiadores de la teología, no estaba ni con mucho por debajo de los maestros de Tubinga. En su tiempo, su *Geist des Christentums* (= Espíritu del cristianismo, 1835), que en medio siglo alcanzó nueve reediciones y en el terreno de la teología litúrgica representa un trabajo de pionero, fue incluso comparado con el *Genio del cristianismo* de Chateaubriand [27]. También su *Christliche Dogmatik* (4 vols., 1844-52)

24. Sobre Anton Berlage (1805-81), véase LThK II, 231. También él había estado bajo el influjo de Hermes y Günther y, en Munich, también de Baader, Schelling y Görres. Su *Christ-katholische Dogmatik* (7 vols. 1839-64) fue, con las *Institutiones* de Liebermann, uno de los manuales más utilizados en los círculos eclesiásticos.

25. Sólo existió breve tiempo, pues ya en 1851 Ketteler, con la reapertura del seminario de Maguncia, prohibió que siguiese reclutando alumnos. Las tendencias indiscutiblemente racionalistas de dos profesores (L. Schmid y A. Lutterbeck) le habían dado un buen pretexto para ello. Cf. F. VIGENER, *Die kath.-theol. Fakultät in Giessen und ihr Ende*, «Mitt. der oberhessischen Geschichtsvereins» nueva serie, 24 (1922) 28-96.

26. Sobre Fanz Anton Staudenmaier (1800-56), véase F. LAUCHERT, *F.A. Staudenmaier*, Friburgo de Brisgovia 1901; PH. WEINDEL, *Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Staudenmaiers*, Düsseldorf 1940; A. BURHART, *Der Mensch, Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie Staudenmaiers*, Friburgo de Brisgovia 1962; P. HÜNERMANN, *Trinitarische Anthropologie bei Staudenmaier*, Munich 1962; A. SCHOLZ, ThQ 147 (1967) 210-239 (datos biográficos).

27. Cf. W. TRAPP, «Liturgische Zschr.» 4 (1931-32) 52-54, y F.X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Friburgo de Brisgovia 1949.

fue una obra muy personal, en la que las perspectivas eclesiológicas, que ocupan el centro de la obra, están ligadas a una teología trinitaria y a una teología de la historia, en la que la filosofía dialéctica de la historia de Hegel queda reemplazada por las épocas de la acción viva y libre de Dios entre los hombres, tal como se descubre en la revelación.

En Munich habían dado espléndida demostración de valía durante los primeros años sobre todo los profesores seglares. Görres fue el centro del grupo hasta su muerte en 1848; hacia él se dirigió muy especialmente la atención del extranjero. Sin embargo, también la facultad teológica fue adquiriendo cada vez más conciencia de sí, estimulada tanto por la iniciativa local de Sailer, como por los influjos procedentes de Tubinga, transmitidos, entre otros, por la presencia de Möhler de 1835 a 1838. Por supuesto, no todas las disciplinas estaban representadas con la misma brillantez.

En dogmática, no obstante el estimable trabajo que había realizado A. Buchner de 1827 a 1838, no se pasó de tentativas, y la teología moral estuvo todavía largo tiempo buscando su camino. El derecho canónico, sin embargo, no pudo substraerse al influjo que partía de G. Phillips [28], el cual, en su calidad de miembro de la facultad jurídica, abrió nuevos caminos, poniendo los métodos de la escuela histórica de derecho al servicio de sus posiciones ultramontanas. A la exégesis — tras el poco brillante Allioli [29], que se retiró en 1835 — vino a infundir nueva vida Möhler, que trató de darle una sólida base filológica y al mismo tiempo procuró la confrontación con las posiciones potestantes; gracias a sus sucesores Reithmayr y Haneberg, pudo mantenerse en vigor este impulso. Pero sobre todo la historia de la Iglesia, gracias al joven Döllinger y a Permaneder [30], que ocupó su puesto de 1847 a 1849, durante la

28. Véase p. 983, nota 11. El tomo I de su *Kirchenrecht* apareció en 1845.

29. Sobre Joseph Franz von Allioli (1793-1873), vése LThK I, 352, y J. ZINKL, *M. Jocham*, Friburgo de Brisgovia 1950, 54ss. Se dio a conocer sobre todo por su traducción de la Biblia, cuyas notas fueron tomadas de los mejores comentarios de la época (6 vols., 1830-32); fue aprobada por numerosos obispos alemanes y austríacos, también por el papa en 1838 y fue la más propagada entre todas las ediciones alemanas.

30. Sobre Franz Michael Permaneder (1794-1862), véase LThK VIII, 279-280. Había enseñado derecho canónico e historia de la Iglesia en el liceo de Freising y había publicado una valiosa *Bibliotheca patristica* (2 vols., 1841-44), e introducido en la enseñanza católica la distinción, hallada por los protestantes, entre *patrologia* (historia literaria de los escritos cristianos antiguos) y *patrística* (estudio teológico de las doctrinas).

crisis del caso Lola Montes, adquirió un carácter cada día más científico en la línea de Möhler, cuyo influjo decisivo se hizo cada vez más patente en la reorientación de la facultad de Munich, que se alejó progresivamente de las embriagadoras especulaciones de la escuela de Baader y de Schelling.

Döllinger[31] pertenecía desde 1826 a la facultad teológica, a la que había sido incorporado gracias a la intervención de Sailer. Habiendo estado durante su juventud en contacto con el grupo de Maguncia, había venido a ser uno de los íntimos del círculo de Görres y, como él y sus amigos, había combatido durante 20 años en la polémica periodística por la libertad de la Iglesia y de la enseñanza universitaria, que él consideraba en primer lugar como un apostolado. Notablemente dotado para el análisis dogmático — su tesis doctoral trató sobre la doctrina de la eucaristía en los tres primeros siglos — se había orientado hacia la historia de la Iglesia, convencido de que en este terreno los católicos estaban muy por debajo de los protestantes. Después de haberse limitado a colaborar en el manual de Hartig, publicó él mismo un *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (= Tratado de historia de la Iglesia, 2 vols., 1836-1838), que llamó la atención por la claridad de sus exposiciones y por la originalidad de su concepción; no sólo investigó los hechos, sino que además expuso la evolución de las instituciones eclesiásticas en el culto, la disciplina y la constitución. Ocurrió que la obra fue rápidamente traducida a otros idiomas: al inglés (1840-42), al francés (1841) y al italiano (1845).

Ya en 1837 fue elegido Döllinger miembro de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften.* El año 1842 tomó la iniciativa de la fundación de un «Archiv für theologische Literatur» como órgano de los profesores de la facultad. Durante los años siguientes se dejó ganar por el endurecimiento confesional que, bajo el influjo de los convertidos Jarcke y Phillips, en el círculo de Görres sucedió no sólo al indiferentismo de la ilustración, sino también al

31. Sobre Ignaz von Döllinger (1799-1890), una de las más destacadas personalidades del catolicismo alemán en el segundo y tercer cuarto del siglo XIX, falta todavía una biografía satisfactoria. Véase J. FRIEDRICH, *I. v. Döllinger*, 3 vols., Munich 1899-1901; F. VIGENER, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus*, Munich 1926, 108-188; ST. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz*, Munich 1955; G. SCHWAIGER, *J. v. Döllinger*, Munich 1963; DHGE XIV, 553-563 (bibl.). Su correspondencia está muy dispersa; hasta ahora sólo se ha publicado una parte muy pequeña de la misma (cf. ibid. 562).

irenismo de Sailer y a las tentativas de diálogo preparadas por Möhler. Así escribió su primera gran obra: *Die Reformation, ihre Entwicklung un ihre Wirkung* (= la Reforma, su evolución y sus efectos, 3 vols., 1846-48; trad. francesa 1847-50), en una perspectiva de polémica antiprotestante. La obra trataba de refutar las tesis sentadas por Ranke en su *Deutschen Geschichte im Reformationszeitalter* (= Historia alemana en tiempos de la reforma). Sobre la base de una masa considerable de fuentes de primera mano que tomó de los mismos reformadores, trató de mostrar los efectos destructores de la reforma y sus fatales consecuencias culturales, aunque procuraba reconocer las intenciones que la habían precedido. El cuadro del luteranismo, en el que sólo se señalaron las sombras, por lo cual fue enérgicamente rechazado por el lado protestante, señaló a su autor en los círculos católicos decididamente como uno de los más destacados paladines de la Iglesia, y a la universidad de Munich como el centro de mayor irradiación de la ciencia católica.

La universidad católica de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: SIMON, STERCKX I, 260-293; L. VAN DER ESSEN, *L'Université de Louvain*, Bruselas 1945, 279-281; EThL 9 (1932) 608-704; A. FRANCO, *Geschiedenis van het traditionalisme aan de Universiteit te Leuven 1835-67* (tesis mecanografiada), Lovaina 1956; J. HENRY, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain*, «Annales de l'Institut supérieur de philosophie» 5 (Lovaina 1922) 42-149; A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et la condamnation de Ubaghs en 1843*, «Collectanea Mechliniensia» 16 (Malinas 1946) 639-644.

Una vez nacido el nuevo reino de Bélgica, el episcopado del país, que miraba con recelo la atmósfera moral y religiosa de las universidades del Estado, no tardó en aplicarse a un experimento que, en el transcurso del siglo XIX, atrajo con frecuencia la atención de los católicos extranjeros: la fundación de una universidad católica en el marco jurídico de la libertad de enseñanza, que se había decidido ya en octubre de 1832 y que dos años después fue ya una realidad. Con la intención de evitar suscitar en los liberales la impresión de que la enseñanza profana estaba subordinada a

Roma, el episcopado se negó a hacer de dicha institución una universidad pontificia.

Esta decisión, contraria a los usos del *ancien régime*, inquietó a la santa sede, cuyos temores de que el nuevo establecimiento fuera una plaza fuerte del liberalismo, no tardaron en verse confirmados por el nombramiento de varios partidarios de Lamennais, entre ellos el rector De Ram [32], el profesor de metafísica Ubaghs y sobre todo el francés Charles de Coux, antiguo redactor de «L'Avenir». En vista de la falta de personal nativo apropiado, no sólo se había seguido el dictamen de un joven profesor alemán, sino que había habido que dirigirse a diferentes profesores extranjeros [33], a los que se ganó con ofertas de honorarios que respondían a las condiciones de las universidades oficiales. De esta manera, si bien formaban parte del cuerpo docente varios autodidactas, ya desde el principio se pudo ofrecer a los estudiantes una enseñanza que cualitativamente se podía comparar con la de las otras universidades del país. Por ejemplo, en el marco de la facultad de medicina se pudo abrir la primera clínica oftalmológica de Bélgica.

Donde más se señaló la joven universidad, en el primer período, fue en el campo del orientalismo, y ello gracias al holandés Th. Beelen, lingüista especializado en hebreo, que publicó una *Chrestomathia rabbinica et chaldaica* (1841-43) sumamente original para aquellos tiempos, y a F. Nève, especialista en sánscrito. El rector mismo, buen hombre de ciencia, fue el primero en desligar la historia de la Iglesia nacional del ambiente hagiográfico edificante, basándola en el estudio de las fuentes originales. Por lo demás, gracias a su intervención, los jesuitas belgas pudieron emprender ya en 1837 — tras una interrupción de medio siglo — la continuación de la obra comenzada por los bolandistas [34]. Luego, 20 años más tarde, Renan situó esta empresa en el primer lugar entre los productos del renacimiento católico en el siglo XIX que a su parecer eran todavía «serios».

En la facultad teológica, que atrajo rápidamente a estudiantes

32. Sobre Xavier De Ram (1804-65), el verdadero organizador de la nueva universidad, que dirigió durante 31 años, véase LThK VIII, 982-983.

33. De Alemania acudieron dos convertidos notables: W. Arendt, para la antigüedad griega y romana, y J. Moeller, discípulo de Niebuhr, para la historia. Windischmann entró en la facultad de medicina.

34. Cf. H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruselas ²1959, 129-135.

de los países vecinos, la personalidad más relevante fue J.-B. Malou [35], profesor de dogmática de 1837 a 1849, cuya erudición patrística resaltó en la obra que publicó algunos años después sobre *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie* (1857). Formado en Roma, se constituyó en Lovaina defensor de la escolástica contra sus colegas ontologistas y tradicionalistas, Tits [36] y Ubaghs [37], cuyas ideas expresadas en la «Revue catholique», fundada en 1843 como órgano de los profesores de Lovaina, irradiaron a los seminarios y hasta al público instruido, aunque tropezaron con la resistencia de los jesuitas y de los adversarios de Lamennais. La controversia, bastante animada, ocupó finalmente también a Roma. La *Théodicée* y la *Logique* de Ubaghs fueron denunciadas por el nuncio Fornari a la congregación del índice, que el 23 de junio de 1843 concluyó que diversas tesis debían ser corregidas. La santa sede juzgó, sin embargo, oportuno no publicar aquella censura a fin de no perjudicar a la universidad católica. Así Ubaghs se creyó de buena fe autorizado a continuar su enseñanza por el camino ya emprendido, que él estimaba más indicado que la escolástica tradicional para prevenir el peligro racionalista. Malou, una vez nombrado obispo en 1849, volvió a desempolvar el caso y finalmente logró una condenación inequívoca por Roma. El piadoso Ubaghs se sometió y renunció a la cátedra.

Iniciativas vacilantes de los intelectuales católicos en Francia

BIBLIOGRAFÍA: J.R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, París 1962, 461-728; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste*, París 1955, 51-195; N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Munich 1962, 115-384; BRUGERETTE I, 84-97; H. BREMOND, *La littérature religieuse d'avant-hier et d'ajour-d'hui*, París 1906, 3-21;

35. Sobre Jean-Baptiste Malou (1809-64), más tarde obispo de Brujas, cf. B. JUNGMANN, «Katholik» 46 (1866) I, 716-741; II, 74-90, 129-156.

36. Sobre Arnold Tits (1807-51), profesor de teología fundamental desde 1840, que, si bien murió muy prematuramente, sin embargo ejerció profundo influjo, y al que De Ram comparó con Klee, véase «Annuaire de l'Université catholique de Louvain» 16 (1852) [171]-[194].

37. Sobre Gerhard Casimir Ubaghs (1800-75), profesor en la facultad filosófica de 1834 a 1866, véase H. VAN GRUNSVEN, *G. Ubaghs*, Heerlen 1933, y LThK X, 427-428.

P. MOREAU, *Le Romantisme,* París 1932, 296-317; P. FERNESSOLE, *Les conférenciers de Notre-Dame,* I: *Genèse et fondation,* París 1935. También *Lettres de F. Ozanam* II: *Premières années à la Sorbonne,* publicado por J. CARON, París 1971.

Mientras Alemania conservaba e incluso reforzaba la considerable ventaja que había alcanzado en las primeras décadas del siglo XIX, los países latinos hacían en general una figura bastante triste.

En España, donde la Iglesia hubo de sentir las consecuencias de la confusa situación política, quedó estancada la ciencia teológica [38]. Cierto que la instrucción del clero en los seminarios era francamente mejor que la de Francia o Italia, aunque todo se reducía a una repetición de los grandes autores de los siglos XVI y XVII. Faltaba la percepción de los problemas modernos, de modo que los teólogos españoles no ejercieron prácticamente influjo alguno fuera de la península antes del último tercio del siglo, en el período del renacimiento tomista. La única excepción —prescindiendo del ensayista Donoso Cortés [39], seglar que escribió en francés el notable ensayo de tendencia fuertemente conservadora, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* (1851)— está representada por el sacerdote catalán Jaime Balmes (1810-1848), autor fecundo de obras filosóficas, históricas y apologéticas, que en más de un terreno ejerció el papel de precursor, por lo cual precisamente halló poca audiencia entre el clero español [40]. En el extranjero consiguió renombre gracias a su ensayo, hoy verdaderamente anticuado, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842), refutación de Guizot, que fue inmediatamente traducido al francés.

Italia tenía tres ventajas: la tradición científica del siglo XVIII no había sido totalmente interrumpida por los acontecimientos revolucionarios; poseían en Rosmini un filósofo cristiano de gran talla; finalmente, el Colegio Romano ofrecía a algunos de sus teólogos una tribuna cuyo influjo internacional se consolidaba más y

38. Este juicio de HOCEDEZ II, 185, viene confirmado por el exiguo número de autores españoles del siglo XIX que se citan en el DThC (cf. *Tables générales* 1226).

39. Véase p. 754 nota 3.

40. Véase p. 754 nota 2. Sobre la medida —restringida— en que fue precursor del neotomismo, cf. HOCEDEZ II, 195-197.

más. Pero los eruditos que todavía vivían tuvieron que renunciar al marco de célebres universidades, lo cual repercutió en la calidad de sus trabajos, por meritorios que todavía fueran, como, por ejemplo, en el caso del cardenal Mai [41], editor infatigable de textos clásicos y patrísticos.

Rosmini [42] suscitó entusiasmo tanto en el público ilustrado como también en los seminarios lombardos, donde contribuyó a que en pocos años se viera la enseñanza liberada de tendencias febronianas. Sin embargo tuvo que experimentar cómo, sobre todo desde 1840, sus doctrinas eran atacadas violentamente [43], en el terreno filosófico, tanto por Gioberti [44] y sus discípulos, como por los partidarios de la tradición escolástica, que con diferentes motivaciones le echaban en cara tendencias ontologistas, y en el terreno teológico por los jesuitas, que reaccionaron enérgicamente a la crítica a que sometía el probabilismo en su *Trattato della coscienza morale* (1840), y polemizaron contra la concepción, a su juicio errada, del pecado original, en la que ellos veían el fundamento de sus ideas sobre la moral [45]. Si bien Gregorio XVI, al que los jesuitas habían pedido que interviniera, había impuesto silencio a ambas partes en 1843, la irradiación de las ideas de Rosmini, que por lo demás apenas si se dejaba sentir fuera de Italia, sufrió de estas polémicas en los numerosos círculos católicos que estaban bajo el influjo de la Compañía de Jesús.

En el Colegio Romano, que se mostraba muy poco accesible a la renovación de los planteamientos y de los métodos, se daba una enseñanza cuya calidad era decepcionante. De esto se quejaban no sólo los profesores alemanes, sino hasta el mismo general de los jesuitas [46]. Sobre todo en filosofía, todo se reducía a una re-

41. Sobre Angelo Mai (1782-1854) véase LThK VI, 1289-90 (bibl.); DACL X, 1196-1202; G. GERVASONI, *A. Mai,* Bergamo 1954.

42. Sobre él, véase p. 396, 418 y 512-513.

43. Nueva documentación en G. MARTINA, RRosm 61 (1967) 130-170.

44. Gioberti, que ejerció gran influjo en una parte del clero italiano, publicó en 1841 una violenta requisitoria: *Degli errori di A. Rosmini,* que desencadenó una larga controversia.

45. F. RUFFINI, *La vita religiosa di A. Manzoni,* II, Bari 1931, 247ss, señaló con razón que el conflicto entre la Compañía de Jesús y Rosmini radicaba no sólo en la concurrencia entre dos congregaciones religiosas que desplegaban su actividad en el mismo campo, sino también en concepciones doctrinales y espirituales profundamente diversas.

46. Cf. P. PIRRI, *P. Giov. Roothaan,* Isola del Liri 1930, 306-307, donde se cita una carta de 20 de diciembre de 1842

petición de los autores del siglo precedente sin la menor búsqueda de originalidad, tanto más cuanto que fueron descartados los pioneros del renacimiento tomista, como por ejemplo Taparelli, cuyos trabajos sobre el derecho natural no gozaron entonces de la atención que merecían [47].

En el terreno de la teología dos nombres descollaron entre la gris monotonía: F.X. Patrizi, profesor de exégesis, estudioso concienzudo, cuyo escrito *De interpretatione Scripturarum sacrarum* (1844) fue la primera monografía católica sobre la interpretación tipológica de la Biblia, y sobre todo G. Perrone [48], profesor de dogmática desde 1824 hasta 1848, cuyas *Praelectiones theologicae* (9 vols., 1835-42) alcanzaron 34 ediciones. Perrone fue un vulgarizador sin gran originalidad, que prefería con mucho la polémica contra los protestantes y los racionalistas a la reflexión teológica propiamente dicha; tuvo, sin embargo, el mérito tanto de introducir en la teología el examen relativamente nuevo de las relaciones entre la razón y la fe, como de presentir la importancia de la teología positiva, que luego, bajo Pío IX, fue puesta en plena luz en el Colegio Romano por sus discípulos Passaglia y Franzelin.

En Francia hubo hacia 1830 dos esperanzas de renovación del pensamiento católico: la escuela de La Chênaie y Malestroit, en torno a Lamennais, y —a un nivel más modesto— la escuela de Molsheim en Estrasburgo en torno a Bautain. La condenación de Lamennais fue especialmente fatal para la primera, porque al mismo tiempo que las teorías de política eclesiástica del maestro fue condenado también por la santa sede el sistema filosófico que él había constituido como base al programa de renovación de los estudios teológicos, y porque esta condenación [49] —en sí bastante vaga y moderada— fue ampliamente explotada por los adversarios de la escuela de Lamennais [50]. Con ello, sin embargo, no fue quebrantada de la noche a la mañana la influencia del tradicionalismo filosófico, sobre todo en el extranjero, como en Bélgica y es-

47. Sobre Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), cuya obra capital, *Saggio teoretico di Diritto naturale appoggiato sul fatto*, data de 1840, cf. R. JACQUIN, *Taparelli d'Azeglio*, París 1943; B. ARMANDO, *Il concetto di proprietà nel Padre Taparelli*, Pinerolo 1960, y AUBERT-MARTINA 299, nota 20.

48. Sobre Giovanni Perrone (1794-1876), cf. DThC XII, 1255-56 y HOCEDEZ II, 353-355.

49. Cf. L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais*, París 1966, 197-198.

50. Ibid. 213-222.

pecialmente en los países bajos, pero ni tampoco en Alemania, en Italia, en España y ni siquiera en Polonia [51]. Sin embargo, desde 1835 la mayoría de los discípulos de Lamennais prefirieron dedicarse a la práctica en lugar de seguir consagrándose a la especulación, que se había hecho ya sospechosa. Así, a fin de cuentas, no tuvo lugar el relevo de la guardia que había hecho esperar la irradiación de la escuela de La Chênaie, y la enseñanza siguió siendo mediocre, debido también a que la tentativa que había emprendido Beautain en completa independencia de Lamennais, fue decayendo poco a poco.

Beautain [52] publicó en 1832 un opúsculo sobre *L'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle*, que fue considerado como el manifiesto de la escuela de Estrasburgo. Beautain criticaba en él tanto al eclecticismo de Victor Cousin como a la escolástica cartesiana que dominaba en los seminarios. El obispo de Estrasburgo, Le Pappe de Trévern, recibió peticiones de los numerosos adversarios de Bautain, rogándole que interviniera. Entre estos adversarios se contaban sulpicianos que se sentían heridos al ver atacado su propio método de enseñanza; jesuitas, entre ellos el influyente O. Rozaven; discípulos de Lamennais, que no habían apreciado en absoluto sus críticas contra la filosofía de la razón universal; parte del clero de Estrasburgo, que lo consideraba intruso; los profesores del seminario de Besançon, que no podían en modo alguno soportar la competencia del grupo de Molsheim.

En la primavera de 1834, de Trévern, que durante seis años no había tenido nada que oponer a la doctrina de Bautain, le sometió seis preguntas sobre las relaciones entre la razón y la fe. Consta que Bautain, que carecía de entrenamiento teológico, propuso ideas bastante correctas sobre el conocimiento religioso en conceptos que parecían incompatibles con las formulaciones tradicionales, y que bajo el influjo del kantismo propendía a rebajar desmesuradamente el valor de la razón humana. Pero también las proposiciones epis-

51. Cf. HOCEDEZ II, 83-112. Tocante a Alemania, véase SCHRÖRS, Braun 289-295, 426.

52. Sobre el sistema de Louis Bautain, véase p. 408. Sobre las controversias de los años 1834-1840, véase F. PONTEIL, RH 164 (1930) 225-287 y sobre todo P. POUPARD, *L'abbé L. Bautain*, Tournai - París 1961, 181-226; sobre la estancia en Roma en 1838, véase id., *Journal romain de l'abbé L. Bautain*, Roma 1964, como también las cartas de Rozaven, «Bulletin critique» 23 (1902) 194-198, 353-360 y de Roothaan, CivCatt III (1929) 316-319

copales estaban redactadas poco hábilmente. Esto dio lugar a un diálogo de sordos que se prolongó años enteros, mientras que la controversia se fue emponzoñando con cuestiones personales. Una vez que la respuesta de Bautain no satisfizo al obispo, publicó éste el 15 de septiembre de 1834 un *avertissement* que transmitió a todos los obispos de Francia y a la santa sede, puesto que deseaba una intervención romana contra el «nuevo Lamennais». Sin embargo, el hecho de que los hermesianos explotaran el *avertissement* en favor de sus posiciones semirracionalistas indujo a que Roma se reservara. Bautain estaba convencido de que el obispo traspasaba sus derechos, ya que, según él, no se trataba de cuestiones teológicas, sino únicamente de cuestiones filosóficas. Por lo demás, no podía en modo alguno comprender que a una doctrina filosófica basada en la fe se la acusara de «trabajar en la destrucción de la religión».

Así, en el transcurso de los meses siguientes publicó una extensa obra, *La philosophie du christianisme*, en la que, en forma de cartas a sus discípulos, exponía lo esencial de sus ideas. Este trabajo fue aprobado — aunque con ciertas matizaciones — por Möhler y por la facultad de Tubinga, que otorgó a su autor el título de doctor en teología [53]. En 1835 parecía que todo se iba a arreglar una vez que Bautain se declaró dispuesto a subscribir tesis que habían sido modificadas, gracias al influjo de Donnet, obispo auxiliar de Nancy. El obispo de Estrasburgo afirmó, sin embargo, que aquellas nuevas tesis no contenían diferencias esenciales con respecto a su propio texto original, volvió a ponerse rígido y envió a Roma las obras de Bautain a fin de lograr con la ayuda de su amigo Rozaven que fueran puestas en el Índice.

Por consejo de Lacordaire, Bautain se dirigió a Roma para asumir allí su propia defensa. Allí se encontró con una atmósfera a priori acogedora, porque se tenía gran empeño en no dar nuevo pábulo a las exigencias de los hermesianos. Durante los tres meses que pasó Bautain en Roma hizo excelente impresión con sus reiteradas protestas de querer someterse a la santa sede, que se comparaban con la arrogancia de los profesores alemanes. Así, todo lo que se hizo fue requerirlo a corregir algunos pasajes de su libro

53. Cf. P. POUPARD, RSPhTh 42 (1958) 455-482; cf. ThQ 17 (1835) 421-453

y de otro, cuyo manuscrito llevaba consigo. Bautain accedió de buen grado, tanto más, cuanto que en el transcurso de los coloquios con los teólogos romanos había comprendido las exageraciones que contenía la formulación de sus ideas y había descubierto al mismo tiempo que la condenación del racionalismo no implicaba, ni con mucho, la condenación de la razón y que se le puede asignar un puesto en la preparación para la fe, sin negar la necesidad de la gracia para despertarla en las almas. Bajo estas perspectivas publicó Bautain su *Psychologie expérimentelle* (2 vols., 1839), en la que había trabajado durante más de 18 años y que él consideraba como «la obra capital de su vida». Sin embargo, el viejo obispo de Estrasburgo siguió negándose — no obstante los requerimientos de Roma en este sentido — a devolver a Bautain y a sus compañeros sus facultades eclesiásticas.

El 8 de septiembre de 1840 subscribió Bautain una redacción algo más clara de las tesis en cuestión, elaborada por Räss, nuevo obispo auxiliar de Estrasburgo [54], y se retiró a un lugar cercano a París. Allí ejerció como conferenciante y predicador un fructuoso influjo religioso durante un cuarto de siglo. La larga polémica sobre un único punto de su sistema había distraído la atención de la importancia que tenía su empeño por la renovación de la apologética. Pero sobre todo había fracasado su intento de elevar el nivel de la formación de los sacerdotes en relación con los problemas planteados por las corrientes de ideas contemporáneas.

Estos problemas habían sido pasados por alto por la mayoría de los responsables de los seminarios. Sobre todo en San Sulpicio «el culto de la modestia y de la prudencia impedía cualquier tentativa de rejuvenecimiento intelectual» (X. de Montclos). La única excepción digna de nota que Ch. Baudry, hombre de gran erudición patrística, que se distinguía en «hacer de lo viejo algo nuevo» [55]. También en el episcopado hubo un solo hombre con percepción para estas cuestiones: Affre, que en 1840 había sido nombrado arzobispo de París; sin embargo, los resultados sólo res-

54. Texto de las sucesivas listas de proposiciones en P. POUPARD, *L'abbé L. Bautain* 393-396 (cf. D 1622-27 y nota). El año 1844, Bautain, con ocasión de la aprobación canónica de una congregación fundada por él, fue requerido por la congregación de Obispos y Regulares a subscribir nuevas tesis redactadas por Perrone, todavía más matizadas que las elaboradas en 1840 en Estrasburgo.

55. Sobre Charles Baudry (1817-63), cf DE MONTCLOS 64-75, 605-606.

pondieron en parte a sus intenciones [56]. Como sus predecesores, tampoco él logró infundir nueva vida a la facultad teológica en la Sorbona [57] y sólo pudo proyectar la fundación de una *École des Hautes Études ecclésiastiques* que dependería del arzobispado. En este plan, que de hecho halló poco eco en Francia, creó Newman descubrir el germen de una futura universidad católica.

Con todo, el balance de la Monarquía de julio no fue sólo negativo. Quedó algo — e incluso mucho, si se tienen en cuenta todas las circunstancias de entonces — del movimiento, lleno de originalidad y de savia, desencadenado por Lamennais, que se había fijado como meta alcanzar el nivel intelectual de los protestantes y de los incrédulos y elaborar un nuevo humanismo, en el que el dogma católico guiara todas las manifestaciones de la vida del espíritu, aunque sin llevar con andadores a la razón humana. Si bien el plan de enviar a Munich a cierto número de jóvenes intelectuales católicos (1833-34) tuvo que abandonarse al cabo de algunos meses, sin embargo dio lugar a importantes traducciones que ayudaron al público francés a descubrir algunas obras características de allende el Rin, como, por ejemplo, *Symbolik* de Möhler (1836) y el *Lehrbuch del Kirchengeschichte* de Döllinger (1841). Además, el buen nombre que los partidarios de Lamennais habían procurado a la ciencia católica alemana, perduró largo tiempo entre los católicos franceses. Esto indujo a algunos eclesiásticos — desgraciadamente muy pocos — a completar su formación en las facultades alemanas, por ejemplo a Maret, uno de los verdaderamente raros teólogos de gran talla que produjo Francia en la generación siguiente.

La tentativa de Gerbet, de reunir de nuevo en el colegio de Juilli una parte del grupo de Malestroit, no gozó de éxito duradero. En cambio, el mismo Gerbet logró en 1836, con la colaboración de algunos miembros del grupo, fundar la revista «L'Université Catholique» [58], dirigida al gran público. Inmediatamente alcanzó 1600 suscriptores — número verdaderamente considerable para aquellos tiempos — entre ellos cierto número de alemanes e ingleses. Dado que en Francia no era posible realizar una universidad independiente del Estado según el modelo de la universidad católica de Lovaina, los fundadores de la revista querían ofrecer al público instruido un equivalente de lecciones y conferencias en el espíritu de la escuela de Lamennais: resultados de investigaciones, que podían enriquecer la interpretación del dogma, estudios críticos con vistas a la refutación de las tesis racionalistas con frecuente recurso a los resultados de investigaciones alemanas, sobre todo a los trabajos de la escuela de Munich.

Entre los principales colaboradores de la nueva revista se contaba Bonnetty, que prosiguió la publicación de sus «Annales de philosophie chrétienne» [59], en los que, con asombrosa capacidad de trabajo, recogió una inmensa documentación histórica para la defensa del cristianismo, que lo constituyó en precursor de la ciencia de las religiones comparadas y fue utilizada para vastos sectores en obras de gran éxito editorial, como *Histoire du monde depuis sa création*, de Henry de Riancé (4 vols., 1838-44), o *Études philosophiques sur le christianisme*, de Auguste Nicolas (4 vols., 1843-45; 26 ediciones en 40 años).

Desgraciadamente, el entusiasmo al servicio de la verdad y el exacto conocimiento de la importancia que tiene la historia en el marco de las ciencias del espíritu, no suplió en estos autodidactas la falta de espíritu crítico y de rigor metodológico, que es uno de los principales fallos del catolicismo francés hasta el final del siglo. Estas deficiencias saltaban a la vista en la voluminosa *Histoire universelle de l'Église catholique, de Rohrbacher* [60] (29 vols., 1842-49), que fue considerada como un monumento científico por gran parte del clero francés, pero que, si bien el autor conocía la literatura alemana de aquel tiempo, hacía una figura muy pobre al lado de los trabajos de Döllinger. Estas deficiencias explican también la ingenuidad de la efímera *Société hagiographique*, que fue fundada

56. Cf. R. Limouzin-Lamothe - J. Leflon, *Mgr. D.-A. Affre*, París 1971, 179-187.

57. Sobre esta cuestión, que en el transcurso del segundo tercio del siglo XIX volvió a surgir una y otra vez, periódicamente, pero que debido al recelo de la santa sede no llegó nunca a resultado alguno, véase R. Limouzin-Lamothe, *Mgr. de Quélen*, París 1955-57, I 263-266, II 247-252; id., *Mgr. d'Astros et la réorganisation des facultés de théologie en 1838-39*, BLE 52 (1951) 178-186, de Montclos 108-110; J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, París 1930, 104-110, 688-692; G. Bazin, *Vie de Mgr. Maret*, París 1891, I 397-419, II 9-21, III passim, «Annales de philosophie chrétienne» 26 (1843) 72-80.

58. Cf. C. de Ladoue, *Mgr. Gerbet*, II, París 1872, 118-146.

59. Véase p. 476. Sobre Augustin Bonnetty (1798-1879), véase DHGE IX, 1058-60, y N. Hötzel, l.c., XVI-XVIII y 140-369 passim.

60. Véase p. 553 y nota 5.

en 1836 con el fin de llevar a término los *Acta sanctorum* de los bolandistas en tres años, a un ritmo de tres tomos por año.

Si bien faltaban obras verdaderamente científicas, sin embargo hay que asentar en el haber de los católicos franceses, bajo la Monarquía de julio, el empeño verdaderamente extraordinario en reeditar clásicos de la literatura cristiana. Un grupo de editores católicos, asesorados por algunos eclesiásticos, publicó una colección de textos antiguos, que fueron explicados con nuevos comentarios y contribuyeron a adaptar la enseñanza tradicional a los progresos de la sociedad moderna.

A este respecto mencionaremos a Genoude [61], también antiguo adepto de Lamennais, que publicó doce tomos de extractos de 196 escritores de los cuatro siglos precedentes con el objetivo de crear una suma apologética *(La Raison du christianisme,* 1834-35), y siete tomos de traducciones de padres de la Iglesia (1835-49), y sobre todo a Migne [62], que con la ayuda de algunos excelentes eruditos y gracias a su genio mercantil, llevó adelante paralelamente tres colecciones destinadas a proveer al clero de buenos instrumentos de trabajo: los más importantes comentarios a la Biblia de los siglos XVII y XVIII (25 tomos, 1838-40), una serie de tratados teológicos del siglo XVI hasta el XIX (28 tomos, 1839-45) y los apologetas más importantes, desde Tertuliano hasta Wiseman (16 tomos, 1842-43). Publicó además una *Collection universelle et complète des orateurs sacrés* (99 tomos, 1844-66), una *Encyclopédie théologique* (52 tomos, 1844-52, completada con otros 119 tomos de 1851 a 1866), que reunía extractos de viejos léxicos (como el de Bergier) puestos al nivel de la época con artículos de la pluma de autores contemporáneos, y finalmente las dos célebres series patrológicas (la *Series Latina,* con 217 tomos, de 1844 a 1855, seguida de la *Series Graeca,* de 161 tomos, de 1857 a 1866), realización tanto más meritoria, cuanto que un proyecto análogo, concebido algunos años antes en Italia con el estímulo y el apoyo financiero de Gregorio XVI, había fracasado completamente.

En gran parte pudo Migne llevar a cabo la publicación de sus

61. Sobre el periodista Antoine de Genoude (1792-1849), que recibió el sacerdocio en 1835, después de la muerte de su mujer, véase DThC VI, 1225s

62. Sobre Jacques-Paul Migne (1800-75), cf. F. DE MELY: «Revue apologétique» 5.ª serie, 2 (1915) 203-258; DThC X, 1722-40; DACL XI, 948-957.

dos patrologías gracias a la colaboración de Pitra [63], monje de Solesmes, erudito de gran talla. Pitra fue, sin embargo, una excepción entre los benedictinos franceses. Guéranger [64], que en su juventud había perseguido el ideal lamennaisiano de una renovación de la ciencia eclesiástica en Francia, había soñado con hacer de su abadía uno de sus centros de trabajo, en el que volviera a florecer la tradición de los Maurinos, aunque en espíritu antigalicano, pero, desgraciadamente, no logró reunir en torno a sí el grupo que habría sido necesario para ello, e incluso los trabajos de Pitra se vieron entorpecidos por las dificultades financieras del monasterio. La obra personal de Guéranger, sus *Institutions liturgiques,* cuyos dos primeros tomos aparecieron entre 1840 y 1841 [65], y todavía más su *Histoire de Sainte Cécile* (1849), adolecieron, como todas las obras de la teología francesa coetánea, de falta de rigor científico en sus bases. En cambio, emprendió una obra notable y original, *Année liturgique* [66], cuyo primer volumen apareció en 1841, publicación que en un principio no logró gran éxito, pero que representó un «auténtico monumento de la cultura cristiana» en el transcurso de las diferentes edades y más tarde contribuyó más que ninguna otra obra a la renovación de la piedad católica.

En este plano de la cultura católica pudieron los franceses gloriarse de otras varias realizaciones interesantes y adaptadas al clima de la época. Rio [67], antiguo discípulo de Lamennais, se dedicó a llamar la atención sobre la índole y el carácter del arte cristiano, siendo para éste lo que Winckelmann había sido para el arte de la antigüedad clásica. Su libro *De la poésie chrétienne* (1836), que en realidad era una introducción al arte italiano primitivo, y en el que se puede reconocer el influjo de la estética de Schelling, tuvo en Francia sólo un éxito limitado, mientras que despertó gran interés en Italia y sobre todo en Alemania. Esta obra, no obstante todas sus ideas apologéticas preconcebidas y sus deficiencias de método,

63. Sobre Jean-Baptiste Pitra (1812-89), véanse las dos biografías que se completan, de F. CABROL, París 1891, y de A. BATTANDIER, París 1896.

64. Véase p. 563 nota 17.

65. El tomo I fue traducido al alemán en 1854.

66. En el período 1841-1866 aparecieron 9 tomos; más tarde fueron completados por los discípulos de Guéranger. Cf. O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique,* París 1945, 45-53.

67. Sobre Alexis-François Rio (1797-1874), véase M.C. BOWE, *F. Rio, sa place dans le renouveau catholique en Europe,* París, s. a. y J.R. DERRÉ, l.c., 615-669.

trataba de mostrar que la pintura de la edad media está inseparablemente ligada a una visión cristiana muy concreta del hombre y de la vida, y quería — sobrepujando a *Le Génie du christianisme* — «desencadenar en el plano estético una revolución semejante a la que había intentado en el terreno de la filosofía la metafísica basada en la revelación primigenia» (Derré).

Montalembert emprendió una obra análoga en el ámbito de la arquitectura gótica; combatió la demolición de los monasterios, y en su *Histoire de Sainte Élisabeth de Hongrie* (1836) escribió una obra de hagiografía poética en honor de la edad media cristiana. En una figura especialmente representativa quería presencializar la atmósfera de la piedad medieval que los románticos alemanes le habían hecho accesible a él, y al mismo tiempo dedicó a la iglesia de santa Isabel de Hungría en Marburgo páginas entusiásticas, en las que asoció las realizaciones del arte gótico con los sentimientos religiosos de los contemporáneos de san Francisco de Asís y de san Luis. Se trataba de una obra análoga a la que Ozanam creó — con mayor rigor científico — sobre la literatura cristiana de la edad media. En sus leccciones de la Sorbona sobre las *Florecillas* de san Francisco de Asís, en sus dos obras sobre Dante (1838 y 1839) y en sus *Études germaniques* (1847-49) impartió constantemente Ozanam instrucción religiosa en el marco de la literatura comparada, insistiendo en el verdadero tema de — son sus palabras — «la larga y laboriosa educación que procuró la Iglesia a los pueblos modernos».

Otro mérito de Ozanam fue haber logrado, a la edad de 20 años, inducir al arzobispo de París a que introdujera en Notre-Dame, con ocasión de la cuaresma, un estilo de predicación destinado a la juventud intelectual y radicalmente distinto de los sermones corrientes; además movió al arzobispo a confiar aquellas conferencias a Henri Lacordaire [68], y ello, no obstante estar prevenido contra este antiguo adepto de Lamennais.

Lacordaire, romántico que había captado perfectamente la mentalidad de la nueva generación, renovó desde 1835 la forma de

68. Sobre Lacordaire, véase p. 562, nota 16. Lacordaire predicó los sermones de Cuaresma en Notre-Dame de París en 1835 y 1836, y después de su regreso de Roma, donde se había hecho dominico, los sermones de Adviento de 1843 a 1846 y los de Cuaresma de 1848-1851. De 1837 a 1846 fue reemplazado por el jesuita de Ravignan, orador excelente, pero más clásico.

hablar en el púlpito, llevando a la apologética por caminos nuevos. A una generación apasionada por lo pintoresco y por las emociones le ofreció la elocuencia de las imágenes, de los colores, del entusiasmo y de la indignación. Pero sobre todo acertó a hablar de la eternidad en el lenguaje del mundo, sin estériles lamentaciones por el pasado desaparecido y sin condenar los valores con que estaban entusiasmados sus contemporáneos. En lugar de proponer, a la manera de Frayssinous, una filosofía del espiritualismo para luego, partiendo de ahí pasar a la exposición de los hechos de la revelación, se dejaba inspirar por su experiencia personal en su conversión y aceptaba desde un principio el cristianismo y la Iglesia como hechos dados, tratando de mostrar hasta qué punto respondían tanto a las necesidades del presente como también a las necesidades esenciales de la naturaleza humana. El éxito cosechado [69] mostró que había dado realmente en el clavo [70].

Auge de la prensa católica

La imagen de las realizaciones católicas en el plano intelectual no sería completa si se pasasen por alto los periódicos y las revistas. A muchos de ellos se ha aludido ya en los capítulos precedentes. Sin embargo, es conveniente compendiar aquí lo esencial de esta publicística para hacer resaltar más la universalidad de este fenómeno, que se inició el primer cuarto del siglo y después de 1830 fue aumentando constantemente de volumen. El año 1844 hacía notar la «Revue des deux mondes»: «Para poder predicar más libremente sobre temas muy distintos de la moral y del amor del prójimo se echó mano de la prensa. Los sacerdotes se lanzaron, incluso en buen número, a esta nueva palestra; los seglares se habían convertido en teólogos, los teólogos se convirtieron en periodistas. Hoy ha venido a ser en cierto modo el periodismo para

69. No gozó, ni mucho menos, del aplauso de todos los círculos. Tanto en el clero antiguo como también por parte de los racionalistas se echaba en cara a aquel «Savonarola del púlpito moderno, presentarse más como tribuno religioso que como teólogo».

70. Por el mismo tiempo se registraron también en Italia tentativas análogas, aunque menos célebres, de adaptar la predicación a los intereses modernos. Citaremos, por ejemplo, al joven franciscano Arrigoni (cf. M. MACCARRONE, *Il concilio Vaticano e il «Giornale» di Mons. Arrigoni*, I, Padua 1966, 15-17).

algunos miembros del clero una iglesia filial del púlpito, pues se ha comprendido que el influjo del periódico es mayor que el de la predicación». Esta constatación podía aplicarse no sólo a Francia, sino a toda Europa occidental.

En Alemania, algunos perspicaces inspiradores del movimiento católico, entre otros Lennig y Döllinger, captaron inmediatamente la importancia de la prensa. Sin embargo, hubo primero que vencer allí grandes dificultades, no sólo porque faltaba personal apropiado y dinero, sino también por las vejaciones administrativas y por la hostilidad de una parte del clero, que temía la injerencia de los periodistas en los asuntos de la Iglesia. Con bastante rapidez se dispuso de algunos periódicos que se dirigían a los círculos eclesiásticos y a los seglares ilustrados [71].

Hay que mencionar: «Der Katholik» [72], que en 1821 se fundó en Maguncia «para la información, puesta en guardia y defensa contra los ataques a la Iglesia», y que, debido a la censura del Estado, debió aparecer de 1823 a 1827 en Estrasburgo, donde su redactor Görres perseguía «mayor rigor y precisión, menor selección y conocimientos seguros de las materias». Luego fue trasladado a Espira (1827-44, donde se destacó principalmente Dieringer como jefe de redacción) y después de su vuelta a Maguncia, el año 1844, adoptó la forma de semanario eclesiástico; la revista «Eos», cuya dirección asumió Görres en 1828 e hizo de ella el órgano del catolicismo conservador en Alemania meridional, en el que se trataban tanto cuestiones literarias como problemas de política eclesiástica, pero que dejó ya de existir en 1832; la «Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie» [73], fundada en Bonn por Braun y algunos otros hermesianos, con el apoyo de varios obispos, para proporcionar al catolicismo en Prusia una revista análoga al «Katholik», — pero con más ambiciones desde el punto de vista científico — que estaba allí prohibido y que al cabo de algunos años evolucionó en un sentido cada vez más hostil a las autoridades eclesiásticas; las «Historisch-politische Blätter» [74] de Jarcke y Phillips

71. Aquí no se mencionan revistas teológicas científicas, tales como la «Theologische Quartalschrift» de Tubinga. Su catálogo se halla en CathEnc XI, 678.

72. Véase p. 371, y H. SCHWALBACH, *Der Mainzer «Katholik» 1821-50* (tesis), Maguncia 1966.

73. Cf. SCHRÖRS, Braun 153-187.

74. Véase p. 527 y nota 12.

en Munich, accesibles al gran público, pero que, según el parecer de los católicos prusianos, se redactaban desde una perspectiva demasiado marcada en Alemania meridional; el «Rheinische Kirchenblatt» [75], que en 1844 fue fundado en Düsseldorf como publicación mensual y en 1848 se convirtió en semanario, para la propagación de las opiniones reinantes en el círculo del arzobispo Geissel. La prensa diaria, por el contrario, sobre todo en Renania, fue de difícil lanzamiento, tenía una difusión meramente local, y estaba además concebida en una perspectiva apologética antiprotestante [76]. Su desarrollo sólo fue completo en la segunda mitad del siglo.

En Francia se publicaron algunas revistas de valor: los ya mencionados «Annales de Philosophie chrétienne» (desde 1830) y la «Université Catholique» (desde 1836); además la «Revue européenne» [77], que muy inteligentemente reemplazó al «Correspondant» de 1831 a 1834 y, tras la desaparición de «L'Avenir», sirvió de tribuna — prescindiendo de las ideas políticas — al grupo de adeptos de Lamennais; luego el «Correspondant» mismo, que volvió a aparecer en 1843 para apoyar la campaña por la libertad de enseñanza, emprendida por Montalembert. A esto se añadían revistas de carácter más popular, como el «Journal des personnes pieuses» fundado por Ph. d'Exauvillez y Glaire. A excepción del «Correspondant», las revistas francesas estaban más orientadas hacia la problemática de las ideas que a cuestiones de política eclesiástica. Éstas se ventilaron más en la prensa cotidiana y sobre todo en el «Univers», que fue fundado en 1833 por Migne y cuyo redactor-jefe fue desde 1843 el dinámico — y hasta demasiado amigo de disputas — Louis Veuillot [78]. No debe llevar a engaño el hecho de que Francia tuviera ya en los años treinta un diario católico, e incluso varios, con clientela nacional. Se trataba únicamente de un comienzo modesto, puesto que su

75. Cf. R. PESCH, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848*, Maguncia 1966, 25-82.

76. Cf. R. PESCH, l.c., en particular 197-226, donde se halla una lista cronológica de los periódicos católicos de toda Alemania.

77. Cf. J.R. DERRÉ, l.c., 500-528 y passim.

78. Sobre el período de los comienzos véase CH. DE LADOUE, *Mgr. Gerbet* II, París 1872, 91-118, y A. TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert*, París 1942, 437-456; sobre el papel de Louis Veuillot, véase E. VEUILLOT, *L. Veuillot*, París 1899ss, I 282-290, 313-325, II passim.

tirada global era menor que la de uno solo de los grandes periódicos liberales. Además eran poco leídos en París, centro de los movimientos y de las discusiones intelectuales y políticas [79].

También en Bélgica había en provincias una serie de periódicos católicos; en cambio, apenas si los había en la capital. Esta situación sólo se modificó en el segundo tercio del siglo. Ahora bien, ya en 1834 el seglar P. Kersten publicó en Lieja una revista de interés general, el «Journal historique et littéraire» [80]. Esta revista mensual, excelentemente redactada, tuvo también verdadero éxito, incluso más allá de las fronteras nacionales. Algo más tarde aparecieron en los Países Bajos una revista mensual, «De Katholiek» (1842) y un diario, «De Tijd» (1845), los dos de larga y fecunda carrera [81].

En Gran Bretaña, la primera revista mensual católica data del año 1813; sin embargo, sólo entre 1835 y 1840 experimentó un auge la prensa católica periódica, primero con la «Dublin Review», fundada en 1836 por Wiseman, con el apoyo de dos seglares irlandeses, D. O'Connell y M. Quin, como réplica a la «Edinburgh Review», fuertemente anticatólica, y luego con la revista mensual «The Tablet», fundada en 1840 por el convertido Fr. Lucas [82]. A estas publicaciones se añadieron también algunas otras menos importantes [83]. Luego, en 1846 se fundó para los trabajadores el *penny-magazine* «The Lamp».

Publicaciones periódicas religiosas aparecieron también muy pronto en los países mediterráneos. En Italia hay que mencionar sobre todo la acción de las *amicizie*. En España aparecieron sucesivamente después de 1830, debido sobre todo al empeño de Balmes, «La Civilización», «La Sociedad» y finalmente «El Pensamiento de la Nación» [84].

79. Algunos números se hallarán en «Revue des deux mondes» 25 (1844) 355-356.

80. Cf. A. VERMEERSCH, *Bijdrage tot de Geschiedenis van de Belgische Pers 1830-48*, Lovaina 1958, 36-44.

81. Cf. p. 489. Acerca de los comienzos de «De Tijd», véase ROGIER, KathHerleving 257-261.

82. Cf. J.J. DWYER, en *English Catholics*, pub. por G.A. BECK, Londres 1950, 475-476, 482-484. La participación de los convertidos del movimiento de Oxford en la prensa católica fue escasa antes de mediados del siglo, cf. J. ALTHOLZ, *The Liberal Catholic Movement in England*, Londres 1962, 7.

83. Cf. T. WALL, *Catholic Periodicals of the Past*, IER 101 (1964) 206-223, 234-244, 289-303, 375-388, 102 (1964) 17-27, 86-100.

84. Cf. CathEnc XI, 690.

Si bien la historia de la Iglesia en el siglo XIX fue en muchos terrenos una política de oportunidades desaprovechadas, sin embargo hay que reconocer que los católicos, en la mayoría de los países, advirtieron muy pronto que la prensa estaba llamada a tener gran papel en la sociedad moderna. Hay, sin embargo, que añadir que las realizaciones publicísticas, debido a falta de medios materiales e intelectuales, sobre todo en el terreno de la prensa cotidiana, fueron con frecuencia de segundo rango en comparación con la prensa librepensadora.

Sección cuarta

PÍO IX Y LA CRISIS DE 1848

XXV. Los primeros años del pontificado de Pío IX: Del mito neogüelfo a la revolución romana

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: Sobre la revolución de 1848: además de los manuales de historia, cf. la excelente exposición de conjunto de L. Salvatorelli, *La rivoluzione europea 1848-49*, Milán 1949. También Hermelink II, 40-95. Sobre las vicisitudes de la Iglesia en este tiempo, cf. Aubert 11-71, 505-510; Schmidlin PG, II, 6-45; Hales 17-133.

Sobre G. Mastai antes de su elección, a las biografías mencionadas en p. 663 hay que añadir: A. Serafini, *Pio nono*, I, Roma 1958 (numerosas cartas y otros documentos). Cf. también G. Pontrandolfi, *Pio IX e Volterra*, Volterra 1928; G.L. Masetti-Zannini, «Bolletino del Museo del Risorgimento di Bologna» 2 (1957) 91-148; id., RSTI 14 (1960) 283-298; L. Valentini, SC 87 (1959) 321-343; P. Leturia, *El viaje a América del futuro Pío IX*, en *Xenia Piania*, Roma 1943, 367-444; G. Margotti, *Pio IX ed il suo episcopato nelle diocesi di Spoleto e Imola*, Turín 1877; L. Rivera, RStRis 19 (1932) 205-220; F. Minoccheri, *Pio IX ad Imola e a Roma. Memorie*, pub. por A.M. Bonetti, Nápoles 1892; *Pio IX da vescovo a pontefice. Lettere al card. Amat 1832-48*, pub. por G. Maioli, Módena 1949; R. Fontini, «Archiginnasio» 57 (1962) 274-298.

Sobre el conclave de 1846: T. Buttini, RStRis 27 (1940) 41-68; Engel-Janosi I, 4-19.

Sobre los dos primeros años del pontificado: A.-M. Ghisalberti, *Nuove ricerche sugli inizi del pontificato di Pio IX*, Roma 1940; P. Pirri, *L'amnistia di Pio IX*, RSTI 8 (1954) 207-232, id., *Massimo d'Azeglio e Pio IX al tempo del quaresimale della moderazione*, RSTI 3 (1949) 191-234; R. Quazza, *Pio IX e M. d'Azeglio nelle vicende romane del 1847*, 2 vols., Módena 1957; R. Lefèvre, *Le riforme di Pio IX e la libertà di stampa*, «Studi romani» 3 (1955) 667-694; Jemolo 13-48; A. Anzilotti, *La funzione storica del giobertismo*, Florencia 1924; L. de Ruggiero, *Inghilterra e Stato pontificio nel primo triennio del pontificato di Pio IX*, ADRomana 76 (1953) 51-172; L.P. Wallace, *Pio IX and Lord Palmerston 1846-1849: Power, Public Opinion and Diplomacy*, Durham 1959, 3-46; A. Filipuzzi, *Pio IX e la politica austriaca in Italia dal 1815 al 1848 nella relazione di R. Weiss*, Florencia 1958; Engel-Janosi I, 20-37; M. Gualdi, *I primi anni del pontificato di Pio IX, la celebre benedizione e la questione romana*, Carpi 1952; G. Quazza, *Sull'origine della proposta di Pio IX per la Lega doganale*, RStRis 40 (1953) 357-370; P. Pirri, *La politica unitaria di Pio IX dalla lega doganale alla lega italica*, RSTI 2 (1948), así como los otros dos artículos del mismo autor sobre el mismo tema, ibid. 1 (1947) 38-84, 4 (1950) 399-446; J. Anelli Stefanutti, *La lega italica promossa da Pio IX*, Tarcento 1951 (sobre el papel de Corbolli-Bussi); R. Cessi, *Il mito di Pio IX*, Údine 1953; F. Carollo, *La missione di A. Rosmini a Roma nel 1848*, Palermo 1942; A. Baviera, *La corrispondenza diplomatica del P. Ventura incaricato del governo siciliano a Roma*, en *Miscellanea di Carlo II*, Trapani, 1960, 7-60; R. Riva, *La missione diplomatica di Rosmini a Roma nel 1848-49*, «Studium» 63 (1967) 13-27.

Sobre la revolución romana y sus consecuencias: A las fuentes indicadas en Mollat 225, 242, 249, 268 hay que añadir sobre todo A. de Liedekerke, *Rapporti delle cose di Roma 1848-1849*, pub. por A.M. Ghisalberti, Roma 1949; *La diplomazia del Regno di Sardegna durante la prima guerra d'indipendenza*, II: *Relazioni con lo Stato pontificio*, pub. por C. Baudi di Vesme, Turín 1951; E. Branzão, *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sede. Um ano dramático, 1848*, Lisboa 1969; A. Capograssi, *La conferenza di Gaeta del 1849*, Roma 1941, estudio que hay que completar con A. Ghisalberti, RStRis 40 (1953) 235-237; P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emmanuele II dal loro carteggio privato*, I, Roma 1944, 1*-49*, 1-83; E. Di Carlo, *Lettere inedite del P. Ventura a Rosmini, nov. 1848 - gen. 1849*, «Regnum Dei» 20 (1964) 5-43; M. Degros, *Rome et les États pontificaux sous l'occupation étrangère*, París 1950.

De entre los numerosísimos trabajos, además de las obras de C. Spellanzon, *Storia del Risorgimento*, IV, V, VII, Milán 1938-61 y G.J. Berkeley, *Italy in the Making 1846-48*, Cambridge 1936-40, en especial, V. sobre todo G. Quazza, *La questione romana del 1848-49*, Módena 1947; D. Massé, *Pio IX e il gran tradimento del '48*, Alba 1948; D. Demarco, *Pio IX*

e la rivoluzione romana del 1848, Módena 1947 (sobre las causas económicas y sociales); C. MINNOCCI, *P. Sterbini e la rivoluzione romana*, Marcianise 1967; J. LEFLON, AHPont 1 (1963) 385-402; ENGEL-JANOSI 38-60; L. RODELLI, *La Repubblica romana del 1849*, Pisa 1955; M. CESSI DRUDI, *Contributi alla storia della Conferenza di Gaeta*, RStRis 46 (1959) 219-272; A.M. GHISALBERTI, *Roma da Mazzini a Pio IX*, Roma 1958 (la mejor visión de conjunto sobre la restauración del poder papal); L. PÁSZTOR, *La Segreteria di Stato di Pio IX durante il triennio 1848-50*, «Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa» 3 (1966) 308-365,

Al morir Gregorio XVI, el 1.° de junio de 1846, la situación religiosa en la Iglesia no planteaba problemas graves; en cambio, la situación política en el Estado de la Iglesia era de extrema tensión. Ante los anhelos de reforma, tanto administrativa como constitucional, y de los esfuerzos de grupos patrióticos por liberar a Italia de la tutela de Austria, el régimen encarnado por el difunto papa y por su secretario de Estado Lambruschini había descendido al punto más bajo de su prestigio. Por esta razón ocupaban el primer plano en el conclave factores políticos internos, y ello tanto más por cuanto que, en vista de la gravedad de la situación, se optó por inaugurarlo inmediatamente, sin aguardar la llegada de los cardenales extranjeros. Por parte de los intransigentes se promovió la elección de Lambruschini, ya que con él se creía garantizado el ulterior apoyo de Austria para la represión de las tendencias revolucionarias. Otros, capitaneados por el cardenal Bernetti, estimaban necesarias algunas concesiones a la opinión pública y se pronunciaban por un papa que procediera del Estado de la Iglesia, para con ello documentar la independencia de influencias extranjeras. El cardenal preferido por este segundo grupo era en primer lugar, junto con Gizzi, al que muchos tenían por demasiado progresista[1], el cardenal Mastai. En el primer escrutinio obtuvo éste 15 votos contra los 17 de Lambruschini. Entonces, los votos de aquellos que temían la elección de Lambruschini se concentraron en Mastai, de modo que éste alcanzó ya el segundo día del conclave, 16 de junio, la mayoría de los dos tercios de votos.

1. Hay que notar que el veto austríaco no iba dirigido contra él, sino contra Bernetti, de lo cual cabe concluir que Metternich estaba afectado no tanto por el problema italiano, sino más bien por el temor de la influencia francesa en Roma (ENGEL-JANOSI I, 15-16).

Giovanni Maria Mastai-Ferretti, que adoptó el nombre de Pío IX en memoria de su protector Pío VII, era relativamente joven. Nacido en Senigallia, en las Marcas, el 13 de mayo de 1792, ya al comienzo de su carrera clerical se había distinguido tanto por la piedad y el celo pastoral, como por sus capacidades administrativas. Un viaje a América del Sur (1823-25), que había emprendido como auditor del delegado apostólico, en Chile, le había facilitado una visión tanto de las dimensiones de los problemas misioneros, como también de las dificultades que podían crear a la Iglesia gobiernos liberales orientados en sentido regalista. Sin embargo, como arzobispo de Spoleto (1827-32) y luego como obispo de Imola, cerca de Bolonia, había logrado granjearse la alta estima de los círculos liberales, muy activos en aquellas regiones, por estar lleno de bondad para con sus diocesanos, independientemente de sus convicciones, tener una mente abierta y aspirar seriamente a procurar un mejoramiento del régimen anticuado y policíaco vigente en el Estado de la Iglesia y a llevar a cabo algunas reformas administrativas[2].

Ahora bien, estas reformas no debían llegar al extremo de que la población participara activamente en los negocios del Estado, ya que esto le parecía incompatible con el carácter religioso del gobierno pontificio. Por otro lado, el cardenal Mastai era también sensible a las aspiraciones patrióticas en Italia. No cabe duda de que —contrariamente a opiniones sostenidas frecuentemente— tuvo siempre por impracticable el programa neogüelfo y opinaba que el papa, en tanto que cabeza espiritual de todos los cristianos, no debía desempeñar el papel de presidente de una confederación italiana. Sin embargo, sentía hondamente el entusiasmo nacional alimentado por el movimiento romántico, y las brutalidades imputadas a las tropas austríacas hirieron profundamente su alma generosa y lo indujeron a tomar el partido de aquellos que buscaban la liberación de los italianos de la dominación extranjera.

Las primeras decisiones del nuevo papa parecieron confirmar

2. Había incluso trazado, en 1845, un proyecto de reforma que era característico (cf. G. SORANZO, «Aevum» 27 [1953] 22-46). Se trataba más de una reforma de los abusos que de una modificación de las estructuras, incluso administrativas y, a fortiori, políticas.

los sentimientos liberales que los círculos reaccionarios de Roma echaban en cara a este conservador con amplitud de miras: El 17 de julio promulgó un decreto generoso de amnistía; nombró secretario de Estado al cardenal Gizzi, al que se tenía sin razón por partidario de las ideas de Massimo d'Azeglio [3]; eligió como su consejero privado a Corboli-Bussi, joven prelado abierto a las nuevas ideas; otorgó su favor al elocuente discípulo de Lamennais, Ventura; recibió con complacencia a diferentes personas conocidas por su adhesión al programa de los liberales moderados; dio plenamente su consentimiento, aunque fuera de un plan general, a algunas reformas esperadas con ansiedad.

En esta atmósfera ardiente y en un tiempo en el que, poco antes de 1848, las representaciones románticas del catolicismo se asociaban a las aspiraciones de la democracia, los gestos del papa, aunque muy restringidos, despertaron el entusiasmo de las masas. Sin tener en cuenta el hecho de que la encíclica *Qui pluribus*, de 8 de noviembre de 1846 [4], había reiterado la condenación de los principios fundamentales del liberalismo, se creyó, con todo, poder ver en Pío IX «un enviado de Dios para la consumación de la gran obra del siglo XIX, a saber, la alianza de la religión y la libertad» (Ozanam). Cierto que Metternich, cuya primera reacción a la actitud del papa había sido benévola, comenzó a inquietarse de que a la cabeza de la Iglesia se hallase un hombre «de corazón ardiente, pero débil para proyectar y sin verdadera capacidad de dirección». En cambio, la entera Europa liberal adoptó una actitud de conformidad, comprendidos incluso países que como, por ejemplo, Inglaterra [5], eran lo menos sospechosos de simpatías papistas.

Durante algunos meses el prestigio del papado se halló en su apogeo, tanto más, cuanto que por el mismo tiempo se perfilaba un compromiso con el imperio otomano y las negociaciones entabladas después de la visita del zar Nicolás a Gregorio XVI, el año

3. Sobre la verdadera personalidad de Gizzi (1787-1849), que en el fondo era conservador y antiliberal, cf. las extensas exposiciones de A. SIMON, *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles 1834-38*, Bruselas 1958, 51-91.

4. Texto en *Acta Pii IX*, I, 4-24. Cf. A. LATREILLE, *L'explication des textes historiques*, París 1944, 228-230.

5. También en los Estados Unidos fue entusiasta la reacción a la elección. Cf. H.R. MARRARO, CH 25 (1956) 42-44.

1845, condujeron a la firma de un acuerdo relativamente favorable con Rusia [6].

Especialmente en Italia, donde todas las manifestaciones contra el predominio de los Habsburgo o contra gobiernos reaccionarios iban acompañadas de gritos de *Viva Pío IX*, el entusiasmo había alcanzado a ojos vistas su punto culminante. El mito del papa liberal actuó como catalizador (Jacini) de los elementos heterogéneos que, antes de 1848, habían formado la opinión progresista, y todos juntos, antiguos enemigos de la Iglesia, católicos ganados para las ideas modernas, y el clero patriótico [7] se hallaron por un momento unidos en una esperanza común. Tanto mayor fue la desilusión cuando se tuvo ante los ojos la realidad de los hechos; los actos del papa no respondieron a las esperanzas que se habían cifrado en él.

El desencanto comenzó en el campo de las reformas internas. Pío IX debía tener en cuenta no sólo la oposición constantemente creciente por parte de la mayoría de los prelados de curia; él mismo, si bien se esforzaba seriamente por mejorar la situación de sus súbditos, no estaba dispuesto a rebasar los límites de lo que quizá podría denominarse paternalismo eclesiástico. Temía que si cedía a seglares una parte de su *realeza sacerdotal*, restringiría la independencia que la santa sede necesita para el desempeño de sus quehaceres espirituales. Quazza, en su obra *Pio IX e Massimo d'Azeglio nelle vicende romane del 1847*, muestra con todo detalle cómo Pío IX, incluso en la época de la más íntima colaboración con Massimo d'Azeglio, cuando parecía aprobar los atrevidos puntos de vista de Ventura, no fue más allá de un cierto despotismo ilustrado. Se mantuvo muy alejado de una postura liberal frente a los hombres y a la sociedad, y en modo alguno quería transformar el Estado de la Iglesia en un Estado moderno reorganizado conforme a los principios de 1789.

Sin embargo, bajo la presión de las circunstancias, algunos activistas que sabían a maravilla explotar su predilección por la popularidad, lograron con gran habilidad, aunque contra su propia convicción, forzarlo en esta dirección; los resultados fueron liber-

6. Cf. p. 776s.

7. Cf., por ejemplo, B. DE GIORGIO, *Aspetti dei moti del 1847 e del 1848 in Calabria*, Reggio 1955.

tad de prensa, libertad de reunión, formación de una *consulta* (= asamblea deliberativa) de 24 notables (octubre de 1847), introducción del elemento seglar en el gobierno (enero de 1848). Así se dejó arrancar, una tras otra, diversas concesiones, que, sin embargo, trataba inmediatamente de restringir en lo posible. Con todo, tras la caída de Luis-Felipe en Francia, tuvo al fin que decidirse a aprobar, a toda prisa, la constitución reclamada desde hacía seis meses [8].

Pero también esta medida apareció de nuevo sólo como media medida y originó más bien la excitación que el apaciguamiento de la opinión pública, que cada vez manifestaba mayor impaciencia.

Estas demoras del papa, que constantemente oscilaba entre los consejos que le venían de la derecha y de la izquierda, abrigando la idea utópica de no suscitar descontento en ninguna de las dos partes con sus decisiones, hubieron de manifestarse también y con consecuencias todavía más graves en su actitud para con el movimiento italiano. Cierto que no podemos afirmar, con muchos viejos historiadores del *risorgimento*, que Pío IX apoyó en un principio el programa liberal de una unificación italiana para volver a abandonarlo luego; pero no menos falso sería también afirmar, como ha sucedido con frecuencia entre los historiadores católicos anteriores a la *conciliazione*, que el papa no siguió nunca una política italiana claramente definida y que únicamente se limitó a algunos gestos vagos, a los que en su tiempo se habría dado un significado que en realidad no tenían.

La verdad está entre los dos extremos. A todas luces no podía Pío IX aceptar la idea mazziniana de una república italiana unitaria, ya que ésta implicaba la supresión de la soberanía pontificia; del mismo modo se negaba a aceptar el programa neogüelfo. En todo caso, después de un período de ensayos a tientas, se había adherido a las ideas de algunos moderados que perseguían la posibilidad de disminuir la influencia austríaca en Italia en el caso de una reorganización pacífica de Europa y para tal caso trataban de crear los presupuestos mediante el fortalecimiento de las relaciones entre los diferentes Estados italianos.

En este estado de cosas había procurado dar una dirección política a las negociaciones que se habían iniciado en agosto de 1847 con vistas a la conclusión de una unión aduanera con Toscana y el Piamonte, como también había acogido muy favorablemente la idea, venida de Florencia, y muy aplaudida por su principal consejero de aquel tiempo, Corboli-Bussi, de una unión de todos los príncipes italianos en una liga defensiva. Con esta solución, el Estado de la Iglesia, en el caso de una intervención militar de Austria para sofocar los levantamientos que amenazaban por todas partes, se habría visto asociado automáticamente con la resistencia nacional, sin que el papa hubiese tenido que formular por su parte una declaración de guerra. Pero las ambiciones del Piamonte, que quería reivindicar exclusivamente para sí las ventajas de la guerra de la independencia, impidieron la conclusión de tal liga. Desde entonces se vio muy pronto Pío IX desbordado por los acontecimientos.

Lo que ha sido designado como el «milagro de 1848» se basaba, en parte, en un malentendido; sin embargo, durante algunos meses existió efectivamente. Unas pocas declaraciones de Pío IX, contrarias a la actitud de repulsa de Gregorio XVI, habían bastado para crear en muchos italianos la convicción de que el nuevo papa en persona sería quien realizase el entero programa nacional, estando dispuesto, según una promesa de Gioberti, a ponerse él mismo a la cabeza de una cruzada para expulsar a los austríacos de la península y dar finalmente a ésta su unidad nacional. Estas ilusiones fueron también alimentadas por la notoria reserva que Pío IX había observado con el embajador austríaco desde el comienzo de su pontificado; ahora bien, esta reserva respondía no sólo a su simpatía por la causa italiana, sino también a su descontento por el mantenimiento de una política eclesiástica josefinista en el imperio de los Habsburgo, especialmente en Lombardía. Cuando Pío IX, el 10 de febrero de 1848, en una alocución en la que trataba de frenar el ardor combativo, imploró al mismo tiempo la bendición de Dios sobre Italia, el entusiasmo alcanzó su punto culminante. En la convicción de que el Papa estaba de su lado, en las semanas siguientes, tanto el clero, como también los fieles de las dife-

8. Texto del *Statuto* de 14 de marzo de 1848 en *Atti del S. Pontefice Pio IX*, v-1, Roma 1857, 222-238. Cf. L. WOLLENBERG, RStRis 22 (1935) 527-594, y A. Ara, *Lo statuto fondamentale dello Stato della Chiesa*, Milán 1966, sobre esto, G. MARTINA, RSTI 21 (1967) 131-146. Este último muestra claramente que era un empeño vano el de transformar el Estado de la Iglesia en un Estado constitucional.

rentes regiones de Italia, dieron a los levantamientos un apoyo, sino total, por lo menos considerable [9].

Así, cuando el gobierno piamontés recurrió a las armas para apoyar a los rebeldes contra Austria, se concibió gran esperanza de que se le adhirieran también las tropas pontificias. Incluso en Roma, parte de los consejeros del papa deseaban una intervención, pues se temía que de lo contrario el descontento del pueblo tuviera fatales repercusiones en la situación del Estado y la Iglesia. No obstante, la mayoría de los teólogos y cardenales de la curia optaron por la neutralidad, como estimaban conveniente para el jefe supremo de la Iglesia.

El mismo Pío IX, por encima del cual pasaron los acontecimientos, se hallaba en un conflicto entre su sincero patriotismo italiano y la conciencia de su responsabilidad de orden absolutamente sobrenatural.

En estas circunstancias, a fin de despejar la situación, pronunció aquella célebre alocución de 29 de abril [10], cuyo borrador manuscrito descubierto por G. Martina pone directamente de manifiesto sus sentimientos contradictorios. En la primera redacción de esta alocución había el papa expresado, sí, que él no podía intervenir militarmente contra Austria, cuyos súbditos eran sus hijos espirituales exactamente igual que los italianos; sin embargo, repetidas veces se manifestaba su simpatía por las reivindicaciones italianas. En cambio, el texto publicado, corregido probablemente por el cardenal Antonelli, cargaba el principal acento sobre el primer punto, dejando el segundo en la sombra. Pío IX, en su sencillez, no se hacía cargo del alcance de estas modificaciones y cuando, algunos días después, en vista de la indignación con que reaccionó la oposición italiana, quiso explicarse diciendo que sus palabras trataban de exponer la especial posición del papa, pero que en modo

9. El clero, incluso el alto clero, prestaba fuerte ayuda en el norte, y en el centro (excepto en Roma) una ayuda importante. En el reino de Nápoles los obispos seguían, sí, en general apoyando a la monarquía de los borbones; sin embargo, aunque también el bajo clero secular y regular se hallaba dividido, con todo, estaba en gran parte ganado para la causa nacional. Abundantes datos bibliográficos se hallarán en «Rassegna storica toscana» 4 (1948) 277 nota 28. Ni siquiera los jesuitas adoptaron en todas partes esa actitud reaccionaria que en general se les suele atribuir. Cf. G. De Rosa, *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del '48*, Roma 1963.

10. Texto en *Acta Pii IX*, I, 92-98. Véase J. Muller, *Die Allokution Pius' IX. vom 29. April 1848*, Basilea 1928; M. Monaco, «Studi Romani» 3 (1955) 175-194; sobre todo G. Martina, RStRis 53 (1966) 527-582, 54 (1967) 40-47.

alguno significaban desaprobación de la lucha nacional [11], era ya demasiado tarde; el ambiguo concepto de *papa liberal* había cedido el paso a otro no menos desacertado, el de *papa antinacional.*

En Roma, los progresistas trataron a toda prisa de sacar partido de la profunda decepción provocada por aquel comportamiento que se consideraba desleal, y de hacer entonces valer su influencia entre los patriotas, con perjuicio para los liberales moderados, que se habían desacreditado por la confianza que hasta entonces habían puesto en el papa.

La situación se agravó más por el descontento a que dio lugar la crisis económica que se iba extendiendo en el Estado de la Iglesia y en Europa entera y que hizo que el pueblo sencillo viniera a ser fácil presa de los agitadores. La anarquía se fue propagando más y más. Ya a fines de marzo se vio el papa forzado por manifestaciones públicas a invitar a los jesuitas — a los que generalmente se tenía por reaccionarios y proaustríacos — a abandonar sus Estados. En mayo tuvo que aceptar un ministerio de seglares, que estuvo expuesto a la constante presión de los círculos radicales. Se multiplicaron los atentados políticos. Para poder volver a dominar tal situación sumamente peligrosa, hubiera hecho falta un hombre de Estado genial. Sin embargo, Pío IX, muy sensible a las impresiones externas, vacilaba entre los consejos de reforma que le sugería, entre otros, Rosmini [12], y el temor a perder su independencia religiosa, temor que le fue infundido por el partido reaccionario de su corte; consecuencia de ello fue un creciente desaliento. El papa, finalmente, convino en la necesidad de confiar el ministerio a un hombre enérgico, el conde Pellegrino Rossi [13], que aspiraba a un gobierno constitucional según el modelo de Francia. Ahora bien, Rossi, que era impopular tanto en los partidos de derecha como de izquierda, fue asesinado el 15 de noviembre, poco después de su nombramiento.

11. Por lo demás, el 3 de mayo dirigió una carta al emperador austríaco. Cf. F. Gentili, «Nuova Antologia» 256 (1914) 458-459, donde le aconsejaba que renunciara a imponer por la fuerza la soberanía austríaca a las provincias italianas y a reconocer con ello, implícitamente, la superioridad del derecho de la nacionalidad sobre el derecho divino de los reyes o sobre el carácter inviolable de los tratados. En relación con la respuesta imperial, véase F. Engel-Janosi, RömHM 10 (1967) 244-248.

12. Véase sobre esto F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bolonia 1966, 283-335.

13. Cf. M. Ruini, *La vita di P. Rossi*, Milán 1962.

Entonces se precipitaron los acontecimientos: Los rebeldes sitiaron al papa en el palacio del Quirinal y exigieron la convocación de una asamblea constituyente y la declaración de guerra a Austria, mientras que en la ciudad cardenales y prelados se veían expuestos a todas clases de amenazas. En estas circunstancias Pío IX, apremiado por el cardenal Antonelli, que temía que el papa pudiese ser inducido a hacer concesiones inconsideradas, decidió abandonar Roma, disfrazado, la noche del 24 de noviembre para dirigirse al puerto napolitano de Gaeta [14] y embarcarse allí para Francia. Sin embargo, pronto se dejó disuadir por aquellos que temían que viniese a caer bajo la influencia de un país republicano, y aceptó la invitación del rey de Nápoles a refugiarse en sus Estados, donde permaneció en exilio 17 meses. El 26 de noviembre disolvió Pío IX el gobierno que había dejado en Roma y puso al cardenal Antonelli, con el título de prosecretario de Estado, a la cabeza del gobierno pontificio; éste dirigiría durante 25 años las vicisitudes políticas de la santa sede.

Antonelli [15] era un prelado frívolo, ambicioso y ávido de dinero y, no obstante su auténtica fe, hombre de mundo más que hombre de Iglesia. Era laborioso y enérgico y poseía una cierta inteligencia, aunque sin gran perspicacia. Disponía de las capacidades propias de un funcionario nada común y de hecho en la administración pontificia había realizado una rápida carrera, coronada a cada paso por el éxito. Sensible y clarividente, ducho y cautivador, discípulo aprovechado de Bernetti, pero sin opiniones basadas en principios propios, se demostró entonces ágil diplomático. Ahora bien, sus capacidades se cifraban sobre todo en buscar escapatorias, en adaptarse únicamente a las situaciones del momento y en orillar las dificultades, en lugar de plantearse un problema en función de sus causas y en buscar nuevas soluciones. No era en modo alguno reaccionario y en un principio había apoyado el movimiento de reforma iniciado por Pío IX. Sin embargo, el curso de los acontecimientos lo había llevado a la convicción de que la tentativa de laicización y liberalización parcial del gobierno del Estado pontificio no conduciría a ningún resultado y que la independencia del papa como cabeza de la Iglesia sólo estaba garantizada por la vuelta a la forma teocrática de dominio. Así pues, se decidió a practicar, con respecto a los círculos romanos políticamente activos, una política de recrudecimiento, poniendo todas sus esperanzas en una intervención extranjera que devolviera al papa su trono. Mientras que Rosmini aconsejaba al papa no romper los puentes con el parlamento romano, Antonelli se negó insistentemente a recibir una delegación que iba a rogar al papa que regresase a su capital, y el 4 de diciembre requirió a las potencias europeas que interviniesen con las armas para el restablecimiento del poder temporal del papa. Luego disuadió al papa de hacer un llamamiento a sus súbditos en la forma conciliante redactada por Rosmini y lo animó a efectuar la destitución del gobierno provisional, pronunciada solemnemente el 17 de diciembre.

Con ello quedó consumada definitivamente la ruptura. En vano Rosmini, que reconocía claramente los inconvenientes de una vinculación de la causa pontificia a la de Austria y de las potencias conservadoras, aconsejó al papa buscar refugio en el Piamonte como mediador, más bien que en las tropas extranjeras. Antonelli, que quería a todo trance conseguir una solución por la fuerza, logró sin dificultad sacar partido de los prejuicios de Pío IX contra el gobierno de Turín, y al cabo de algunas semanas terminó la rivalidad entre Rosmini y Antonelli con una plena victoria de éste, cuya fidelidad y habilidad había apreciado el papa durante los críticos días de noviembre.

En Roma, donde la fuga de Pío IX había dejado muy mala impresión, la intransigencia de Antonelli puso definitivamente en descrédito a los moderados y dio lugar a que se impusieran los radicales. La asamblea constituyente, elegida por 134 votos contra 123 el 21 de enero de 1849, declaró al papa privado de poder político sobre la ciudad de Roma y proclamó la república: El gobierno fue confiado a un triunvirato, bajo la dirección del genovés Mazzini. Ghisalberti ha insistido, sin embargo, en el carácter auténticamente romano de esta república, que fue, dice, obra del pueblo romano más que de agitadores de otros Estados italianos; por lo demás, el pueblo había sido, más que ganado para la ideología republi-

14. Sobre la fuga a Gaeta, véase como complemento del artículo de G. MOLLAT, RHE 35 (1939) 266-282, los estudios de P. PIRRI, en *Miscellanea P. Paschini*, II, Roma 1949, 421-451 y F.L. BERRO, «Studi romani» 5 (1957) 672-686. V. también *Positio super introductione causae* I, 59-60, 69, 117-126, 336, 878-880.

15. Sobre Giacomo Antonelli (1806-76), véase *Dizionario biografico degli Italiani* III, 484-493 (bibl.). Todavía no existe un estudio definitivo.

cana, exasperado por el «gobierno de los curas» y por los abusos de todas clases que éste había llevado consigo. De las tres fases de esta república de seis meses, sólo la segunda puede calificarse de mazziniana en sentido propio. El papel de Mazzini, sin embargo, fue de gran importancia; en efecto, fue él quien, a la manera de un profeta, hizo entonces de Roma el centro de la discusión sobre la renovación italiana, como no lo fue en el tiempo de Gregorio XVI, y que la erigió en la capital ideal del *risorgimento*.

Una acción militar conjunta de Austria, España, Nápoles y sobre todo de Francia, donde los católicos, favorecidos por la evolución de la situación en Austria, no obstante la resistencia de la corriente democrática, lograron inducir a Luis Napoleón a participar en la campaña romana [16], puso término en pocos meses al régimen republicano. Seguidamente, la conferencia de Gaeta (30 de marzo - 22 de septiembre de 1849) sentó las bases de la restauración de poder pontificio. El gobierno francés deseaba que esta restauración tuviera lugar en una atmósfera liberal. Pero Antonelli, si bien consideraba imposible volver a la anterior forma de gobierno de 1848, dio rodeos interminables a fin de impedir que se mantuviera en vigor el estatuto arrancado al papa en marzo de 1848. En esto tuvo el apoyo de los diplomáticos de las potencias conservadoras, entre los que no fue en modo alguno el más encarnizado el embajador de Austria, como se supone con frecuencia, sino que, por el contrario, se hacía perfectamente cargo del peligro de una reacción exagerada.

Así se llegó al *motu proprio* de 12 de septiembre de 1849 [17], que si bien prometió grandes libertades a nivel comunal, como también reformas en la justicia y en la administración, sin embargo, no aportó libertad política alguna. Esta disposición, que en el fondo se limitaba a ejecutar recomendaciones del memorándum de 1831, quedaba «18 años más atrás de las exigencias del momento presente» (Ghisalberti). No obstante, numerosos cardenales estimaban que hasta este régimen era demasiado progresista. Éstos hallaron apoyo en la corte napolitana cuando difirieron la aplicación de las recomendaciones del *motu proprio*, una vez que ellos habían

16. Bajo el mando del general Oudinot, y tras un primer fracaso en abril, finalmente se logró tomar a Roma el 3 de julio de 1849.

17. Texto en *Atti del S. Pont. Pio IX*, V-1, 286-290 (cf. 293-294).

ejercido la represión en una atmósfera de prejuicios apasionados, que justifica plenamente el calificativo de «reaccionaria y desacertada» dado por Corboli-Bussi a la restauración pontificia.

Con todo, desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, más digno de atención que el carácter anticuado de esta restauración política fue el cambio de actitud que en adelante pudo observarse en Pío IX. En Gaeta, que había venido a ser «la Coblenza de la reacción italiana» para el papa era predominante, contrariamente a su corte, la preocupación por un despertar religioso, que representaba la verdadera raíz de las ideas de una reacción política. Es sabido hasta qué punto puede el hombre verse marcado por ilusiones fallidas; el círculo que rodeaba a Pío IX aprovechaba la menor ocasión para evocar en su alma, fácilmente impresionable, los recuerdos de la sangrienta revolución romana y en particular del asesinato de su primer ministro Pellegrino Rossi — que había sido promotor de una amplia liberalización de las instituciones — perpetrado por elementos radicales.

Pero, fuera del plano psicológico, se endurecieron las convicciones teoréticas de Pío IX, como también los recelos que había abrigado siempre con respecto a principios cuyas peligrosas consecuencias habían salido entonces a plena luz. Desde entonces estuvo más convencido que nunca de la íntima conexión entre los principios de 1789 y la destrucción de los valores tradicionales en el terreno social, moral y religioso. Como mostró A.M. Ghisalberti a propósito de la alocución de Pío IX, de 20 de abril de 1849 [18], el entero *Syllabus* se hallaba ya germinalmente en esta experiencia. La puesta en el índice de las obras en que Gioberti, Rosmini y Ventura habían expuesto su programa de reforma [19], decretada a petición del papa el 30 de mayo de 1849, marcaba el comienzo de esta nueva orientación. «La Civiltà Cattolica», cuya fundación por un grupo de jesuitas bajo la dirección de C.M. Curci [20] había sido muy apoyada por el papa, había de ser para él un ór-

18. Texto en *Acta Pii IX*, I, 167-194. Véase también A. GAMBARO, *Ferrante Aporti nel 1.º centenario della morte*, Brescia 1962, 235-250.

19. Cf. F. RENSCH, *Der Index der verbotenen Bücher* II, Bonn 1885, 1132-41, y G. MARTINA, *La censura romana del 1848 alle opere di Rosmini*, «Rivista rosminiana» 62 (1968) 384-409, 63 (1969) 24-49.

20. Sobre los comienzos de «La Civiltà Cattolica», véase CivCatt 1949, II, 5-40; P. PIRRI, *Il P. Roothaan*, Roma 1930, 463ss; A. DIOSCORIDI, RStRis 42 (1955) 258-266.

gano de doctrina y un poderoso instrumento de propaganda con efectos más allá de las fronteras de Italia.

XXVI. Repercusión de los sucesos de 1848 en Francia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Además del «Moniteur universel» (para los debates parlamentarios) y del «Univers», «Ami de la Religion» y «Ère nouvelle», cf. sobre todo las memorias de A. de Falloux, París 1888, y A. de Melun II, París 1891, así como los apuntes y cartas de Montalembert, pub. por A. Trannoy, RH 192 (1941) 253-289.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las biografías de Montalembert, Veuillot, Dupanloup, Lacordaire, Maret, Melun, Sibour, Parisis, Clausel (bibliografía general), v. sobre todo J. Leflon, *L'Église de France et la révolution de 1848*, París 1948; Aubert, *Pie IX* 40-57, 508-509; Gurian 185-210; Duroselle 291-490; H. Cabane, *Historie du clergé de France pendant la Revólution de 1848*, París 1908; R. Limouzin-Lamothe - J. Leflon, *Mgr. D.-A. Affre*, París 1971, 301-361; F. Isambert, ArchSR 6 (1958) 7-35; M. Vincienne, *Notes sur la situation religieuse de la France en 1848*, ibid. 104-118; R. Rancoeur, *Bibliographie des Traveaux publiés sur le centenaire de 1848*, París 1949.

Sobre los concilios provinciales, cuyos decretos están publicados en ColLac IV, v. G. Darboy, «Le Correspondant» 27 (1851) 193-218; E. Sevrin, *Mgr. Clausel*, II, 539-556.

Sobre la ley Falloux: H. Michel, *La Loi Falloux*, París 1906; F. Ponteil, *Histoire de l'enseignement*, París 1966, 227-245; A. Prost, l.c. (bibliografía general), 173-177. Sobre la preparación: *La commission extra-parlamentaire de 1849. Texte intégral inédit des procès-verbaux*, pub. por G. Chenesseau, París 1937.

Los católicos franceses quedaron en un principio consternados por la noticia de la abolición de la monarquía, que en muchos evocó los sombríos recuerdos del tiempo del terror; luego, sin embargo, pudieron observar con satisfacción que el nuevo gobierno no mostraba la menor hostilidad y que los revolucionarios adoptaban incluso una actitud marcadamente respetuosa frente

a la Iglesia. Cierto que sería demasiado cómodo establecer un contraste entre las ofensas que en 1830 se habían infligido a los sacerdotes en sotana, o la destrucción de la sede arzobispal de París, y el llamamiento de 1848, que invitaba al clero a bendecir los «árboles de la libertad», puesto que el idilio, por lo demás breve, entre la Iglesia y la república se limitó sobre todo a París; no obstante, es exacto que desde 1830 se había producido un cambio de mentalidad y que muchos de los *cuarenta y ochistas* estaban, como herederos del romanticismo, marcados por un sentimentalismo cristiano y sobre todo afectados por el mensaje evangélico del amor fraterno y de la igualdad entre los hombres. Estaban además impresionados por la actitud liberal que había mostrado Pío IX al comienzo de su pontificado, así como por el hecho de que el clero, menos implicado ahora en la política que bajo la restauración, y tratado a veces con frialdad por las autoridades, en los últimos 15 años se había acercado más al pueblo.

Así el clero y los fieles, tras un primer momento de inquietud, tranquilizados por la idea de que la religión florecía también en las repúblicas americanas, acogieron con simpatía al nuevo régimen. Numerosos clérigos, que se sentían un poco como sucesores de los párrocos de 1789, se hicieron presentar como candidatos para la asamblea constituyente, que por lo demás confirmaba también sus primeras esperanzas: De hecho, la revolución, con la introducción del sufragio universal en un país en el que muchos campesinos estaban todavía bajo el influjo del clero, aseguró a la Iglesia una influencia política mucho más eficaz que el sistema anterior de elección por clases.

Ahora bien, la revolución de 1848 planteó a los católicos franceses un problema mucho más grave que el de la mera aceptación de la república: era su carácter socialista el que causaba inquietud en la gran masa de los católicos, sobre todo en las zonas rurales, en la pequeña burguesía y entre los terratenientes. Aparte de esto, había también algunos pequeños círculos que bajo la monarquía de julio se habían hecho sensibles a los problemas del mundo de los trabajadores[1]. Éstos eran de antemano propicios a las tendencias sociales de la joven república. Algunos clérigos

1. Cf. p. 969s.

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

y seglares, entre ellos Ozanam y Lacordaire, estaban incluso dispuestos a apoyarlas y fundaron con la aprobación del arzobispo de París, Affre, el periódico «L'Ère nouvelle», destinado a defender no sólo los principios de 1789 y el ideal republicano, sino también diversas reformas sociales que en aquel tiempo todavía parecían demasiado audaces.

Este programa, que halló también eco en algunos periódicos católicos de provincias, tuvo en un principio cierto éxito, sobre todo entre los sacerdotes jóvenes. En cambio, la gran mayoría de los católicos se preocupaba en primer lugar por el mantenimiento del orden y de la intangibilidad del «dogma sagrado de la propiedad». Su inquietud, provocada por las medidas financieras que amortiguarían los primeros resultados sociales, se convirtió en pánico tras los desórdenes de junio, originados por el cierre de las empresas estatales. Por más de 20 años estuvo la Iglesia de Francia convencida de que la religión y la moral estaban amenazadas juntamente con el orden social tradicional. Confirmada todavía más en esta convicción por el curso de los acontecimientos en Roma, se veía relegada, con algunas pocas excepciones, a una posición conservadora, y por razón de su *miedo rojo* estaba dispuesta a todos los compromisos. Mientras que los obispos estigmatizaban la democracia como la herejía del siglo XIX, y Louis Veuillot se aprestaba a atacar sin distinciones al socialismo, al que se imputaban con predilección las tendencias arreligiosas o antifamiliares de algunos de sus jefes, Montalembert asumió la dirección del movimiento de reacción contra los radicales, en cuyas tendencias veía él un peligro para el verdadero concepto de libertad.

Este rápido proceso fue favorecido por la burguesía orleanista, a la que era sumamente grato formar como un partido con la Iglesia para defender la propiedad mediante un «clericalismo sin Dios» (Guillemin). Cierto que Montalembert y Falloux[2], que formaban con Thiers y Molé el «gran partido del orden», se esforzaban por proteger los intereses de la religión y de hecho lograron notables ventajas para la Iglesia; sin embargo, si bien su cálculo era inteligente en el plano parlamentario, con todo, no

2. Sobre Alfred de Falloux (1811-1886), que desempeñó un papel importante en este período, véase DHGE XVI, 1499-1513.

tomaron suficientemente en consideración el peligro de aquel «pacto entre la religión y los intereses capitalistas» (Trannoy). Por otro lado, los católicos franceses dieron su vigoroso apoyo a las medidas cada vez más antidemocráticas con que la asamblea nacional, en el transcurso de los años 1849 y 1850, puso empeño en repeler el influjo de los elementos de izquierda.

A causa de ello aparecieron desde entonces no sólo como antisocialistas, sino también como antirrepublicanos, y su actitud para con Luis-Napoleón Bonaparte no podía menos de reforzar esta impresión. Los católicos, en diciembre de 1848, le dieron sin duda alguna, la preferencia como presidente frente a Cavaignac porque había prometido la libertad de la enseñanza media y el apoyo de Francia con vistas a la restauración del poder temporal del papa. Pero en la misma medida en que se desenmascaró como dictador, se hizo perceptible una creciente adhesión por parte del clero, entre el que el movimiento tradicionalista había reforzado todavía las simpatías para con las formas autoritarias del poder.

La actitud de los católicos con respecto al golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 era fácil de prever. Con algunas excepciones —como Lacordaire, Ozanam y el pequeño grupo de los demócratas cristianos, pero también Dupanloup— se adhirieron tras breves vacilaciones a la opinión de Veuillot: «Sólo hay ya opción entre Bonaparte como emperador y la república socialista». Montalembert, que no tardó en anunciar, con su acostumbrado apasionamiento, «la gran retractación de los católicos franceses», aconsejó entonces votar *sí* en el plebiscito, «a fin de defender nuestras iglesias, casas y mujeres contra aquellos cuyas apetencias no respetan nada». El legitimista Clausel de Montals no fue el único obispo a considerar el golpe de Estado —que había expulsado el fantasma de una república roja— como «el mayor milagro de la bondad divina, del que se hablará en la historia». Pero los tedeum que entonó el clero con toda publicidad a causa del golpe de Estado, provocaron las iras de los jefes republicanos, que infatigablemente colmaron de improperios a la «alianza entre el sable y el hisopo» y poco a poco lograron inculcar también a sus adeptos aquel violento anticlericalismo.

Por el momento, sin embargo, aquellos cuatro años de la II re-

pública habían arrojado para la Iglesia de Francia un balance francamente positivo. La táctica recomendada por Montalembert bajo la monarquía de julio había dado sus frutos. Los católicos, que tenían una fuerte representación en el parlamento y cuyo apoyo era necesario contra la izquierda, pudieron lograr diversas decisiones ventajosas a nivel tanto institucional como también administrativo. Cierto que no lograron, como se había esperado en un principio, la abolición de los llamados *artículos orgánicos*, que obstaculizaban la libertad de la Iglesia[3], pero la nueva ley fundamental del Estado había reglamentado de la mejor manera varios puntos de importancia para los intereses católicos.

Las congregaciones religiosas, favorecidas por una legislación más magnánima, se desarrollaron rápidamente[4]. Las relaciones con las autoridades eran naturales, con frecuencia incluso cordiales, y se intensificó sobre todo la reconstrucción de las iglesias parroquiales. Se fundaron tres nuevas diócesis para las Antillas y la isla de Reunión. Falloux, aconsejado por Dupanloup, nombró excelentes obispos, y éstos, vigilados muy de cerca por el nuncio, se acostumbraron poco a poco a arreglar los asuntos eclesiásticos directamente con Roma y sin intervención del gobierno, que les dejaba más libertad que bajo la monarquía. Tras breves vacilaciones cedió incluso a la insistencia de Sibour y dio su visto bueno a la celebración de concilios provinciales, que no se habían vuelto a reunir desde 1727. Estos concilios zanjaron numerosos problemas de administración eclesiástica, pendientes desde hacía medio siglo. Fueron además una confirmación de que el clero reconocía que amplios sectores de la población se habían apartado de la Iglesia y que era necesario aplicar nuevos métodos de apostolado.

3. Denis A. Affre, arzobispo de París, apoyado por algunos obispos, había planeado una reforma incluso todavía más radical, que renunciaría a las ventajas del concordato a fin de garantizar a la Iglesia su independencia frente a la administración. Además, la elección de los obispos por los obispos de su provincia eclesiástica vendría a reemplazar el nombramiento de los obispos por el gobierno. Un breve del papa, inspirado por el nuncio, dio al traste con este proyecto. Sobre los infructuosos empeños del *Comité des Cultes*, véase P. PRADIÉ, *La question religiuse en 1682, 1790, 1802 et 1848*, París 1849, y E. PONTEIL, *Les institutions de la France de 1814 à 1870*, París 1966, 328-330; sobre la iniciativa de Affre, véase J. LEFLON, «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales» 121 (1968) I, 221-228.

4. Se contaron 207 autorizaciones en el espacio de tres años, contra 384 en los 18 años de la monarquía de julio, y el número total de los religiosos se elevó de 28 000 en 1848 a 37 357 en 1851.

Sin embargo, la ventaja principal que consiguió la Iglesia durante la II república se relaciona con la esfera de la enseñanza. El temor al peligro socialista y a los maestros, muchos de los cuales parecían haber sido ganados para el socialismo, condujo a la Iglesia a ciudadanos que durante tanto tiempo la habían combatido, y Thiers estaba dispuesto a dejar la entera educación elemental en manos del clero, cuyas exigencias no eran muy elevadas. En cambio, tocante a la enseñanza media, destinada a los hijos de la burguesía, había todavía numerosos defensores del monopolio del Estado, quienes, en cualquier caso, querían imponer una serie de condiciones, con las que quedaría gravemente restringida la libertad prometida en el artículo 9 de la constitución. Durante cuatro meses se discutió en la comisión extraparlamentaria creada por el ministro de instrucción pública, Falloux, pero finalmente la habilidad de Dupanloup logró arrancar notables concesiones a Thiers y a Cousin.

No obstante la oposición de los profesores de universidad y de las izquierdas, el 15 de marzo de 1850 fue aprobado por la cámara, sin grandes modificaciones, el proyecto elaborado por la comisión. La ley Falloux[5], que dejó fijada por treinta años la constitución fundamental de la escuela sobre la base de un dualismo escolar, consiguió una reforma global de la enseñanza oficial y privada, a partir de dos principios: la libertad de la enseñanza privada, que acarreó algunas condiciones muy beneficiosas para las escuelas de la Iglesia, y el influjo de la Iglesia en la enseñanza del Estado.

La ley Falloux fomentó la multiplicación de escuelas e institutos católicos, con lo cual no pudo menos de ahondar el foso que en el plano ideológico separaba a los antiguos alumnos de los colegios eclesiásticos de los institutos del Estado, a los antiguos alumnos de las escuelas de los hermanos de los de las escuelas de seglares. Esta ley, al constituir a la Iglesia más que nunca en rival del Estado en el terreno de la enseñanza, contribuyó a que se formara un vasto movimiento anticlerical que medio siglo después condujo a medidas cada vez más drásticas contra las congregaciones religiosas, con las que se esperaba herir de

5. Texto en H. MICHEL, l.c., 484ss. Falloux no era ya ministro en aquel momento, pero su nombre sigue vinculado a la ley, cuyo verdadero creador fue él.

muerte a la enseñanza católica. Sin embargo, por el momento significaba esta ley un gran triunfo para la Iglesia, después de cuarenta años de monopolio universitario.

Pero fue también una victoria del liberalismo católico. La táctica recomendada por Montalembert había hecho posible el éxito. Por otro lado, la aceptación de esta ley de compromiso significaba para la Iglesia la renuncia oficial a sus reivindicaciones del monopolio de la enseñanza que poseía en el *ancien régime* y con el que todavía seguían soñando algunos. Una parte del clero, mediante el apoyo de periodistas intransigentes, con Louis Veuillot a la cabeza, consideró este «Edicto de Nantes del siglo XIX» (Lacordaire) como una capitulación inadmisible, que en un punto esencial marcaba el fin del sistema de la religión de Estado. Las discusiones se hicieron pronto tan violentas, que el papa, alarmado por Montalembert y Dupanloup, hubo de impulsar al episcopado a la aceptación de la ley. Pero ahora venía a ser ya definitiva la escisión del bloque católico, cuyos indicios se habían hecho ya visibles al final de la monarquía de julio, y el incidente más insignificante vendría a ahondarla todavía más. Esto se hizo patente, entre otros casos, en la discusión de las ideas de Gaume sobre el modo de tratar a los clásicos paganos en los colegios católicos[6]: de lo que en un principio era una pequeñez, luego, con la intervención del periódico «L'Univers», surgió una disputa entre el periodismo seglar y los obispos, y se recrudeció el contraste entre los galicanos y los ultramontanos que había vuelto a resucitar.

6. Véase DThC XV, 2807-08.

XXVII. Repercusión de los sucesos de 1848 en los territorios de la confederación germánica y en los Países Bajos

Los territorios de la confederación germánica

Por Rudolf Lill

Profesor de universidad en Colonia y Roma

FUENTES: *Verhandlungen der esten Versammlung des kath. Vereins Deutschlands...*, Maguncia 1848; ColLac V, 941-1126 (conferencias episcopales de Würzburgo); L. Bergsträsser, *Dokumente des politischen Katholizismus*, I, Munich 1921; Huber, *Dokumente* I (v. antes del cap. VII). Selección: E. Heinen, *Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland*, I, Paderborn 1969.

BIBLIOGRAFÍA: General: Brück, *Geschichte* (v. antes del cap. VII) III², refund. por J.B. Kissling, Münster 1905; Schmidlin PG, II, 135s, 162ss; Aubert, *Pie IX* (Fliche-Martin 21), 57-63; Huber, *Verfassungsgeschichte* (v. antes del cap. VII), II, Stuttgart 1960, 685ss, 703ss, 778ss, III (ibidem 1963) 105ss, 114-120, 155; Bihlmeyer-Tüchle, III¹⁷, 329, 333, 335s, 337; Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie* (v. antes del cap. XIII), 55-72; H. Jedin, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus 1848-70*, en H. Jedin, *Ausgew. Aufsätze und Vorträge*, II, Friburgo 1966, 469-484. Sobre Austria, además de las obras de Maass (vol. V), Tomek (III, 686-713) y Weinzierl-Fischer (26-59), citadas antes del cap. VII, así como las de Engel-Janosi (cap. 3 y 4) y Hussarek.

BIOGRAFÍAS: Andlaw: cap. XX, nota 36; Binterim: antes del cap. XIII; Buss: cap. XX, nota 37; Diepenbrock: ibid. nota 23; Döllinger: antes del cap. XIII; Geissel: cap. XX, nota 19; Radowitz: antes del cap XIII; Rauscher: antes del cap. XX. F. Vigener, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jh.*, Munich 1924; L. Lenhart, *Bischof Ketteler*, 3 vols., Maguncia 1966-68; H. Brück, *Adam Franz Lennig*, Maguncia 1870; L.v. Pastor, *August Rechensperger*, 2 vols., Friburgo 1899; F. Schmidt, *Peter Reichensperger*, M.-Gladbach 1913; C. Wolfsgruber, *Friedrich Kard. zu Schwarzenberg*, 3 vols., Viena-Leipzig 1906-17.

Movimiento de asociaciones, jornadas católicas: J.B. Kissling, *Gech. der deutschen Katholikentage*, I, Münster 1920; L. Lenhart (dir.), *Idee, Gestalt und Gestalter des l. dt. Katholikentages in Mainz 1848*, Maguncia 1948; K. Buchheim, LThK² VI, 69-72.

Catolicismo político: BERGSTRÄSSER, *Studien* (v. antes del cap. XX); F. SCHNABEL, *Der Zusammenschluss des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848,* Heidelberg 1910; BACHEM, *Zentrumspartei* (v. antes del cap. XIII), II, Colonia 1927, reimpr. Aalen 1967, 1-95; K. REPGEN, *Märzbewegung und Maiwahlen des Revolutionsjahres 1848 im Rheinland,* Bonn 1955; id., *Klerus und Politik 1848,* en *Festschr. für F. Steinbach,* Bonn 1960; id., LThK² IV, 259ss.

Conferencias episcopales: F.H. VERING, AkathKR 21, 22 (1869); H. STORZ, *Staat und kath. Kirche in Deutschland im Lichte des Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848,* Bonn 1934; BECHER, *Primas* (v. antes del cap. VII), 224-271; P. LEISCHING, *Die Bischofskonferenz. Studien zur ihrer Rechtsgeschichte mit bes. Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich,* Viena-Munich 1963, 76-149; R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen,* Friburgo 1964, 14-56; HUBER, *Kirche und deutsche Einheit* (v. antes del cap. VII), 33-48.

Bajo la impresión de los acontecimientos de febrero en París, el movimiento liberal de Alemania, todavía en marzo de 1848, pudo en la mayoría de los Estados confederados tomar en su mano al gobierno o alcanzar amplia corresponsabilidad en el mismo. En mayo, tras elecciones generales, se reunió en la iglesia de san Pablo en Francfort la asamblea nacional, a la que se planteaba el doble quehacer de crear un Estado unitario y a la vez una constitución liberal. La asamblea logró, sí, llevar a término la obra de la constitución, pero en el momento de su aprobación (28 de marzo de 1849) le faltó con mucho la fuerza de imponerse frente a los Estados particulares nuevamente fortalecidos. En los mayores Estados federados ya los gobiernos habían podido aprobar constituciones (en Prusia el 5 de diciembre de 1848, en Austria el 4 de marzo de 1849) que, si bien realizaban tal o cual postulado liberal, iniciaron la fase contrarrevolucionaria.

La mayor parte de los católicos alemanes asintieron al cambio producido en marzo de 1848. Atados a la tradición del imperio, deseaban la unidad nacional: se felicitaron por la caída del régimen de Estado-policía, que había oprimido a la Iglesia. En el marco del movimiento de marzo pudieron sostenerse legítima y eficazmente las viejas reivindicaciones eclesiásticas de libertad, y así los dirigentes católicos se aprovecharon sin dilación de los principios de libertad de prensa, de asociación y de reunión, que acababan de triunfar. Desde entonces persiguieron dos

grandes fines: La Iglesia en Alemania tenía que llegar a una efectiva unidad de acción y por medio de ella a una autonomía duradera con respecto a los gobiernos; en el Estado nacional esperado la parte católica de la población tenía que recobrar el influjo correspondiente a su fuerza, perdido desde la secularización. La actividad católica se desarrolló en tres nuevos planos, en el movimiento de asociaciones, en los parlamentos y en la acción conjunta del episcopado; una vez más fueron en cabeza los seglares y el bajo clero.

El grupo de Maguncia emprendió las primeras iniciativas orientadoras. Ya en marzo fundó el canónigo Lenning[1] juntamente con Riffel, párroco Moufang y el coadjutor Heinrich[2] el *Piusverein für religiöse Freiheit* (= Asociación de san Pío para la libertad religiosa), cuyo programa propagaron el «Katholik» y el «Mainzer Journal», fundado también en la primavera de 1848, cuyo redactor era Franz Sausen[3]. Se sucedieron otras numerosas asociaciones, primero en Renania, en Westfalia y en Baden, donde asumieron la dirección Andlaw y Buss, luego también en Baviera, en el Tirol y en el este (Breslau, Danzig). En septiembre existían ya siete asociaciones centrales y centenares de grupos subalternos, muchos de ellos bajo la dirección de seglares. Las asociaciones exigían, además de la libertad de la Iglesia, medidas sociales; algunas, sobre todo en el Rin, asumieron además intereses centrales del liberalismo político[4]. Los principales diarios católicos, fundados en 1848 según el modelo de Maguncia, fueron el «Deutsche Volsblatt» (Stuttgart) y la «Rheinische Volkshalle» (Colonia), con la divisa: «Libertad en todo y para todos».

Las asociaciones, así como los comités electorales católicos, trabajaron con el activo apoyo del clero, por los candidatos católicos en las elecciones para la asamblea nacional. Cuando en

1. Adam Franz Lenning (1803-66), en 1845 canónigo en Maguncia, aun después de 1848 uno de los más influyentes dirigentes del movimiento de asociaciones católicas; participó decisivamente en la elevación de Ketteler al obispado de Maguncia (cf. cap. XXIX, p. 706, nota 26), desde 1852 su vicario general. Cf., además de la biografía por BRÜCK, también G. LENHART, StL⁵ III, 924ss; L. LENHART, LThK² VI, 944.

2. Kaspar Riffel (1807-56), profesor de teología moral en Giessen, en 1842 jubilado forzoso, en 1851 profesor en el nuevo seminario de Maguncia. Sobre Heinrich y Moufang, cf. cap. XXIX, p. 706, nota 27.

3. H J. WIESEOTTE, *F. J. Sausen und die Gründung des Mainzer Journals,* AMrhKG 5 (1953) 267-298.

4. Cf. el programa del comité electoral de Colonia: HEINEN I, 115-119.

verano se trataron en Francfort las cuestiones de la Iglesia, organizaron las asociaciones una avalancha de peticiones que dio la mayor publicidad a las exigencias católicas.

En Prusia se puso al frente del movimiento el arzobispo Geissel [5]. En deliberaciones con sus sufragáneos (mayo de 1848) hizo suya la idea, expresada ya por Lenning, de un sínodo general de todos los obispos alemanes, que en adelante persiguió consecuentemente. Trazó un programa de política eclesiástica que frenó los deseos de separación de la Iglesia y del Estado formulados por católicos liberales e insistió firmemente en la unión, hasta donde pareciera provechosa para la Iglesia. Exigía la autonomía, pero al mismo tiempo el mantenimiento de la protección estatal y de los privilegios jurídicos de la Iglesia, y alcanzó gran influjo en el curso ulterior de los acontecimientos en Alemania.

Los católicos activos entre los diputados de Francfort trabajaron por la realización de este programa. Pertenecían a diferentes corrientes políticas, por lo cual no podían formar todavía una fracción con objetivos políticos comunes, sino únicamente una floja comunidad de trabajo, el *club católico*. Sus miembros dirigentes eran los obispos de Diepenbrock, Geritz (de Ermland), Müller (de Münster) y Sedlag (de Kulm), los sacerdotes Döllinger, Ketteler y Beda Weber, los seglares Buss, M. v. Gagern, Lasaulx, Linde, Müller (de Wurzburgo), Osterrath, Phillips, Radowitz y August Reichensperger.

Geissel, que con gran habilidad trabajó por la coordinación de las fuerzas, era miembro de la asamblea nacional prusiana, a cuyos diputados católicos, entre ellos Peter Reichensperger y los profesores de Bonn, Walter [6] y Bauerband, logró reunir en torno a sí. Al mismo tiempo emprendió el arzobispo el camino de las negociaciones directas con el gobierno. Dado que los trabajos parlamentarios en Berlín sólo avanzaban lentamente, y en la izquierda actuaban fuertes elementos antieclesiásticos, este camino era realista y al mismo tiempo programático. La mayoría de los dirigentes eclesiásticos querían mayor libertad, pero se atenían firmemente a la alianza del trono y el altar, sin que se pensara en alternativas. Geissel no había visto con buenos ojos la marcha conjunta de católicos

5. Cf. cap. XX, p. 530 nota 20.
6. Cf. cap. XIII, p. 372.

renanos con el liberalismo político; él, y todavía más Diepenbrock [7], intervinieron en favor de la autoridad de la corona, que se hallaba en peligro. En este punto era Geissel el político más duro; por los servicios que ofrecía al Estado formulaba él a cambio sus propias reivindicaciones.

También en Francfort eran objeto de ruda batalla las cuestiones eclesiásticas, pero en septiembre se halló un compromiso que satisfacía las exigencias eclesiásticas fundamentales [8]. En la sección relativa a los derechos básicos se garantizó a todos los alemanes la libertad de creencia y de conciencia, y a todos los grupos la práctica pública de su religión; los derechos civiles no debían estar condicionados ni restringidos por la confesión religiosa. El mayor éxito de las Iglesias consistió en que les fuera garantizada la organización y gestión autónoma de sus asuntos, desde luego dentro del marco de la legislación general. Se había logrado la autonomía y a la vez se había evitado la separación del Estado. Con la libertad de las Iglesias se asoció su igualdad: ya no debían ser privilegiadas por el Estado confesiones particulares. La mayoría parlamentaria insistió también en reivindicaciones centrales de su concepción del Estado y de la sociedad, frente a las cuales las Iglesias sólo podían echar mano de una defensiva sin recursos. Se introdujo el matrimonio civil; la escuela pública en general se subordinó al Estado, con excepción de la instrucción religiosa; en todo caso se dejó libertad para crear escuelas privadas.

Como otras partes de la constitución alemana, también tuvo gran importancia, a pesar del fracaso de la asamblea nacional, el compromiso de política eclesiástica, que también influyó en gran manera en la constitución de Weimar. El compromiso pudo tener también efectos directos, y no en último término gracias a las negociaciones de Geissel en Berlín. Las concesiones de Francfort a las iglesias hallaron acogida en la constitución aprobada de Prusia, que además renunciaba al *placet*, como también al derecho de intervención del Estado en la provisión de cargos eclesiásticos, y facilitaba a las órdenes el establecimiento de residencias [9]. La

7. Cf. cap. XX, p. 531s y nota 24.
8. Constitución alemana, sección VI, art. V, 144-151, art. VI, 152-154. Textos: HUBER, *Dokumente* I, 319s.
9. Constitución prusiana II, art. 11-21. Texto: HUBER, *Dokumente* I, 386s.

constitución revisada (31 de enero de 1850) confirmó estos derechos [10]. Además, bajo el signo de la reacción conservadora dispuso que todas las instituciones del Estado relacionadas con la religión tuvieran como base la religión cristiana, que en la opinión general estaba encarnada en las dos confesiones principales; la introducción del matrimonio civil se dejó para una ley ulterior (emanada sólo durante el *Kulturkampf);* para las escuelas públicas elementales se decidió tomar en consideración las respectivas situaciones confesionales. El proceso de buena armonía con la Iglesia, que se había iniciado con la solución del conflicto de Colonia, alcanzó con ello su punto culminante. Con razón los artículos de la constitución prusiana relativos a la Iglesia se consideraron desde entonces como la carta magna de la libertad eclesiástica [11].

Ya en la fiesta de la construcción de la catedral de Colonia (agosto de 1848), manifestación a la vez eclesiástica y nacional, había gozado de aprobación general la propuesta de Lennig de celebrar una asamblea general de los representantes de las asociaciones católicas. A principios de octubre tuvo lugar en Maguncia esta primera jornada de los católicos; su estructura estuvo caracterizada por el hecho de celebrarse bajo la presidencia del seglar Buss, mientras que el obispo de Maguncia, Kaiser, no participó en las deliberaciones propiamente dichas. De Francfort acudieron 23 diputados, Döllinger pronunció un discurso programático. Reclamó para la Iglesia mayor libertad de la otorgada por la asamblea nacional. A este objeto abogó por una organización unitaria de la Iglesia alemana, basada en motivos tanto nacionales como históricos, que no debía cercenar el primado pontificio, pero sí poseer también su propio peso en la Iglesia universal. Al aplauso de la mayoría se mezclaron serios reparos de los ultramontanos, que no lograban ya conciliar tal consistencia propia con su concepción centralista.

10. Constitución prusiana revisada II, art. 12-24. Texto: HUBER, *Dokumente* I, 402s. Los párrafos más importantes eran los siguientes, constantemente aducidos en ulteriores discusiones y presentados como modelo a otros gobiernos: 15 (autonomía), 16 (libre comunicación con Roma) y 18 (renuncia al derecho de nombramiento por el Estado.

11. Cf. cap. XXIX, p. 697ss. Sobre las solicitudes de diputados católicos tocante a su incorporación en las constituciones de la confederación alemana del norte (1867) y del imperio alemán (1871), que por razón de la inherente restricción de la competencia de la Iglesia de los diferentes Estados, no estaban exentos de problemas, cf. el capítulo sobre el Kulturkampf en el tomo VIII.

Un asentimiento sin restricciones se granjeó Ketteler, que encaró a la asamblea frente a los deberes sociales de la Iglesia.

La jornada maguntina de los católicos tuvo para el catolicismo alemán una persistente fuerza de integración. Los resultados concretos más importantes fueron la fundación de una organización global, la Asociación católica de Alemania, y las resoluciones de política eclesiástica, que tampoco se dirigían contra los tronos, sino únicamente contra el sistema de Iglesia de Estado y exijían, además de la libertad de confesión, normas fundadas en el derecho público. La asociación católica debía ser dirigida — sin duda según el modelo de la *Catholic Organisation* irlandesa de O'Connell — por seglares y perseguir también fines nacionales. La creciente hostilidad de muchos liberales contra la Iglesia, el fracaso de la asamblea nacional y la subsiguiente incubación de un radicalismo revolucionario provocaron, sin embargo, inseguridad también con respecto a los fines políticos. En las dos jornadas católicas que tuvieron lugar el año 1849 en Breslau y Ratisbona se decidió una neutralidad política y una concentración de las fuerzas en asuntos eclesiásticos. La asamblea de Ratisbona calificó inconsideradamente a la libertad de la Iglesia de presupuesto para una mayor unidad nacional, echando en cara a la asamblea de la *Paulskirche* no haber tomado suficientemente en cuenta esta verdad histórica.

El arzobispo Geissel había logrado en 1848 ganar a la mayoría de sus colegas para el plan totalmente insólito de una conferencia general, para la que obtuvo también la colaboración de destacados teólogos, entre ellos a Döllinger, como también la de algunos seglares como asesores. Utilizando sus votos trazó un programa povisional que exigía no sólo la libertad de la Iglesia, sino también reformas en la constitución. El arzobispo, siguiendo a Döllinger, se pronunció por una unidad estructural del episcopado alemán, que debía ir dirigida únicamente contra la tutela estatal, pero en modo alguno contra Roma. Geissel hizo pensar también en mayores derechos para el bajo clero así como para los seglares, y también en una mayor utilización del alemán en la liturgia.

La primera conferencia episcopal alemana se reunió del 22 de octubre al 16 de noviembre en Würzburgo bajo la presidencia de Geissel y se atuvo fundamentalmente al programa preparado por él. De los obispos austríacos participó el cardenal Schwarzenberg

(de Salzburgo) [12]. En un voluminoso memorial, dirigido a todos los gobiernos alemanes, la conferencia formuló sus reivindicaciones en política eclesiástica, con lo cual el episcopado entero se puso al frente del movimiento a favor de la libertad eclesiástica. El memorial contenía un consecuente programa maximalista de emancipación de la Iglesia con respecto al Estado y con ello marcó la línea para ulteriores enfrentamientos que habían de sostenerse todavía en Alemania meridional y sudoccidental. Tras animadas discusiones, la mayoría de los obispos abogó por una unión de las Iglesias nacionales bajo un primado, como también por numerosas reformas en la organización eclesiástica y en la liturgia. Se solicitó del papa su consentimiento para convocar un concilio nacional formal, que promulgaría las correspondientes decisiones.

La respuesta pontificia se hizo esperar medio año y finalmente fue negativa. La original iniciativa de los obispos alemanes había suscitado suspicacias y recelos en la curia romana; Roma había incluso intentado impedir la reunión de la conferencia. Pío IX no estaba dispuesto a reconocer a los obispos responsabilidades supradiocesanas; además, ignorando a las personalidades actuantes en Alemania (incluso a Döllinger), se conjuraron las sombras de Febronio y del congreso de Ems. La desconfianza fue provocada y alimentada tenazmente por el intransigente internuncio de Munich, Sacconio [13], y por el arzobispo Reisach, que trabajaba en íntima colaboración con él [14]. Los planes de Iglesia nacional y los deseos de reforma litúrgica ocupaban el centro de su crítica, y cada vez se anunciaban más claramente los contrastes intraeclesiásticos de las dos décadas siguientes.

12. El príncipe Friedrich zu Schwarzenberg (1809-85), en 1836 arzobispo de Salzburgo, en 1842 cardenal, en 1850 arzobispo de Praga, enemigo del centralismo vienés en su calidad de abogado de la autonomía bohemia, permaneció, sin embargo, estrechamente ligado al catolicismo alemán también en Praga, donde hasta en 1860 se celebró una jornada católica alemana general. En los años sesenta trató Schwarzenberg ocasionalmente de mediar entre Roma y los teólogos alemanes. En 1869-70 fue uno de los adversarios más destacados del dogma de la infalibidad. Cf., además de la biografía por WOLFSGRUBER, también WURZBACH 33, 71-78; E. WINTER, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931; K. ZU SCHWARZENBERG, *Gesch. des reichsständ. Hauses Schwarzenberg*, II, Neustadt-Aisch 1964.

13. Carlo Sacconi (1808-89), en 1845 encargado de negocios en Florencia, en 1847 internuncio, el año 1851 nuncio en Munich, el año 1853 en París, el año 1861 cardenal de curia. SCHMIDLIN PG, II, 162, 302, 338ss, 345s; AUBERT, *Pie IX*, 110s; LILL, *Bischofskonferenzen* 17-51.

14. Cf. cap. XX, p. 533s y nota 29.

Los obispos alemanes se conformaron con la decisión pontificia de diferir el concilio nacional a un tiempo indeterminado. En efecto, jamás habían pensado en una acción no grata al papa, y además se había amortiguado notablemente en todos los sectores el entusiasmo nacional; la Iglesia debió negociar de nuevo con los diferentes Estados que habían superado una vez más la prueba de fuerza de la revolución. Geissel mismo abandonó ya en adelante algunos de sus conatos de reforma, porque éstos habían contribuido a inducir a partes de su clero, bajo la guía del párroco Binterim, a exigencias excesivas de participación en las decisiones; también en Alemania sudoccidental fueron sostenidas con más empeño que antes, a consecuencia de la revolución, las viejas exigencias de sínodos diocesanos [15]. Es también posible que Geissel y la mayoría de sus colegas, sólo con el desencanto de 1849 se convencieran de que la concentración organizativa, con exclusión de todas las autoridades intermedias, era una consecuencia del restablecimiento de la autoridad estimado indispensable también por ellos.

Gracias a animosas iniciativas del grupo que se reunía en torno a Anton Günther [16], Sebastian Brunner (1814-93) [17] y Emmanuel Veith (1787-1870) [18] se extendió también a Austria en 1848 el movimiento asociacionista. Los dirigentes del catolicismo de restauración estaban comprometidos por su vinculación a Metternich; la mayoría de los obispos calló por una actitud josefinista fundamental. El cardenal Schwarzenberg, discípulo de Günther, celebró ya en agosto de 1848 una conferencia con sus obispos sufragáneos, la cual, entre otras cosas, sugirió dirigir peticiones al *Reichstag;* tras su regreso de Wurzburgo intensificó sus esfuerzos para activar el

15. El profesor y canónigo de Friburgo, J.B. HIRSCHER, abogó por la introducción de sínodos, en los que el clero y los seglares cooperaran en la legislación eclesiástica, en su sensacional escrito *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart*, Tubinga 1849. Al mismo tiempo atacó Hirscher a las asociaciones católicas, a las que reprochaba superficialidad y abandono de los deberes propiamente eclesiásticos. Con ello asumió una postura de motivación antipolítica, que remite a la polémica de F.X. Kraus y su escuela contra el catolicismo político. Sobre el movimiento sinodal entre el clero renano, véase sobre todo H. SCHRÖRS, AHVNrh 105 (1921), 106 (1922).

16. Cf. cap. XXIV, p. 597-601.

17. Sobre Brunner, fundador (1848) y redactor durante largos años del «Wiener Kirchenzeitung», véase principalmente: K. AMMERL, *Seb. Brunner und seine publizistische Stellungnahme in der Wiener Kirchenzeitung* (tesis) Viena 1934; J. TREIMER, *Seb. Brunner als Historiker* (tesis) Viena 1945; E. ALKER, NDB 2, 683s; OBL 1, 121s.

18. C. WOLFSGRUBER, *Veith als Homilet*, Viena 1911; E. HOSP, *Das Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer*, Viena 1953.

episcopado. Sólo cuando ya no se podía dudar del triunfo de la revolución, el arzobispo josefinista de Viena Vincenz Milde (1777-1853, arzobispo desde 1832) solicitó cerca del joven emperador Francisco José la convocación de una conferencia de todos los obispos de Austria. El emperador, que en una patente añadida a la constitución de 4 de marzo, dejaba a todas las confesiones cristianas la gestión autónoma de sus propios asuntos, y el gobierno presidido por el príncipe Felix Schwarzenberg, hermano del cardenal, aprobaron el proyecto.

La conferencia se reunió en Viena del 27 de abril al 17 de junio de 1849, siendo sus personalidades dirigentes Schwarzenberg, Rauscher (desde 1849, príncipe obispo de Seckau y administrador de Leoben) [19] y Diepenbrock, que por razón de la parte austríaca de la diócesis de Breslau estaba autorizado a participar. La conferencia, apoyándose en la patente de 4 de marzo, solicitó del emperador y del gobierno que fuesen eliminados los restos de la legislación josefinista y que los asuntos mixtos se reglamentasen por medio de un concordato, cuya conclusión no habían cesado de exigir constantemente los obispos. Francisco José, discípulo de Rauscher, quería asegurar, mediante un acuerdo con la Iglesia, su política de restauración, totalmente de acuerdo con las anteriores recomendaciones de Metternich. Sus decretos de 18 y de 23 de abril de 1850 satisficieron importantes exigencias de los obispos (entre otras, la abolición del *placet*, la libre comunicación con Roma, el libre ejercicio de la autoridad disciplinaria de los obispos) [20] e iniciaron la política eclesiástica que condujo al concordato de 1855.

Los Países Bajos

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: ROGIER, KathHerleving 50-275 (también *Schrikbeeld van een staatsgreep in 1853*, Amsterdam 1959) y ALBERS, *Herstel*, son las fuentes principales, pero hay que completarlas con J. WITLOX, *Studien over het herstel der hierarchie in 1853*, Tilburg 1928, y A. BRONKHORST, *Rondom 1853. De aprilbeweging*, La Haya 1953. Además: A. COMMISSARIS, l.c. (bibliografía general); J.M. GIJSEN, *J.A. Paredis, bisschop van Roermond*, Assen 1968; G. HOMAN, CHR 52 (1966-67) 201-211; J. SCHOKKING, *Historisch-juridische schets van de wet van 10.9.1853*, Amsterdam 1894; J.B. VAN HUGENPOTH, *De kloosters in Nederland in 1861*, Utrecht 1861 (polémico); D. VAN WELY, «Bijdragen voor de geschiedenis van de prov. der Minderbroeders in de Nederl.» 14 (1964) 101-259; L. ROGIER, *A. Thijm en de katholieke herleving*, «Annalen van het Thijmgenootschap» 37 (1949) 1-23.

19. Rauscher debió la mitra a Schwarzenberg, quien, en calidad de arzobispo de Salzburgo poseía el derecho de nombramiento de tres de sus sufragáneos (de Lavant, Seckau-Leoben y Gurk).

20. Texto: WALTER, *Fontes* 276-280.

El apoyo del partido liberal de Thorbecke, a través de la burguesía católica de las provincias del norte, facilitó la revolución pacífica que condujo a la constitución de 1848. Los católicos que deseaban la total libertad en la enseñanza, aunque en este terreno tuvieron que contentarse con un compromiso, recibieron en cambio plena satisfacción en otros campos. Gracias a la libertad de asociación se habían suprimido los últimos obstáculos para las comunidades religiosas. La constitución, pese a los esfuerzos de los conservadores entre los reformados por conservar al país su carácter de nación protestante, proclamó que «todos los grupos religiosos son iguales ante la ley» y que «cada comunidad religiosa debe arreglar sus propios asuntos internos».

El restablecimiento de una organización episcopal regular, que desde hacía 30 años estaba en el orden del día, debió aparecer como el verdadero coronamiento de esta emancipación completa y legal. En realidad, sin embargo, no era deseada por muchos sacerdotes que trabajaban en la cura de almas: en las zonas rurales del sur estaban satisfechos desde que los vicarios apostólicos habían recibido el carácter de ordinario del lugar, y en las ciudades del norte los archiprestes y religiosos temían perder entonces su autonomía. Los seglares del norte, apoyados por algunos sacerdotes del grupo de Warmond y por el obispo de Lieja, Van Bommel, que era de ascendencia holandesa [21], insistieron en Roma para conseguir verdaderos obispos, entre otras cosas por la necesidad de tener sobre el terreno una autoridad que pudiera guiarlos en todas las cuestiones políticas que afectaran a los intereses de la Iglesia.

21. Cf. A. MANNING, *De betekenis van C. Van Bommel*, Utrecht 1956, 218-260.

Todos estaban de acuerdo sobre el principio, pero había discrepancias en cuanto a sus modalidades: aquellos que estaban relacionados con el departamento administrativo para la religión católica en La Haya, habrían preferido una solución concordataria o por lo menos una convención negociada con el Estado, según el espíritu de la escuela de Malinas; el grupo de jóvenes marcadamente liberales, constituido en torno a la revista «Tijd», inspirada por Thorbecke, perseguía, por el contrario, la independencia de la Iglesia con respecto al Estado, aunque fuese al precio de la separación completa.

Las exigencias del gobierno, que debía tomar en consideración la oposición protestante a la erección de diócesis en el norte, forzaron a la santa sede a adaptarse a la segunda solución y a decidir unilateralmente la restauración de la jerarquía. A fin de herir lo menos posible a los protestantes se proyectó en un principio, de acuerdo con las propuestas del internuncio y del vicario apostólico de 's-Hertogenbosch, Zwijsen, erigir en el norte sólo una diócesis y en cambio tres al sur de Moerdijk, donde se instalaría la sede del metropolitano. Sin embargo, el prefecto de Propaganda, en una visita, se convenció de la creciente importancia, no sólo numérica, sino también dinámica, del catolicismo en el norte [22], y así se decidió finalmente erigir, a modo de una restauración de la jerarquía anterior a la reforma, la sede arzobispal en Utrecht, y agregarle cuatro diócesis sufragáneas: Haarlem para las grandes ciudades costeras, Breda, 's-Hertogenbosch y Roermond para el Brabante y Limburgo.

La bula de erección, de 4 de marzo de 1853, desencadenó por parte protestante una oleada de protestas conocida por el nombre de *Aprilbeweging* (= Movimiento de abril), en realidad de índole más política que religiosa. Los prejuicios de numerosos calvinistas contra el papa fueron, en efecto, explotados por los reaccionarios contra el gabinete liberal que había hecho posible la decisión romana. Estos esfuerzos por poner en cuestión las posiciones favorables en la constitución de 1848, se estrellaron sin embargo contra la actitud dilatoria del rey Guillermo II. Éste, si bien no tenía grandes simpatías hacia la Iglesia romana, sin embargo, en atención a la unidad del país, estimaba peligroso empujar a los católicos hasta el extremo. Así, en definitiva, todo se limitó, no obstante algunas disposiciones ofensivas, a un ley, en el fondo muy anodina, sobre la práctica de la religión [23].

22. Entre otras cosas, por la inmigración de cierto número de alemanes emprendedores de la región de Münster.

Los nuevos obispos, sin cuidarse de la agitación protestante, comenzaron sin demora la reorganización de la estructura de la Iglesia conforme a las disposiciones del derecho canónico [24] bajo la dirección de Zwijsen [25], que había sido nombrado arzobispo de Utrecht. Éste era un pastor celoso, con poca propensión a lo intelectual, pero dotado de sentido común y de energía de carácter. En aquel difícil período fue provechosa tal actitud; sin embargo, contribuyó también no poco a reforzar el carácter de *ghetto* ultramontano en el catolicismo holandés, al que daría la impronta durante casi medio siglo.

Bajo la enérgica dirección de un episcopado, cuya autoridad no estaba restringida por el gobierno ni por el influjo de tradiciones, y rodeado de un clero piadoso y activo en constante crecimiento [26], el pueblo fiel holandés, que estaba además asistido por religiosos y religiosas, cuyo crecimiento numérico era todavía mayor, apenas si tenía oportunidad de tomar iniciativas propias. Exactamente como los católicos irlandeses, aceptaba sin la menor preocupación aquel clericalismo, que en otro contorno habría sido insoportable, y sostenía a su clero con notable generosidad. Para todos los sectores de la vida fueron fundadas asociaciones por los católicos. Éstas crearon así una seguridad para el mantenimiento de la vida religiosa, y el católico no practicante, prescindiendo de los círculos de trabajadores, era realmente una excepción. Pero al mismo tiempo esta organización social de los católicos contribuyó a mantener-

23. Entre otras cosas, elevó a la pequeña Iglesia jansenista (con unos 10 000 fieles) al rango de comunidad religiosa reconocida oficialmente. Los obispos de esta Iglesia — con sus sedes en Utrecht y Haarlem — protestaron ante el gobierno contra los nombramientos anunciados por Roma, de prelados para sedes que estaban ya ocupadas por sucesores regulares de los antiguos obispos. Cf. B. Moss, *The Old Catholic Movement*, Londres 1948, 161-168, completado por ALBERS, *Herstel* I, 253-257; II, 433-434.

24. En cambio, por la imposibilidad de colaboración entre el internuncio Vecchiotti y los obispos holandeses, hasta 1865 no se logró reunir el primer concilio provincial. Cf sobre esto J. VAN LAARHOVEN, *Een Kerkprovincie in concilie*, Utrecht 1965.

25. Cf. p. 490, nota 30.

26. El número de sacerdotes se elevó, durante el pontificado de Pío IX, de 1500 a 2200, mientras que la población católica sólo aumentó en un 15 por ciento (1 439 137 el año 1878, o sea el 35,86 por ciento de la población total; en 1840 eran el 38,28 por ciento).

los alejados de la mayor parte de las manifestaciones de la vida nacional.

Dicho aislamiento se hizo sentir sobre todo en el plano cultural. Si bien entre la burguesía ciudadana se constituyó un pequeño sector de intelectuales católicos, sin embargo, en comparación con la ebullición perceptible en los años treinta, se acusaba en conjunto un retroceso. Los católicos eran, sí, muy numerosos en los sectores de la música y de la arquitectura — también aquí florecía, como en todas partes, el neogótico — pero su aportación a la literatura fue mínima. Más grave era el hecho de que sus miras estrechas y recelosas con respecto a la literatura de ilustración los tenía sumidos en un desconocimiento casi completo de las grandes corrientes literarias del tiempo. En filosofía y teología, las publicaciones católicas de Holanda, apenas si rebasaron el nivel de los manuales de seminario o de los escritos apologéticos populares.

Sólo pocas excepciones descollaron por encima de esta mediocridad general: Th. Borret [27], que por razón de sus conocimientos de arqueología cristiana fue el primer católico recibido como miembro de la Real Academia holandesa; W. Nuyens [28], polemista de talento, que inició una nueva valoración de la historia de las guerras de religión del siglo XVI, y sobre todo J. Alberdingk Thijm [29], autor de meritorios trabajos sobre historia del arte y sobre la literatura neerlandesa, que gracias a su comprensión y a sus cualidades intelectuales, ejerció influjo incluso fuera de los círculos católicos, y que por largos años desempeñó, casi solo, el papel de mediador entre católicos y protestantes. Hacia 1870 se iniciaría una renovación que se concretó, entre otras cosas, en el mejoramiento del nivel científico del «Katholiek» y en la fundación de la nueva revista «De Wachter». Ésta se ocupó especialmente de los problemas que surgían con respecto a la intervención de los católicos en la vida pública. Ello fue el comienzo de una nueva etapa en la gradual emancipación de los católicos.

27. Sobre Theodor Borret (1812-90), véase P. DESSENS, «De Katholiek» 99 (1891) 4-35; una exposición más exacta en ROGIER, *KathHerleving* 239-241.

28. Sobre Willem Nuyrens (1823-94) véase G. GORRIES, *W. Nuyens*, Nimega 1908.

29. Sobre Joseph Alberdingk Thijm (1820-89), cf. W. BENNINK, *A. Thijm*, Utrecht 1952 y G. BROM, *A. Thijm*, Utrecht 1956.

Parte cuarta

LA REACCIÓN CATÓLICA CONTRA EL LIBERALISMO

Introducción

Pío IX después de 1848

FUENTES: *Acta Pii IX,* 7 vols., Roma 1854-78; *Atti del S.P. Pio IX,* 2 vols., Roma 1857; A. Marcone, *La parola di Pio IX ovvero discorsi e detti di S. Santità,* 2 vols., Génova 1864-71; ASS, anuarios a partir de 1865; P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emmanuele dal loro carteggio privato,* 3 vols., Roma 1944-61 (también voluminosa correspondencia con otras personas, además de Víctor Manuel); S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma 1860-70,* Bari 1931; N. Blakiston, *The Roman Question. Extracts from the Despatches of O. Russell from Rome 1858-70,* Londres 1962; *Romana... Beatificationis et Canonizationis servi Dei Pii IX S.P. Tabella testium et Summarium. Positio super introductione causae,* 2 vols., Roma 1954; *Elenchus scriptorum quae in S. Sedis archivis adservantur,* Roma 1954; *Appendix ad Elenchum scriptorum,* Roma 1955; *Positio super virtutibus,* 3 vols., Roma 1961-62.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las historias generales de la Iglesia (v. bibliografía general): Schmidlin PG, II 1-330; Aubert, *Pie IX;* Ch. Pouthas, *Le pontificat de Pie IX* (Cours de Sorbonne), 1945; E. Hales, *Pio IX. A Study in European Politics and Religion in the XIX*th *Century,* Londres 1954, trad. al., Graz 1957; DThC XII, 1686-1716; ECatt IX, 1510-23.

Biografías de Pío IX: No existe ninguna biografía crítica de Pío IX. La mayoría de las vidas publicadas en el s. XIX son sólo panegíricos; hay que mencionar sobre todo: L. Wappmannsperger, Ratisbona 1879; J.M. Stepischnegg, 2 vols., Viena 1879; Ch. Sylvain, 3 vols., París 1885, y

A. POUGEOIS, 6 vols., París 1877-86. Entre las obras más recientes: A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento italiano*, Bari 1928; F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, París 1948; D. MASSÉ, *Pio IX papa e principe italiano*, Módena 1957; P. FERNESSOLE, *Pio IX, pape*, 2 vols., París 1960-63 (sujeta a crítica), cf. al respecto CivCatt 2 (1961) 63-64, 2 (1964) 59-60; RHE 59 (1964) 198-204. También AUBERT-MARTINA 839-848.

Sobre la curia romana bajo Pío IX: además de AUBERT, *Pie IX*, 280-286; S. NIGRO, *Seconda Roma 1850-70*, Milán 1941, y F. HAYWARD, l.c., v. los recuerdos de contemporáneos, sobre todo A. FLIR, *Briefe aus Rom*, Innsbruck 1864; H. D'IDEVILLE, *Journal* II, Roma 1862-64, París 1873; K. v. SCHLÖZER, *Römische Briefe 1864-69*, Stuttgart 1913; J. ACTON, «Cambridge Historical Journal» 8 (1946) 186-204; *La Curia romana e i Gesuiti*, Florencia 1961 (polémico); *La Crise de l'Église*, París 1878 (polémico).

Pío IX fue elegido papa relativamente joven, a la edad de 54 años, por cardenales que se interesaban ante todo por una solución de los problemas políticos del Estado de la Iglesia. Ahora bien, precisamente en este terreno fracasó el papa completamente. En cambio, durante su pontificado, extraordinariamente largo (1846-1878), ejerció profundo y duradero influjo en la evolución de la Iglesia católica.

Y sin embargo no era en absoluto una personalidad fuerte, como lo fue su sucesor León XIII. Pero, contrariamente a su predecesor Gregorio XVI, que vivió aislado del mundo y cuya irradiación no fue más allá del estrecho círculo de sus inmediatos colaboradores, Pío IX logró, casi sin esfuerzo, ganar a gran parte del clero y de los fieles para sus concepciones eclesiásticas, teológicas y espirituales.

Pío IX, según el testimonio concorde de sus contemporáneos, tenía un encanto fascinante. Gustaba de entrar en contacto con las gentes, multiplicaba las audiencias, en las que recibía con bondad y afabilidad no sólo a algunos notables, como habían hecho sus predecesores, sino a numerosos sacerdotes y seglares, que gracias al mejoramiento de las comunicaciones acudían cada vez en mayores grupos a Roma. Estos visitantes, entusiasmados con la acogida que se les había dispensado, de regreso en su patria propagaban los relatos sobre sus impresiones, y así se desarrollaba en el mundo católico un verdadero culto del papa, cuyas exageraciones causan sonrisa o mal humor según los temperamentos. Esta ve-

neración, sin embargo, facilitaba en alto grado el asentimiento entusiástico a una dirección de la Iglesia cada vez más centralizada y a una orientación de las Iglesias regionales según una determinada forma de catolicismo, preferida por Roma.

Este papa, al que muchos, profundamente impresionados por su ardiente religiosidad, por su confianza en la providencia y por su fortaleza en las tribulaciones, celebraban como santo ya durante su vida, en cambio, a los ojos de una parte de sus contemporáneos, comprendidos algunos sacerdotes y algunos seglares militantes cuya entrega a la Iglesia era indiscutible, aparecía sencillamente como un autócrata vanidoso o como una marioneta manejada por reaccionarios sin relieve. Ambas imágenes son unilaterales y simplistas. Hoy día es ya posible destacar algunos rasgos característicos, aunque todavía nos falta una buena biografía que — desbordando el marco de una ingenua hagiografía — presente al hombre y al papa en su personalidad concreta y matizada.

Pío IX estaba triplemente impedido. En su juventud había sufrido ataques epilépticos y de aquella enfermedad le había quedado una desmesurada excitabilidad. Esto explica algunas declaraciones demasiado poco matizadas como también el hecho de que con frecuencia cambiara su modo de ver y se rigiera por el último parecer que había oído, lo cual dio lugar a que numerosos observadores lo tuvieran por un hombre vacilante e indeciso. En cambio, cuando estaba convencido de que se trataba del cumplimiento de su deber, entonces manifestaba una resolución inquebrantable y asumía animoso su posición.

El segundo impedimento consistía en que — como la mayoría de los eclesiásticos italianos de su edad, cuya juventud se había desarrollado en los dos primeros decenios del siglo XIX, en medio de los trastornos de la era napoleónica — había tenido que contentarse con estudios muy sumarios. Así, su formación superficial le impedía con frecuencia hacerse una idea de la complejidad de las cuestiones o de la relatividad de ciertas tesis sobre las que tenía que decidir urgentemente. Esta deficiencia se veía en parte compensada por la agudeza italiana que, aun sin gran instrucción, se hace cargo de todo. Así Pío IX sabía apreciar con su sentido común las situaciones concretas, por lo menos cuando le eran expuestas con exactitud y corrección.

Desgraciadamente su corte —y éste era su tercer impedimento— no se hallaba siempre en condiciones de informarlo con la precisión requerida. Sus hombres de confianza eran, sí, por lo regular, personas de conciencia y llenas de solicitud, pero bastante exaltadas, y veían con frecuencia las cosas con la intransigencia del teorético y sin contacto con la mentalidad de la época. En tales circunstancias no es de extrañar que Pío IX no lograra adaptar a la Iglesia a las nuevas situaciones, a saber, por un lado a la profunda evolución que estaba transformando radicalmente las estructuras de la sociedad civil, y por otro a las perspectivas totalmente cambiadas, en las que los progresos de las ciencias y de las investigaciones históricas situaban las posiciones teológicas tradicionales.

Si bien las capacidades de Pío IX tenían indiscutiblemente sus límites, cosa especialmente lamentable en un jefe supremo que con más y más frecuencia debían decidir por sí solo en toda clase de cuestiones, por otro lado hay también que reconocerle cualidades y méritos nada vulgares. Esto se aplica en primer lugar al plano personal. Pío IX era un hombre verdaderamente sencillo y bueno [1], dotado de una delicadeza que lo capacitaba para tener ocurrencias felices y gestos encantadores, aunque no excluía una franqueza sencillamente burda, cuando la juzgaba necesaria. Era lo suficientemente flexible, como para prestarse eventualmente a hacer concesiones que a primera vista podían parecer peligrosas, porque se apoyaba, más que los tácticos de corte, en la confianza despertada gracias a relaciones personales. Hecker, quien lamentaba que Pío IX se dejase guiar con frecuencia «más por impulsos que por su propio juicio», añadía inmediatamente: «Sus impulsos son sin embargo grandes, nobles, universales» [2]. Cierto que no era un intelectual; sin embargo, se interesaba por todos los problemas

1. Esto, sin embargo, con dos reservas: la excesiva impresionabilidad, que le había quedado de su enfermedad juvenil, lo llevaba de vez en cuando a explosiones de cólera tan violentas como repentinas, pero aquellas *mastaiadas*, como las llamaba el clero de Imola, duraban poco y tenían pocas consecuencias para quien las había provocado. A esto se añadió, hacia el fin de su vida, una propensión a dejarse embriagar por adulaciones, sin poder soportar ninguna clase de contradicción. Sin embargo, no sería muy razonable, al enjuiciar la personalidad de Pío IX, tomar sólo en consideración las debilidades de un anciano octogenario.

2. Citado por W. ELLIOT, *Vie du P. Hecker*, París 1897, 250 (trad. francesa). Muchos contemporáneos subrayaron hasta qué punto Pío IX se dejó con frecuencia «guiar por impresiones y por el corazón».

del espíritu y en su juventud se había dedicado a una lectura bastante extensa [3]. Cuando ya era papa gustaba de informarse sobre los progresos de los descubrimientos modernos.

Era un hombre que sabía orar, y es indiscutible la profundidad de sus sentimientos religiosos, aunque en este terreno —como también en otros— acusaba las debilidades que acompañan a estas cualidades: daba demasiada importancia a profecías y a otras manifestaciones de lo maravilloso, y con frecuencia se dejaba llevar a ver en las convulsiones políticas en que se veía implicada la Iglesia, un nuevo episodio del gran combate entre Dios y Satán, en vez de someter los fenómenos a un análisis técnico con un poco de realismo. Al comienzo de su vida sacerdotal, en una época en la que la mayoría de los jóvenes clérigos se preocupaban sobre todo por triunfar en su *carriera*, había renunciado totalmente a honores eclesiásticos, dedicando su tiempo a huérfanos y a otras clases de necesitados. Siendo ya obispo, había impresionado a sus diocesanos por el arranque apostólico con que se elevaba por encima de los partidos políticos para hacerse todo a todos, incluso a los adversarios del régimen pontificio. También cuando ya era papa, su preocupación principal fue la de actuar siempre como sacerdote y pastor de almas, responsable ante Dios de la defensa de los valores cristianos puestos en peligro en medio de la progresiva impiedad del laicismo y del racionalismo.

Cada vez más claramente estimulaba los progresos de la corriente ultramontana, aunque no por ambición personal ni por complacencia en la teocracia (que lo indujo menos a tentación que más tarde a León XIII), sino sencillamente porque este movimiento le parecía ser tanto el prerrequisito para que volviese a renovarse la vida católica allí donde amenazaban sofocarla las intervenciones de los gobiernos en la Iglesia, como también el medio más adecuado para reunir nuevamente todas las fuerzas vivas del catolicismo para la lucha contra la creciente marea del liberalismo anticristiano.

Desde este enfoque se explica su oposición al liberalismo y su condenación cada vez más violenta del mismo. El papa estaba bajo

3. Cf. L. SANDRI, *La biblioteca privata di Pio IX*, RstRis 25 (1938) 1426-32. Acerca del interés de Pío IX por las cuestiones científicas, cf. L. v. PASTOR, *Tagebücher*, pub. por W. WÜHR, Heidelberg 1950, 362.

el signo de la filosofía política de aquel tipo tradicionalista que era corriente en los círculos católicos de mediados del siglo XIX, y así en las confusas tendencias de su tiempo no podía discernir lo que tenía valor positivo y estaba preparando a largo plazo una más fuerte espiritualización de la inteligencia católica de la fe, y lo que sólo significaba desacertadas concesiones a modas pasajeras o incluso compromisos más o menos inconscientes con ideologías que no respondían al espíritu cristiano. Sobre todo le faltaba realismo en su ideal de política eclesiástica, que durante todo su pontificado persiguió con una energía indomable que habría sido digna de mejor causa. Como ha mostrado muy bien Martina [4], era «una imposibilidad histórica querer lograr al mismo tiempo la libertad de la Iglesia y su protección por el Estado: había que elegir.»

A estos pasivos, indudablemente graves, y a las numerosas oportunidades desperdiciadas, que hoy es fácil mostrar a posteriori, se contrapone el hecho de que su largo pontificado tuvo también un gran balance positivo. Muchas cosas cambiaron en el mundo y en la Iglesia desde que Pío IX fue elevado al solio pontificio en 1846; ahora bien, el más fuerte cambio en la Iglesia tuvo lugar tocante a la calidad de la vida católica media, comenzando por el nivel espiritual y pastoral del clero, instrumento capital de la proclamación de la fe en la perspectiva de aquella época. No cabe duda de que muchos elementos habían contribuido a este proceso, pero también Pío IX en persona aportó a ello su contribución nada pequeña, primero por el hecho de haber sido él personalmente para sus contemporáneos un modelo de la religiosidad y del renacimiento espiritual que caracteriza al segundo tercio del siglo XIX. Todavía más que con su ejemplo influyó Pío IX en este proceso con su actividad: con decisión y con conciencia de su autoridad dedicó el papa gran parte de su tiempo y de sus energías a la activación y eventualmente incluso a la promoción en regla del lento proceso que se había iniciado tras la gran crisis revolucionaria. Dado que una actitud intransigente en el terreno práctico y doctrinal le parecía imprescindible para el logro de un éxito completo, él mismo se forzó denodadamente —no obstante su propensión personal a la mediación y a la suavización de asperezas— a repetir, a veces con una lamentable falta de distinción sutil, cierto número de principios que constituían la substancia de su doctrina.

4. *Pio IX e Leopoldo II*, Roma 1967, 50.

Ningún papa, por activo y personal que sea, puede prescindir de colaboradores. Entre los *camerieri*, que durante muchos años gozaron de la confianza de Pío IX, hay que mencionar sobre todo a Borromeo, Ricci y Stella, hombres entregados y de conciencia, aunque sin gran talla y de tendencias decididamente reaccionarias; más importantes son todavía dos extranjeros, Talbot [5], inglés emparentado con los Borghese, y de Merode [6], medio belga, medio francés, que juntamente con el príncipe Gustav von Hohenlohe [7], al regreso de Pío IX a Roma, en 1850, fueron nombrados para subrayar el papel internacional del pontificado. Talbot y Merode eran hombres inteligentes, que tocante a la sociedad moderna tenían puntos de vista menos simples de lo que era corriente en Roma. Sin embargo, en sus juicios no ponderaron suficientemente los pros y los contras, y más de una vez estimularon al papa —que tenía gran confianza en ellos— a adoptar actitudes intransigentes: Talbot, tocante a cuestiones de personas y cosas inglesas, en las que su punto de vista coincidía en general con el de Manning, Merode, tocante a la Cuestión Romana y a los prelados franceses que se hallaban en buenas relaciones con el gobierno de Napoleón III.

Si por un lado la corte inmediata del papa desempeñó durante su pontificado un papel mayor (aunque no oficial) que en los de sus predecesores y sucesores —«influencia sin responsabilidad», dice con razón Butler—, por otro se puede constatar una sensible disminución de la importancia del colegio cardenalicio, y ello tanto en la dirección temporal del Estado de la Iglesia, como en la dirección religiosa de la Iglesia. Por lo que hace al Estado de la Iglesia, la responsabilidad recayó en parte sobre Antonelli, que reforzó las tendencias, iniciadas por Consalvi y

5. Sobre George Talbot de Malahide (1816-86), véase «Wiseman Review» 502 (1964) 290-308.

6. Sobre Xavier de Merode (1820-74), véase L. BESSON, *F.F.X. de Merode*, Lila 1908, y R. AUBERT, «Revue générale belge» (mayo y junio 1956) 1102-43, 1316-34.

7. El príncipe Gustav Adolf Hohenlohe (1823-96) era grato a Pío IX por su modestia, como también le era útil por sus conocimientos lingüísticos, pero no ejerció el menor influjo político; en 1866 fue creado cardenal, pero cayó en desgracia por sus relaciones con la oposición durante el Vaticano I. Cf. H. JEDIN, *Gustav Hohenlohe und Augustin Theiner*, RQ 66 (1971).

reasumidas por Gregorio XVI, a apoyarse sobre todo en las oficinas; a esto se añadió el hecho de que la elección de los cardenales se efectuara más y más conforme a nuevos criterios. Cuando Pío IX creo en 1850 diez cardenales extranjeros y sólo cuatro italianos, mostró claramente que para él la misión esencial del sacro colegio no consistía ya en la administración del Estado de la Iglesia. La internacionalización del colegio cardenalicio fue progresando continuamente. Mientras que a la muerte de Gregorio XVI sólo había ocho cardenales extranjeros frente a cincuenta y cuatro italianos, a la muerte de Pío IX se contaban veinticinco cardenales extranjeros y ya sólo treinta y nueve italianos [8], de modo que los italianos solos no se hallaban ya en condiciones de reunir la mayoría de dos terceras partes requerida para la elección del nuevo papa. Por lo demás, esta internacionalización fue de la mano con otra modificación: los representantes de la aristocracia romana y los altos funcionarios en importantes puestos administrativos o políticos, que durante largo tiempo habían representado la mayoría del colegio cardenalicio, fueron reemplazados poco a poco por hombres de Iglesia de origen modesto, que se habían señalado por su celo pastoral, su saber teológico o sus tendencias ultramontanas.

Con todo, a pesar de esta evolución, cada vez fue menor la participación del colegio cardenalicio en cuanto tal en la dirección religiosa de la Iglesia, y ello en tal grado que el embajador de Francia pudo escribir la víspera del concilio: «Nunca fue tan modesto como hoy el papel de los cardenales ni su influjo tan insignificante.» La razón de ello era en parte la falta de personalidades de gran talla, constatada por muchos observadores contemporáneos, pero sobre todo el estilo muy personal de Pío IX. Él mismo se formaba con frecuencia su idea sobre un asunto y no tenía el menor reparo en pasar por encima de los trámites regulares al tomar sus decisiones. Desgraciadamente, con demasiada frecuencia se fió de informadores partidistas o que carecían del sentido de la complejidad de las situaciones concretas de que se compone la vida de la Iglesia [9].

8. De los 123 cardenales creados por Pío IX, 71 eran italianos y 52 extranjeros, 16 de ellos franceses, 12 españoles, 11 austríacos, 4 alemanes y 3 portugueses.

9. Cf., por ejemplo, G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, 375.

Así pues, si bien era cada vez más rara la reunión de los consistorios y de las comisiones cardenalicias para el examen de los problemas que afectaban a la vida de la Iglesia, en cambio, cardenales particulares desempeñaban personalmente un papel importante, unos a la cabeza de dicasterios —los más importantes de ellos eran Antonelli, secretario de Estado desde 1848 hasta su muerte en 1876 [10], y Barnabò, que desde 1856 a 1874 dirigió con competencia y energía la congregación de Propaganda Fide [11]—, otros, porque gozaban de la confianza personal del papa. Entre estos últimos merecen especial mención los cardenales Gaude y Bilio para las cuestiones dogmáticas, Mertel para los asuntos jurídicos, Franchi para los problemas de política eclesiástica y Reisach para los asuntos de los países de habla alemana, pero sobre todo el cardenal Patrizi, amigo del papa, que durante treinta años halló constantemente buena acogida, modelo de virtud y religiosidad, pero de mentalidad bastante estrecha [12].

Los progresos de la centralización eclesiástica multiplicaron naturalmente más y más la importancia de las nunciaturas y sobre todo la de las congregaciones romanas. Sin embargo, la mayoría de los testimonios de aquel tiempo registran con gran sentimiento la frecuente mediocridad del personal de ambas instituciones. Cierto que por lo que hace a las costumbres y a la religiosidad, aquellos hombres eran por lo regular muy respetables, y además estaban ciertamente familiarizados con las sutilezas del derecho canónico y de la teología de los manuales; sin embargo, con frecuencia les faltaba comprensión del mundo mo-

10. Sobre Giacomo Antonelli (1806-76), véase p. 636 y nota 15. Durante los dos primeros años del pontificado se fueron sucediendo rápidamente los secretarios de Estado: Gizzi (8 de agosto de 1846 a 7 de julio de 1847); Ferretti (17 de julio de 1847 a 20 de enero de 1848); Bofondi (1 de febrero a 9 de marzo de 1848); Antonelli (10 de marzo a 2 de mayo de 1848); Orioli, *ad interim* (4 de mayo a 2 de junio de 1848); Soglia (3 de junio a 29 de noviembre de 1848). V. sobre esto G. DE MARCHI, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957, 10-11, y L. PÁSZTOR, «Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa» 3 (1966) 314-318. Tras la muerte de Antonelli (6 de noviembre de 1876) nombró Pío IX como su sucesor al cardenal Giovanni Simeoni (1816-92). Sobre él, véase L. TESTE, l.c., 257-261. Parece ser que Pío IX explicó de la forma siguiente este nombramiento, que provocó gran asombro: «No será por largo tiempo, y así dejo al conclave y a mi sucesor plena libertad, al nombrar a un cardenal que no está llamado al papado ni a cargos políticos» (citado por AUBERT, *Pie IX*, 498).

11. Sobre Alessandro Barnabò (1801-74), véase p. 797s y nota 1.

12. Sobre Costantino Patrizi (1798-1876), véase L. TESTE, l.c. 73-81, y M. MACCARRONE, *Il concilio Vaticano I*, Padua 1955, I 399-400, nota 2.

derno y de las inevitables evoluciones. Dominaba «la superstición tocante a todo lo que era sencillamente antiguo, desde la indumentaria hasta las opiniones, desde la etiqueta hasta la teología», escribía Cochin el año 1862. Aquellos hombres hacían patente frente a los métodos críticos una hostilidad que manifestaba sencillamente sus recelos tocante a la nueva orientación de la filosofía, de las ciencias históricas y naturales, pero también la ligereza con que acogían y hasta estimulaban las denuncias que ponían al descubierto a aquellos que, en el plano intelectual o en el terreno de la política eclesiástica, no compartían su punto de vista rigurosamente conformista. Esta actitud bien intencionada, pero poco inteligente, sólo sirvió para dar largas y diferir la solución de los problemas, y las directrices más abiertas e inteligentes, que más tarde fueron triunfando bajo León XIII, llegaron ya con frecuencia demasiado tarde y no podían recobrar el tiempo perdido. Por todo ello, las verdaderas raíces de la crisis del modernismo han de buscarse en el pontificado de Pío IX, aun cuando por otro lado deban reconocer también los aspectos positivos de éste.

Tales aspectos positivos eran numerosos. Ya hemos mencionado como uno de los más importantes el profundizamiento de la vida cristiana, en el que, aparte de los esfuerzos locales, Pío IX y varios de sus colaboradores tuvieron gran participación personal. A costa de algunas valiosas tradiciones que habían elevado, sí, el prestigio del clero francés de entonces o de la escuela de Sailer, pero que en su calidad sólo parecían —necesariamente— haber afectado a una pequeña élite, se desarrolló entonces más y más una corriente de piedad popular y de espiritualidad sacerdotal. Cierto que con frecuencia se la tachaba de superficialidad y de gran exterioridad; sin embargo, este juicio simplista viene rebatido por el florecimiento de las actividades eclesiásticas y por el enorme desarrollo de las congregaciones religiosas.

Al mismo tiempo, durante aquellos tres decenios, la Iglesia se desarrolló y consolidó también exteriormente. La expansión misionera —apoyada por la expansión colonial de Europa— se llevó a cabo en las cinco partes del mundo bajo el impulso centralizador del Vaticano. La inmigración de católicos dio lugar al

nacimiento de nuevas Iglesias con gran porvenir en el Canadá, en Australia y sobre todo en los Estados Unidos, y por supuesto en América Latina. Por otro lado, las antiguas Iglesias, que desde la reforma habían vivido en condiciones difíciles, fueron reorganizadas, por ejemplo en Inglaterra, en los Países Bajos y sobre todo en Alemania, donde la resistencia opuesta durante el *Kulturkampf* permitió apreciar la fuerza vital que en pocos años había alcanzado esta Iglesia por el hecho de haberse apoyado cada vez más en la santa sede. En efecto, juntamente con la expansión cuantitativa de la Iglesia católica[13] se produjo su adhesión más estrecha al papa. Los progresos de la centralización romana, sancionados solemnemente por el concilio Vaticano I, representaron sin género de duda uno de los fenómenos más característicos de este pontificado. Por un lado suscitaron amarga decepción en aquellos que habían conocido las ventajas del pluralismo, pero al mismo tiempo tuvieron efectos positivos allí donde las tradiciones regalistas del *ancien régime* habían debilitado a las Iglesias.

Este triunfo del ultramontanismo desencadenó la reacción de los gobiernos, a los que no agradaba que el clero local se emancipara de su influencia; a ello se añadía el que, paralelamente a esto, los compromisos con los sistemas antirrevolucionarios, que fueron subrayados con las sensacionales condenaciones del liberalismo, movilizaran contra la Iglesia a los partidos de izquierda. Así los últimos años del pontificado se vieron ensombrecidos con numerosos conflictos. Al momento de la muerte de Pío IX (7 de febrero de 1878) se podía a primera vista tener la sensación de que la Iglesia se hallaba totalmente aislada frente a una opinión pública hostil. En realidad, sin embargo, no sólo se había consolidado internamente, sino que, además de esto, precisamente en el momento en que la caída del Estado de la Iglesia eliminaba al papado del tablero diplomático tradicional de Europa, comenzó a «ser una gran potencia mundial, con la que toda política debe contar» (H. Marc-Bonnet). Esto se echó ya de ver luego, al comienzo del pontificado de León XIII.

13. De 1846 a 1878 erigió Pío IX 206 nuevas diócesis y vicariatos apostólicos.

Sección primera

MEJORA PASAJERA DE LA SITUACIÓN DE LA IGLESIA

Tras la crisis de 1848, que en tanto grado había inquietado a los dignatarios de la Iglesia, parecía ésta haber ganado en ambos planos. En parte sacó partido del giro hacia el conservadurismo, en cuyo campo, preocupado por el auge de las exigencias democráticas, se esperaba de la religión la salvaguardia del orden burgués. En efecto, la observación de Tocqueville, a saber, que «el temor del socialismo produjo en el mundo burgués un efecto semejante al que en otro tiempo había producido la revolución en la nobleza», no se aplicaba solamente a Francia. De hecho, al mismo tiempo la Iglesia sacó partido de las concesiones hechas a la mentalidad liberal, que los gobiernos debieron tener en cuenta mediante la moderación de su política regalista o incluso mediante la concesión de plena libertad a la Iglesia.

Esta situación consolidada hizo posible a la santa sede la conclusión de una serie de concordatos ventajosos [1]. El más espectacular de todos fue el firmado por Austria en 1855. Al mismo tiempo se introdujo en las nuevas constituciones de Prusia y de los Países Bajos el reconocimiento de la libertad religiosa, que existía ya para las Iglesias de Bélgica, Gran Bretaña y los Estados Unidos. Esto tuvo para aquellos países las mismas repercusiones favorables sobre la marcha del catolicismo. Finalmente, también la labor misionera, reasumida sistemáticamente bajo el último pontificado, obtuvo desde mediados del siglo algunos éxitos, en unión con los comienzos de la expansión colonial europea.

1. En 1851 con España, Toscana y Bolivia; en 1852 con Costa Rica y Guatemala; en 1855 con Austria; en 1857 con Portugal, Württemberg y el ducado de Módena; en 1859 con el archiduca do de Baden; en 1860 con Haití; en 1861 con Honduras y Nicaragua; en 1862 con El Salvador, Venezuela, Ecuador y Brasil. Sólo mucho más tarde, en 1881, se reasumió esta política concordataria.

Dichos éxitos dieron durante algunos años la sensación de que la Iglesia había superado ya la gran crisis que la había sacudido desde hacía un siglo y que podía mirar con optimismo al futuro. Sin embargo, esta euforia fue de poca duración: desde los años sesenta volvió a empeorar la situación, dando una vez más la prueba de que la Iglesia sufre una decepción cada vez que se apoya demasiado en ventajas institucionales alcanzadas por eventualidades pasajeras. No obstante, la situación favorable que se ofrecía a la Iglesia casi en todas partes en los primeros años del pontificado de Pío IX, hizo posible la consolidación y el ahondamiento espiritual del renacimiento católico. Así pues, pese a la inseguridad en muchos países, no se debe rebajar la importancia de este hecho, si se pretende elaborar una idea exacta de la situación en el último cuarto del siglo XIX.

XXVIII. Los éxitos aparentes de la Iglesia de Francia durante el II Imperio y el orden moral

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Pastorales de obispos en J.-P. Migne, *Orateurs sacrés*, 2.ª serie, París 1856-66; correspondencia de L. Veuillot, 12 vols., París 1931-32; A. Cochin, 2 vols., París 1926, Lacordaire (cf. LThK² VI, 726), Montalembert (cf. LThK¹ VII, 294); las memorias de Mabile, pub. P. Mabile, 2 vols., París 1926, A. de Melun, 2 vols., París 1891, M. du Camp, *La charité privée à Paris*, 1885, A. de Broglie, 2 vols., París 1938, H. Loyson (cf. A. Houtin, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, París 1920), H. Taine, *Cartes de voyage, 1863-83*, París 1897, Abbé Frémond (pub. por A. Siegfried, I, París 1933); la prensa católica, sobre todo: «L'Univers», «Le Monde», «L'Ami de la religion», «Le Français», «Annales de la charité», «Revue de l'enseignement chrétien», «Correspondant», «Études», «La France ecclésiastique»; el «Journal Officiel» (sobre la discusión de las leyes posteriores a 1870, que afectan a intereses religiosos).

BIBLIOGRAFÍA: Obras básicas: J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, París 1930 (que completa la *Histoire* de Debidour, hostil a la Iglesia); J. GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la IIIe Republique*, 2 vols., París 1967; LECANUET I (punto de vista católico-liberal); DEBIDOUR, *IIIe Republique*, I (enfoque de los laicistas); E. BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France 1870-1914*, I, París 1924 (punto de vista antiliberal); las lecciones de la Sorbona de CH. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1877*, París 1945. Véase también, además de las dos obras de L. BAUNARD y de los trabajos de G. RIGAULT y BURNICHON: AUBERT, *Pie IX*, 108-131, 373-384; 517-519, 549-550; SCHMIDLIN PG II, 120-129; HistCathFr 297-415; GURIAN 210-249; BRUGERETTE I, 165-294, II, 3-151; C.A. GIMPL, *The «Correspondant» and the Founding of the French Third Republic*, Washington 1959; las biografías, citadas en la bibliografía general, de Dupanloup, Gerbert. Guéranger, Guibert, Lacordaire, Lavigerie, Maret, Montalembert, Parisis, Pie, Regnier, Ségur, Veuillot; añádase J. FOULON, *Histoire de Mgr. Darboy*, París 1899 (cf. DHGE XIV, 84-86); H. BOISSONNOT, *Le card. Meignan*, París 1899; G. GAUTHEROT, *E. Keller*, París 1922; M. DE MARCEY, *Ch. Chesnelong*, 3 vols., París 1903; y L. BAUNARD, *Kolb-Bernard*, París 1899.

Sobre las obras y manifestaciones de la vida católica: DUROSELLE 495-710; H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France*, I, París 1947; 11-65; A. DE MELUN, *Manuel des oeuvres*, París 1878; E. KELLER, *Les congrégations religieuses en France*, París 1880 (datos estadísticos); L. BAUNARD, *E. Lelièvre*, París 1907; J. SCHALL, *A. Baudon*, París 1897; A. D'ANDIGNÉ, *A. de Melun*, París 1962; M. LYNCH, *The Organised Social Apostolate of A. de Mun*, Washington 1952.

Sobre el clero: F. GARILHE, *Le clergé séculier français au XIXe siècle*, París 1898; L. BOUGAUD, *Le gran péril de l'Église de France au XIXe siècle*, París 1878, y F. BOULARD (citado en bibliografía general). Además: J.-F. SIX, *Un prêtre, A. Chevrier, fondateur du Prado*, París 1965.

Sobre la enseñanza confesional: MAURAIN, l.c.; A. PROST, l.c. (bibliografía general), 177-190 y J. ROHR, *V. Duruy. Essai sur la politique de l'Instruction publique au temps de l'Empire libéral*, París 1967.

Sobre la práctica religiosa: Además de los trabajos de G. LE BRAS (bibliografía general), v. sobre todo CHR. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIXe s.*, París 1964, y *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup*, París 1962; G. DUVEAU, *La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la IIe République et le Second Empire*, París 1948, sobre todo p. 185-196; P. PIERRARD, *La vie ouvrière à Lille sous le Second Empire*, París 1965, 362-427; F.A. ISAMBERT, *Christianisme et classe ouvière*, París - Tournai 1960; balance (citado en p. 469) de Y.-M. HILAIRE. Además,

del mismo autor, *Les missions intérieurs durant la seconde moitié du XIXe s. dans la région du Nord*, «Revue du Nord» 46 (1964) 51-68, y *Remarques sur la pratique religieuse dans le bassin houiller du Pas-de-Calais dans la seconde moitié du XIXe s.*, en *Charbon et sciences humaines*, París - La Haya 1966, 265-279.

Sobre los progresos del anticlericalismo: MELLOR 286-318; WEILL, *Idée laique*, 121-244; A. DESSOYE, *Jean Macé et la fondation de la Ligue de l'enseignement*, París 1883; G. DUVEAU, *Les instituteurs*, París 1954; L. CAPÉRAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, I, París 1958, 1-94.

La situación privilegiada de la Iglesia

Los favores que había alcanzado la Iglesia durante la II República resultaron todavía incrementados a comienzos del II Imperio. El emperador y sus consejeros no tenían ciertamente interés en privilegiar a la Iglesia, pero como oportunistas conservadores que eran, supieron apreciar las ventajas del influjo moral y social de la religión frente a la propaganda revolucionaria; además, la cooperación de la Iglesia les parecía indicada para vincular al imperio los círculos legitimistas.

El gobierno otorgó una sensible ampliación del presupuesto de la religión, apenas si insistió en la aplicación de los *artículos orgánicos*, cerró los ojos al desarrollo extraordinariamente rápido de las congregaciones religiosas, reprimió tendencias hostiles a la religión en la enseñanza oficial y buscó ocasiones para hacer que, a los ojos del pueblo, la Iglesia participara del prestigio del Estado. Por otro lado, como reacción frente a los excesos revolucionarios, un número creciente de la burguesía — y no sólo de la acomodada — volvió a la Iglesia, que le parecía ofrecer una garantía eficaz del mantenimiento del orden social. El clero, con el influjo que desde comienzos del siglo había ido recobrando sobre la clase dirigente, se granjeó también el apoyo de numerosos funcionarios y alcaldes, cuyo poder en un régimen autoritario no debía rebajarse y con cuya acción se expresaba todavía con más fuerza la benevolencia del gobierno para con la Iglesia. Por otro lado, el sufragio universal introducido en 1848, daba al bajo clero — que en muchas zonas rurales y pequeñas ciuda-

des había conservado estrecho contacto con el pueblo — un poder que nunca había poseído hasta entonces.

Ahora bien, el clero no supo guardar la conveniente reserva, y el gobierno, a medida que iban desapareciendo las amenazas revolucionarias, comenzó a recelar de la creciente importancia de los clérigos en la vida pública. La desacertada política del nuncio Sacconi (1853-61) y los empeños sistemáticos del partido ultramontano por eliminar todo influjo de las autoridades en asuntos eclesiásticos, dieron lugar a un nuevo despertar de la tradición galicana en el ministerio del Culto. La crisis que asomaba desde 1856, estalló tras el rumbo que tomó la cuestión romana después de la guerra de Italia (1859). Los dirigentes del movimiento católico, que hasta aquel momento habían celebrado a Napoleón III como un nuevo Carlomagno, quedaron sumamente decepcionados cuando el emperador dio su asentimiento a la partición del Estado de la Iglesia, e intentaron con escaso resultado inducir al país a una acción de protesta. El gobierno sacó de ello la conclusión de que el clero no tenía ya firmemente en la mano a las masas. Así decidió reaccionar contra el avance de la Iglesia y puso consecuentemente en práctica un plan trazado por el ministro Rouland. Nombró obispos que no aprobaban las crecientes intervenciones de la curia romana en Francia, frenó el ulterior desarrollo de las congregaciones y asociaciones religiosas y apoyó preferentemente a las escuelas del Estado. Recurrió más y más a triquiñuelas con objeto de eliminar el influjo del clero, aunque siguió protegiendo ostentativamente a la religión en el país y en el extranjero [1] a fin de no perder la confianza del pueblo católico.

Esta política, cuyos efectos fueron sin embargo atenuados por la benévola neutralidad de muchos funcionarios católicos, provocó la indignación del clero, que así logró atraer al lado de la oposición a cierto número de notables. Por esta razón, el crecimiento del partido republicano hizo que el régimen después de 1863 creyera conveniente volver a una actitud menos hostil a

1. En Siria, donde las tropas francesas protegían a los maronitas; en China e Indonesia, donde defendían a los misioneros perseguidos; en México, donde intentaron reemplazar la república anticlerical de Juárez por el imperio católico de Maximiliano, el gobierno del emperador se presentó como defensor de la Iglesia, cuyos intereses, por lo demás, coincidían con los de Francia.

fin de congraciarse de nuevo con el partido clerical [2]. Si bien los ministros siguieron tolerando los ataques de la prensa anticlerical contra la Iglesia, trataron, sin embargo, de volver a granjearse la confianza del clero mediante diversas pruebas de su adhesión a los intereses católicos, puesto que se esperaba — aunque en vano — que el clero, tras el nombramiento de numerosos obispos de tendencia galicana [3], se adhiriera ya con menos facilidad a las posiciones cada vez menos conciliantes del Vaticano en cuestiones de la civilización moderna.

Como resultado de la evolución de la cuestión romana, pero debido sobre todo a la convención de septiembre de 1864, no pudo tener efectos inmediatos esta política de apaciguamiento. Ahora bien, tras la intervención de las tropas francesas en Mentana (1867), nada se oponía ya por ambas partes — no obstante algunas dificultades — a la deseada reconciliación: el común temor a la oposición republicana volvió a reunir a los dos poderes y alió al imperio, que llegaba a su fin, con el poder conservador del clero, que por su parte temía el anticlericalismo ostentado por los republicanos.

El prestigio que había vuelto a recobrar la religión y el mejoramiento de la situación material y moral del clero rural, que habiéndose hallado hasta mediados del siglo al margen de los centros de la vida intelectual cristiana, se sentía inseguro, no tardaron ya en influir en el aumento de las vocaciones sacerdotales, que fue además favorecido por los efectos de la ley Falloux. El número de ordenaciones sacerdotales en Francia aumentó en más de un tercio [4], y el número global de sacerdotes ascendió de 46 969 en 1853 a 56 295 en 1869. Este aumento permitió a los obispos proveer numerosas coadjutorías que hasta entonces carecían de titular, elevar de 1541 a 2467 el número de sacerdotes

2. Indudablemente el clero, excepto en algunas zonas, se hallaba cada vez menos en condiciones de influir en la mayoría de los electores; este hecho fue señalado por Maurain y lo ha confirmado L.M. CASE, *French Opinion on War and Diplomacy during the Second Empire*, Filadelfia 1954. Sin embargo, el voto electoral de los adictos al clero constituía en muchos casos un factor importante y a veces hasta fundamental.

3. Sobre esta política, practicada sobre todo por el ministro Baroche, véanse abundantes indicaciones en J. MAURAIN, o.c., y nuevos datos más exactos, sobre todo el importante papel de Lavigerie, en DE MONTCLOS 288-299.

4. Esta favorable evolución no fue sin embargo general, y en el centro del país comenzó a manifestarse inquietud por la disminución de las vocaciones.

dedicados al ministerio público y fundar 1600 nuevas parroquias. Con esto apareció el II imperio como «punto culminante entre un período de mediocre desarrollo, la monarquía de julio, y un período de descenso progresivo bajo la III República» (Pouthas).

Sin embargo, la formación y la actividad del clero no tenían, según parece, sólidos fundamentos. Pese a los esfuerzos de algunos obispos clarividentes — el cardenal de Bonald en Lyón, Dupanloup en Orléans, Lavigerie y luego Foulon en Nancy — la formación en los seminarios, impartida por maestros con insuficiente preparación científica, «superaba escasamente el nivel de un catecismo de perseverancia enseñado en latín» (Leflon). Los sacerdotes preparados en tales establecimientos [5] eran, sí, virtuosos, pero más apropiados para atender en sus iglesias a los bien intencionados, que para tomar contacto con el pueblo más y más indiferente y abordar eficazmente los crecientes prejuicios de los sectores populares. No sorprende, pues, que aquel clero — a excepción de una élite reducida en número — viera en Louis Veuillot su maestro y con un celo absolutamente falto de crítica siguiera las instrucciones del periódico «L'Univers», que fomentaba tanto su entusiasmo ultramontano, como sus recelos con respecto al mundo moderno.

Si gran parte del clero inferior fue ganada para el ultramontanismo desde fines de los años cincuenta, ello se debió sobre todo a que esperaba de la curia romana un contrapeso frente a la actitud autoritaria de numerosos obispos. La mayoría de éstos, si bien no se comparaban tan abiertamente como el cardenal de Bonnechose con un general que sabe «hacer marchar a su regimiento», mostraban sin embargo más y más la propensión, observada ya en la monarquía de julio, a la centralización de la administración diocesana mediante el refuerzo de los controles, el traslado de los *desservants* sin consideración a sus deseos personales, multiplicación de las disposiciones y reglamentaciones relativas a la disciplina eclesiástica o a la cura de almas, y dejando cada vez menos iniciativa a sus sacerdotes. Esta actividad sistemática y consciente del deber [6] respondía al empeño en dirigir sus diócesis en provecho de los intereses de la religión; sin embargo, desgraciadamente, en la mayoría de estos obispos sólo raras veces iban de la mano el celo y el tacto pastoral.

En líneas generales, el alto clero aparecía extraordinariamente incoloro y en modo alguno era — con pocas excepciones, como, por ejemplo, un Dupanloup o un Freppel — aquel episcopado combativo, denigrado por la prensa anticlerical. En lugar de pensar nuevamente a fondo los métodos de apostolado, todo se reducía a institucionalizar aquellos métodos que habían dado buenos resultados en la primera mitad del siglo. Así, sin tomar en consideración el fuerte movimiento de población, resultante de la creciente industrialización, se multiplicaron sobre todo los puestos en las zonas rurales, mientras urgía multiplicar las parroquias en los nuevos barrios urbanos [7].

La actividad de los obispos y del clero se vio notablemente aliviada gracias a la cooperación de las comunidades religiosas. Para éstas el II imperio fue un período de gran florecimiento; especialmente para las congregaciones femeninas, favorecidas por la ley de 31 de enero de 1852. En 10 años se elevó el número de religiosas de 34 208 (1851) a 89 243 (1861), mientras que las órdenes de varones, que en 1851 escasamente habían pasado de los 3 000 miembros, en 1861 contaban 17 656.

El rápido desarrollo de las órdenes y congregaciones puso a disposición de la Iglesia el potencial humano necesario para el logro de sus dos metas: el acceso a la enseñanza oficial y el desarrollo de una enseñanza libre. En efecto, la Iglesia no se contentaba con poder ejercer, gracias a la «ley Falloux», un control sobre los enseñantes, sino que ahora quería además ob-

5. Sólo una pequeña élite — que por lo demás era también una élite social — frecuentaba el seminario francés en Roma (cf. Y.-M. HILAIRE, ArchSR 23 [1967] 135-140) o el seminario de san Sulpicio en París, cuyo nivel no era en modo alguno el alcanzado en la formación de los seminaristas en Alemania, aunque era francamente superior al de los seminarios de provincias (algunos detalles en A. CASTELLANI, *Il beato Leonardo Murialdo*, I [Roma 1966] 767-806).

6. El caso mejor conocido es el de Dupanloup en Orleáns, gracias a los trabajos de Marcilhacy. Pero no fue el único. Sobre el episcopado francés en 1870, véase la bien documentada exposición de J. GADILLE, l.c., I, 15-45.

7. Dos casos típicos: París, donde en 1861 se registraba 1 sacerdote por 2498 habitantes en las parroquias del centro, y 1 sacerdote por 4955 en las parroquias de las zonas marginales, donde vivían gentes más sencillas (cf. Y. DANIEL, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain, París 1802-1956*, París 1957); Lille, donde antes de 1870, a pesar de la explosión demográfica, sólo se construyó una nueva iglesia, y donde desde 1954 en algunas parroquias se contaban 4000 habitantes por sacerdote (cf. P. PIERRARD, l.c., 372-378).

tener de los concejos municipales, cuya dirección era con frecuencia afecta a la Iglesia, que fueran confiadas a religiosos el mayor número posible de escuelas. Al mismo tiempo se sacaba partido de una judicatura sumamente propicia para donaciones y fundaciones, con el fin de multiplicar las escuelas y colegios católicos. Éstos, por el hecho de dar la preferencia a alumnos de posición social más elevada, tenían gran fuerza de atracción para muchos padres y contribuyeron notablemente a modificar la mentalidad de la burguesía francesa. Entre 1850 y 1875 se elevó el número de niños educados por religiosos, de 953 000 a 2 168 000, mientras que el número de alumnos de las escuelas laicas sólo pasó de 2 309 000 a 2 649 000.

A. Latreille reconoce claramente el carácter ambiguo de estos éxitos: «La complacencia del gobierno de Napoleón III con las congregaciones y sus escuelas debe considerarse como el hecho más importante de la historia del catolicismo francés entre 1830 y 1880. Dio a la Iglesia una notable satisfacción, con posibilidades de ejercer un influjo que desde la revolución se le había negado constantemente. Pero pronto contribuyó también más que ninguna otra cosa a fomentar los recelos contra la Iglesia. Estos recelos se hicieron militantes sobre todo después de 1870, pero ya durante el II imperio había sido cada vez más vivo el deseo de frenar el progreso de la Iglesia en todos aquellos que observaban con suspicacia la influencia *clerical* (la palabra aparece por primera vez en esta época).

Al cabo de algunos años, una vez que se hubo sacrificado deliberadamente la enseñanza oficial por razón de las simpatías republicanas del cuerpo docente, el ministro Rouland emprendió su reorganización a fin de estructurarla de forma que pudiese hacer competencia a la enseñanza de las congregaciones. Después de 1863, Victor Duruy procuró sistemáticamente, no obstante las reiteradas protestas de los obispos y con éxito variable, poner trabas al desarrollo de la enseñanza católica y liberar a la enseñanza pública del influjo de la Iglesia[8]. Esta política ministerial gozó de simpatías, como demuestra el éxito de la *Ligue*

8. J. ROHR, l.c., 163-175. Aunque con frecuencia se ha afirmado lo contrario, Duruy, de orientación anticlerical, pero no sectaria, difícilmente puede considerarse como precursor de los propugnadores de la escuela laica en la III república.

française pour l'enseignement public, fundada por Jean Macé y que en 1870 contaba ya 1800 afiliados.

Por lo demás, aunque el gobierno no pensaba en abandonar en favor de la Iglesia la asistencia pública a los pobres, sin embargo requirió a los católicos ahincadamente a colaborar en su obra social. Así, aparte de los asilos para pobres y los hospitales, se desarrollaron instituciones católicas de todas clases: asociaciones caritativas y obras para enfermos sin recursos; sociedades de ayuda mutua, que florecían sobre todo en el sur del país; hogares juveniles parroquiales y otras obras que se consagraban a los jóvenes trabajadores; cierto que estas últimas se desarrollaron con más lentitud (en 1866 sólo había en toda Francia 165 de estos hogares). Los iniciadores de estas obras eran por lo regular institutos religiosos (algunos de los cuales habían sido fundados especialmente para esta forma de apostolado) o seglares de la aristocracia rural o de la burguesía acaudalada. Muchas de estas obras eran ramas de las Conferencias de San Vicente de Paúl — algunos de cuyos dirigentes, con su orientación legitimista, provocarían en 1861 una intervención sensacional del ministro del interior —, o también de la *Société d'économie charitable*. Esta última, reorganizada en 1855, tuvo constantemente su principal promotor en el vizconde Armand de Melun, cuyo nombre — junto al del De Ségur, activo en todos los sectores del movimiento católico de aquel tiempo — estuvo estrechamente vinculado hasta su muerte, en 1877, al movimiento francés de caridad.

Junto a las obras de beneficencia había también otras muchas que desplegaban gran actividad, pero que desgraciadamente estaban demasiado fragmentadas y sólo raras veces pudieron alcanzar dimensiones nacionales: obras apologéticas, sobre todo contra la mala prensa, obras misionales, que florecieron notablemente, obras devotas (adoración perpetua, adoración nocturna, asociaciones de sacerdotes, congregaciones marianas, etc.) que mostraban que una élite de la burguesía francesa había sabido redescubrir auténticos valores cristianos más allá de la utilidad social de la religión. Finalmente, no se puede olvidar un acontecimiento habido lugar en la Francia del II imperio: Lourdes se convirtió en brevísimo tiempo «no sólo en el lugar de peregrinación más

frecuentado en un país que abundaba ya en santuarios históricos, sino en el centro mundial de oración y de práctica de la caridad activa» (Latreille).

Esta situación francamente espléndida fue escasamente influenciada por la caída del imperio el año 1870. En un principio, la toma del poder por los republicanos, casi todos hostiles a la Iglesia y francmasones, había inquietado fuertemente a los católicos, pero precisamente los excesos de la *commune* condujeron — exactamente como después de 1848 — a una reacción jurídica, y la asamblea nacional, compuesta en su mayor parte por conservadores de la aristocracia rural y de la gran burguesía, se mostró especialmente complaciente con la Iglesia. El gobierno del *ordre moral*, cuyos dirigentes estaban en relaciones amistosas con Dupanloup, tenía empeño — por lo demás, con gran disgusto del periódico «L'Univers» y de sus conmilitones — en presentar al catolicismo, más como factor de utilidad social que como religión oficial del Estado. Al mismo tiempo, sin embargo, y de buena gana, se hizo accesible al deseo de la Iglesia de que las instituciones fueran penetradas de espíritu cristiano. Se asoció discretamente con el movimiento de desagravio al Corazón de Jesús y reforzó sobre todo — contra el ideal de secularización de los republicanos — la influencia del clero en el ejército, en la beneficencia pública y en la enseñanza. En este último terreno logró Dupanloup desbaratar los planes de Jules Simon, concebidos como preparación para la laicización de la enseñanza elemental, como también le fue posible consumar la victoria de 1850, cuando en 1875 logró la libertad de la enseñanza secundaria, que inmediatamente se materializó con la apertura de varias universidades católicas.

La Iglesia pudo aprovechar tanto estas ventajas legales — a veces logradas con escaso margen por la asamblea nacional, que le era propicia — cuanto que también siguió creciendo su personal. Sin embargo, había también un punto negro: el número de los seminaristas iba disminuyendo en general, excepto en algunas regiones protegidas, como al sur del macizo central o en el Jura. Sin embargo, todavía no se hacía sentir el peligro, dado que la mortalidad en el clero era muy baja y constantemente crecía el número de sacerdotes en funciones. En 1876 había un

sacerdote por 654 almas, mientras que en 1870 la proporción era de 1 por 730. Sobre todo, siguieron aumentando también las vocaciones religiosas, por lo cual M. Pouthas ha considerado el desarrollo de las congregaciones religiosas como nota característica de la Iglesia en los comienzos de la república. En 1877 se contaban 30 287 religiosos y 127 753 religiosas, o sea tres veces más que en 1789. Con esto Francia podía ofrecer, sobre todo, el contingente más importante de misioneros para la evangelización de los pueblos paganos.

Este gran número de vocaciones, que provenían de todas las clases de la población, y por tanto no se debían únicamente al ansia de ascenso social, así como también el continuado y creciente desarrollo de la religiosidad y sobre todo de las obras caritativas, que ahora fueron además poco a poco coordinándose a nivel regional y hasta nacional, podría demostrar sobradamente que aquella Iglesia exteriormente poderosa distaba mucho de ser mera fachada y que todavía disponía de fuertes reservas de energías cristianas. Pero además, en 1870 se produjo en todo el país, y no sólo en esta *élite*, un auténtico despertar religioso. Así con frecuencia se consideraba la derrota militar o también las trágicas convulsiones de la *commune* como castigo de Dios o por lo menos como consecuencia lógica de la propagación del ateísmo socialista, que Dupanloup había denunciado públicamente en 1866, y de la frivolidad de que el II imperio había dado ejemplo a toda Europa.

Este despertar religioso halló expresión en una observancia más fiel de los deberes dominicales y de los preceptos de la moral, como también en el florecimiento de toda una literatura popular sobre el culto del Corazón de Jesús, la devoción a María y a los santos, pero también, en forma espectacular, en grandes manifestaciones de fe y de expiación, que se organizaron sobre todo en torno a los santuarios de Lourdes, La Salette y Paray-le-Monial; allí se apiñaban, en nombre de la *Gallia poenitens et devota*, millares de peregrinos bajo la égida de la dinámica congregación de los asuncionistas. «Gracias a ellos, el catolicismo de aquellos años vino a hacerse popular, incluso la religión del pueblo. Ellos eran previsores, se dirigían a un vasto público, movían a las masas y les hablaban sin rodeos. Al cabo de 50 años reemprendieron la obra iniciada por las misiones de la época de la restauración» (R. Ré-

mond). El coronamiento exterior de este movimiento estuvo constituido por la construcción de la basílica del Sacré-Coeur en Montmartre, apoyada por numerosos representantes de la autoridad.

Ambivalencia de la efectiva situación religiosa

La descripción precedente del balance exterior, sumamente favorable, no debe sin embargo engañarnos acerca de la verdad. No cabe duda de que a estos éxitos de la Iglesia establecida, que con demasiada frecuencia —sobre todo a nivel local— eran favorecidos por ansias clericales de dominación, correspondía también un profundizamiento religioso, exteriorizado en el florecimiento de cofradías devotas, que en modo alguno se reducían a mera fachada; además, en el extraordinario auge de la devoción mariana y del culto eucarístico, en el aumento de las vocaciones contemplativas y misioneras y también en el gran número de cristianos destacados o incluso santos en la Francia de aquel tiempo. Pero precisamente en el momento en que los contemporáneos registraban estos progresos innegables, comenzaron a asomar los indicios de la crisis religiosa que surgió en el último cuarto del siglo. El estado, aparentemente brillante, de las estructuras institucionales por un lado y la irradiación de una pequeña *élite* intelectual, por otro, habían velado con demasiada frecuencia la situación efectiva de las masas del pueblo, que al fin y al cabo constituían el contingente principal de la Iglesia. Hoy día, gracias a las investigaciones histórico-sociológicas que desde hace algunos años se han llevado a cabo a nivel regional, en la línea marcada por G. Le Bras, podemos formarnos una idea detallada, aunque todavía incompleta de esta situación.

En primer lugar hay que tener en cuenta la múltiple variedad greográfica. Ciertas regiones, gran parte del oeste, del macizo central, de los Alpes y del Jura, se mantuvieron fieles a la fe hasta las postrimerías del siglo; en ellas fue practicada la religión también por muchos hombres, las vocaciones de sacerdotes, misioneros y religiosas eran sobreabundantes, y las nuevas formas de devoción se propagaron también en el pueblo, sobre todo en las zonas rurales. Las masas del pueblo, que cada vez se adaptaban más estrechamente al influjo de un clero cada vez más numeroso y se

insertaban en la red cada vez más espesa de las escuelas católicas, resistían bastante bien a la presión de la sociedad civil que tendía a laicizarse.

En otras regiones, que ya bajo la monarquía de julio se hallaban en trance de enajenarse del cristianismo, se emprendieron importantes tentativas de recuperación. Estos intentos estaban dirigidos por obispos activos, tales como Dupanloup en Orléans, Dupont des Loges en Metz o Parisis en Arras. Estos prelados eran vigorosamente respaldados por religiosos preparados especialmente para la predicación en las misiones parroquiales; sin embargo, hasta ahora no se había tomado suficientemente en consideración esta intensa actividad misionera durante el II imperio. Estos empeños, espoleados por la administración y los grandes notables, condujeron en algunos casos —por lo menos en el período anterior a 1870— a una considerable reanimación de la práctica religiosa. Cierto que sólo afectaban propiamente a la burguesía de las pequeñas ciudades, y en las zonas rurales a parroquias alejadas dentro de zonas creyentes. En otras partes se agudizaban las diferencias entre los sexos: las mujeres, debido sobre todo al desarrollo de las escuelas de religiosas, vivían más seriamente su religión, mientras que entre los hombres, la práctica dominical y sobre todo pascual, era todavía muy floja, no obstante un exiguo mejoramiento [9].

Todavía peor era la situación en la cuenca de París, en los departamentos de la Charente, en el sudoeste y en la Provence, donde la práctica religiosa, que ya antes de 1848 era muy floja, decayó ahora de tal manera, que a veces se halló incluso bajo el nivel de nuestros días, aunque allí se habían predicado centenares de misiones. En algunas parroquias, ni siquiera uno cumplía con el precepto pascual; la práctica religiosa de los hombres era igual a cero; a veces, más de la mitad de los matrimonios se celebraban sólo civilmente; numerosos muchachos no recibían ya la primera comunión, y en las procesiones se producían a veces incidentes. Con los años estas condiciones invadieron también otras zonas.

En general, parece que una parte importante de Francia, desde

9. Así, en la diócesis de Orléans la recepción del sacramento pascual por los hombres se elevó del 3,8 % el año 1852 al 5,8 % el año 1868. También la comunión frecuente llegó a ser costumbre en un 28 % de las mujeres (datos detallados en CH. MARCILHACY, l.c., [II] 239-339).

el II imperio y no obstante los esfuerzos del clero secular y regular, y a pesar del nacimiento de obras religiosas, había caído en la indiferencia religiosa, indiferencia que en la mayoría de los casos iba acompañada de una encarnizada hostilidad contra la Iglesia. En el campo se reforzó esta hostilidad con el desarrollo de los medios de comunicación y con la consiguiente intensificación de los contactos con la nueva civilización urbana, así como con el influjo sistemático ejercido por los periódicos hostiles a la Iglesia, que sólo débilmente podían ser contrarrestados por la prensa católica, demasiado poco popular. Fue además atizada por los frecuentes conflictos que surgieron en las aldeas, tocante a la multiplicación de las escuelas católicas y a la dispendiosa erección de nuevas casas parroquiales. Con frecuencia también el ansia de dominación y de lucro de algunos sacerdotes, así como la forma demasiado rigorista y negativa con que el clero predicaba la moral, y su inteligencia con los hacendados legitimistas, manifestada frecuentemente [10], contribuyeron a fomentar la hostilidad. Esto provocó a su vez la preocupación de quienes sacaban ventaja de la evolución económica y social.

El mundo de los artesanos y trabajadores, que formaban todavía una minoría, pero cuyo número iba creciendo sensiblemente, se mantuvo todavía mucho tiempo en un atavismo cristiano; pero también su enajenamiento de la Iglesia católica se hizo cada vez más patente [11], a excepción de algunas regiones, por ejemplo en el norte.

Los trabajadores, arrancados a su medio rural, estuvieron fácilmente sujetos al influjo de la inmoralidad y del anticlericalismo de la ciudad y sobre todo de las grandes ciudades, que crecían con gran rapidez [12]. Además, se sentían abandonados por el clero, y en parte no se equivocaban. En efecto, el horario del culto y las usanzas eclesiásticas no estaban todavía adaptados a las condiciones laborales del proletariado industrial. El proletariado fue así

10. Por lo demás, hay que observar que la mayoría de los periódicos regionales influenciados por católicos (había unos cincuenta) estaban orientados en sentido legitimista.

11. Aunque sin volverse por ello al protestantismo, como substitutivo, puesto que les parecía una religión de aristócratas, con una doctrina menos humana y con formas de culto demasiado sobrias. Cf. G. DUVEAU, *Protestantisme et prolétariat en France au milieu du XIXe s.*, RHPhR 31 (1951) 417-428.

12. Cf. G. DUVEAU, *Histoire du peuple français*, IV, París 1953, 72-141.

relegado prácticamente al margen de la Iglesia, y muchos sacerdotes de origen rural se vieron pronto desanimados por las dificultades del apostolado en el ambiente de los trabajadores.

Así, prescindiendo de pequeñas minorías, sobre todo femeninas, la práctica religiosa de aquellos círculos quedó restringida, desde el II imperio a los acontecimientos capitales de la vida. Tampoco la *Oeuvre des cercles*, en la que Albert de Mun y Maignen quisieron reunir a los trabajadores después de 1870, pudo alcanzar a los trabajadores propiamente dichos y fue además de corta duración. No cabe duda de que los trabajadores fueron repelidos por la actitud de la burguesía en la cuestión social, que no rebasaba el punto de vista paternalista. Su reproche, todavía confuso en la masa, pero formulado muy conscientemente entre los militantes, acusaba a la Iglesia de impedir el ascenso social de los trabajadores, dado que los sacerdotes y los obispos, atados a una concepción estática y jerárquica de la sociedad, a sus ojos querida por Dios, condenaban como antisociales los esfuerzos por modificar la estructura de la sociedad, con lo cual se produciría un mejoramiento de la situación de la clase trabajadora, y sus sermones se basaban exclusivamente en la idea de que sus fatigas terrestres tendrían su compensación en el otro mundo.

Los actos de violencia anticlerical que después de la caída del II imperio hicieron explosión en París, en Lyón o en la costa mediterránea, y estaban en agudo contraste con la actitud condescendiente de muchos trabajadores para con el clero en 1848, eran característicos de la rápida evolución de la mentalidad de los trabajadores. El proletariado se iba constituyendo más y más en una clase que sociológica y psicológicamente se sentía ajena al medio católico tradicional y pronto ya consideró a los sacerdotes como su enemigo en la lucha contra las fuerzas conservadoras. Sólo algunas regiones privilegiadas, por ejemplo, en Lille o en el Este, se mantuvieron excluidas de este proceso. Allí, gracias a empeños vigorosos y al sentido de anticipación, se logró formar una especie de círculos de trabajadores cristianos, pequeños, sí, pero dotados de vitalidad, que luego, a finales del siglo formaron el grueso de los primeros sindicatos cristianos.

Si bien la Iglesia perdió terreno en las amplias masas del pueblo, sobre todo en las ciudades, pudo por lo menos consolarse con

un mayor retorno de la burguesía. Pero ni siquiera bajo este aspecto era la situación plenamente satisfactoria. Cierto que una parte cada vez mayor de la clase media — sobre todo en aquellas provincias en que el pueblo se había mantenido fiel a la Iglesia — volvía a un auténtico cristianismo, sacrificaba generosamente su tiempo y su dinero para obras católicas y proporcionaba numerosas vocaciones religiosas; sin embargo, otros muchos sólo habían vuelto a la Iglesia porque el romanticismo había puesto de nuevo de moda las catedrales, o porque tras el pánico de 1848 veían en el catolicismo un poderoso factor de seguridad social. Esta burguesía era «más clerical que creyente», y su actitud contribuyó a comprometer a la Iglesia a los ojos del pueblo, tanto más, cuanto que su moral, estigmatizada por Veuillot en *Odeurs de París*, con frecuencia dejaba mucho que desear.

Por otro lado, la religión, sobre todo en provincias, vino a ser poco a poco el distintivo externo de la respetabilidad, aunque las profesiones liberales siguieron también ulteriormente hostiles a la Iglesia. Aquí, especialmente en los círculos de izquierdas, exasperados por la inteligencia de la Iglesia con el régimen bonapartista, se podía observar una intensificación del anticlericalismo, y el carácter anacrónico del Estado de la Iglesia, tan encarnizadamente defendido por el clero, como también la publicación del *Syllabus*, que apareció como el manifiesto de las excesivas exigencias de círculos tradicionalistas tocante a la sociedad, vinieron a multiplicar por añadidura los recelos. Pero todavía tenía más peso el hecho de que los intelectuales — literatos, científicos, historiadores y filósofos — ganados por el racionalismo y el positivismo, cuyo influjo sucedía entonces al del romanticismo, se enajenaran no sólo de la Iglesia, sino también de la fe cristiana e incluso de la religión. El éxito del libro de Renán, *La vie de Jésus* (1863) es sintomático en este sentido. Pero sobre todo el espiritualismo de Jules Simon hizo estragos hacia 1870. Por el mismo tiempo, poco más o menos, la francmasonería, hasta entonces espiritualista, adoptó la orientación profundamente hostil a la religión, que en adelante había de caracterizarla. Las logias, cuyo número se multiplicó de 244 a 392 entre los años 1857 y 1870, vinieron a ser centros activos del ideal laicista que, partiendo del progreso científico, no quería ya únicamente descargar a la sociedad del yugo clerical, sino también liberar al espíritu humano de las cadenas del dogma y de la ilusión de lo sobrenatural [13].

Los responsables de la Iglesia en Francia, si bien comenzaron entonces a preocuparse, sin embargo, no parecieron darse cuenta del verdadero estado de cosas y, sobre todo después de 1870, quedaron con sus ideas muy atrás de la evolución en su país. Los más creían que todas las dificultades quedarían resueltas con sólo que las autoridades apoyaran más eficazmente a la Iglesia. Ésta era sobre todo la convicción de todos los que seguían la orientación de Pie o de Louis Veuillot; sin embargo, en el fondo, tampoco Dupanloup y muchos de sus amigos obispos veían las cosas muy diferentemente [14]. Incluso en el grupo de los católicos liberales del «Correspondant» — por lo demás, muy reducido — al que por la manera de presentarse sus jefes, se tenía por más numeroso, y que reconocía perfectamente el carácter ilusorio de la protección por el Estado, no se pasó de consideraciones de principio, sin iniciar acciones concretas que pudieran compararse con las que por el mismo tiempo realizaron los católicos alemanes o también los belgas.

Por lo demás, eran también palmarias las deficiencias del catolicismo francés a nivel intelectual. Este catolicismo parecía — con pocas excepciones — incapaz de encararse con la incredulidad del momento en su propio terreno, el de la filosofía y de la historia de los orígenes cristianos. La literatura apologética, como también las cartas pastorales de los obispos y los sermones, estaban por lo regular apresadas en una fraseología vaga y romántica, en la que se echa de ver la falta absoluta de iniciación del clero en el espíritu crítico y en los métodos científicos. Los obispos no podían todavía hacerse cargo de la necesidad de tal iniciación y, con unas pocas excepciones [15], temían que, por el contrario, pudiera el clero pervertirse frecuentando las universidades que no dependían ya de la Iglesia. Además, las negociaciones ya entabladas para poder erigir de nuevo las Facultades teológicas no condujeron a resultado alguno por los recelos que inspiraba a la santa sede la pervivencia de las tendencias galicanas en Francia. Por lo menos Gratry, con-

13. Un ejemplo: A. Bouton, *Les luttes ardentes des franc-maçons manceaux pour l'établissement de la République*, Le Mans 1966.

14. Véanse las agudas observaciones de J. Gadille, l.c., 81-89.

15. Meignan y Lavigerie en particular.

vencido de la necesidad de la discusión filosófica y religiosa, había pensado en dar cuerpo a una idea que ya habían querido realizar Lamennais y Bautain: la de reunir a unos sacerdotes escogidos en una especie de laboratorio apologético. Sin embargo, el Oratorio de Francia, reerigido en 1852, fue distraído de este intento primigenio por empeños de orden más bien práctico. Sólo con la fundación de universidades católicas, hecha posible por la ley de 1875, se llegó, con medio siglo de retraso, a un intento serio de subsanar las deficiencias de la Iglesia en el terreno intelectual.

Una segunda debilidad de la Iglesia francesa en el II imperio fueron las diferencias cada vez más acentuadas entre católicos en los terrenos más variados. Por un lado, los enemigos de una excesiva centralización romana, que se aferraban a las costumbres tradicionales del viejo clero francés, se inquietaban a la vista de la actitud crecientemente agresiva de los propugnadores del neoultramontanismo. Muchos de aquellos que habían respaldado la actitud ultramontana de Lamennais porque aspiraban a liberar a la Iglesia de la influencia del Estado, entonces, temiendo la evolución del papado hacia un autoritarismo despótico, volvieron a acercarse más al galicanismo [16].

Por otro lado, los católicos liberales, convencidos de que la Iglesia, adoptando una actitud más comprensiva, podría volver a granjearse el respeto de las clases dirigentes, y los católicos sin epíteto (en el fondo católicos intransigentes), que en el predominio de las libertades modernas veían la causa de la baja de la práctica religiosa — en realidad responsables mutuos del empeoramiento de la situación — no buscaron posibilidades concretas de remedio. Finalmente, los católicos de orientación liberal condenaban, sí, en común el integrismo ultramontano, pero no estaban de acuerdo entre sí; en efecto, mientras que los amigos de Dupanloup y de Montalembert se presentaron siempre como adversarios del régimen de Napoleón III y como paladines del poder temporal del papa, otros muchos católicos les respondían que los derechos del hombre moderno, todavía totalmente ignorados por las arcaicas instituciones del Estado de la Iglesia, estaban suficientemente salvaguardados en la constitución imperial [17]. La mayoría, absorbida

16. Véase p. 989.
17. Véase p. 951s.

por estas disensiones internas, no se hacía cargo de que en aquel momento estaba en juego no sólo el futuro del catolicismo, sino también el de la religión, y de que era necesaria una rápida aproximación a nivel tanto intelectual como social, donde las rémoras se habían incluso intensificado desde D.A. Affre.

También el sacudimiento de 1870-71, muy lejos de abrir los ojos a los responsables, contribuyó a ahondar todavía más los contrastes. El sector más inquieto del catolicismo francés — reforzado en su autoridad por la derrota de la minoría en el Concilio Vaticano I — quería asociar el movimiento del nuevo despertar religioso con una doble restauración, de la que esperaban la salvación temporal y espiritual de Francia: la elevación del conde de Chambord al trono de los Borbones y la reposición de Pío IX en su reestablecido Estado de la Iglesia. En una atmósfera de interpretación providencialista de la historia y de un iluminismo que sabe leer en las desgracias de hoy el triunfo de mañana, esta tendencia, que creía ver amenazadas las dos posiciones por el mismo enemigo, seguía esperando el milagro con una confianza que para muchos substituía al sentido político.

Sin embargo, la forma poco hábil como esta restauración fue presentada, no precisamente por los obispos, que a menudo eran relativamente reservados [18], pero sí con sobrada frecuencia por el bajo clero y por los católicos militantes, volvió pronto a rebelar contra la Iglesia a los moderados, que veían en el *roi très chrétien* un precursor de la teocracia y temían que se pudiera empujar a Francia a «guerrear en favor del papa». Los amigos de Dupanloup y del duque A. de Broglie se hicieron cargo de este peligro y se distanciaron de los propósitos anacrónicos de los radicales. Pero su política del centro, diametralmente opuesta a la mística de estos ultras, excitó a muchos partidarios del sobrenaturalismo político, que condenaban tal política como tibieza; las disensiones entre católicos liberales y católicos «por encima de todo» se hicieron todavía más encarnizadas de lo que habían sido bajo el imperio.

Ahora bien, mientras que el clero se implicaba en estas disputas ruidosas y estériles sobre la forma ideal de gobierno, seguía des-

18. Y no sólo por parte católica liberal. J. GADILLE, l.c., ha mostrado claramente que, por ejemplo, Pie «era legitimista mucho menos intransigente de como lo presentó su primer biógrafo Baunard».

cuidando como antes los verdaderos problemas del momento: la preparación de seglares comprometidos de corte moderno, que fueran capaces de servir a la Iglesia en una sociedad en vías de creciente secularización [19]; la posición con respecto al progreso material e intelectual, que la Iglesia parecía despreciar, con gran escándalo de los admiradores de los descubrimientos científicos, que se multiplicaban más y más a lo largo de aquellos años, y quizá principalmente, el problema de la evolución social.

Como ha observado acertadamente A. Latreille, la mayoría de los católicos y de los responsables de la Iglesia de Francia reaccionaban al auge del anticlericalismo «como moralistas y no como sociólogos»: estaban convencidos de que el movimiento anticlerical no había surgido espontáneamente, sino que había sido excogitado, como ellos creían, por una como clase radical de intelectuales, y no respondía a las profundas inclinaciones del pueblo francés, fuertemente amarrado todavía a sus costumbres religiosas; no reconocían, sin embargo, aquella estrecha asociación que, después de 1870, «en una especie de esperanza mesiánica en la república igualitaria, fraterna y laicista» [20] se había ido formando más y más entre el ala militante, radical y anticlerical de la burguesía republicana y los elementos progresistas de la clase trabajadora, como también a veces de la población rural. En realidad, los trabajadores sólo pensaban con retrospectivo odio en la horrenda represión de la *commune*, con la que asociaban también al clero perteneciente a las clases sociológicamente conservadoras. Los labradores, a su vez, tenían por sospechoso al clero de preparar, con la restauración de la monarquía, también la reintroducción del diezmo vigente en el *ancien régime*, y, finalmente, los nuevos estratos de la burguesía estaban más convencidos que nunca de la incompatibilidad entre la sociedad moderna y una Iglesia que, desde el concilio Vaticano, presentaba con renovada insistencia el *Syllabus* como su ideal. La ofensiva anticlerical, que se desarrolló con éxito desde la toma de poder por los radicales, halló por tanto un terreno bien preparado.

19. E. d'Alzon fue uno de los pocos que ya antes de 1870 se ocuparon de esto, aunque llegando apenas a una formulación precisa. CH. MOLETTE, *L'Association catholique de la Jeunesse Française*, París 1968, 12.

20. HistCathFr 391; cf. 363.

XXIX. Los estados de la confederación germánica y Suiza 1848-1870

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

FUENTES: Informes oficiales sobre las asambleas generales (jornadas católicas) de 1849ss, a cargo del respectivo «Vorort»; ColLac v (concilios provinciales y conferencias episcopales): *Aktenstücke betreffend die Fuldaer Bischofskonferenzen 1867-88*, Colonia 1889; BERGSTRÄSSER, *Dokumente* I (v. antes del cap. XXVII); *I. v. Döllinger-Lord Acton, Briefwechsel*, pub. por V. CONZEMIUS, I, 1850-69, II, 1869-70; Munich 1963, 1965. Selección: HEINEN, *Staatliche Macht und Katholizismus*, I (v. antes del cap. XXVII).

BIBLIOGRAFÍA: General: BRÜCK, *Geschichte* (v. antes del cap. VII), III^2, pub. por J.B. KISSLING, Münster 1905; J.B. KISSLING, *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich*, I: *Die Vorgeschichte*, Friburgo 1911; *Bachem Zentrumspartei*, II (v. antes del cap. XXVII), 96-410; Schmidlin PG, II, 136-141, 162-179, 191ss; AUBERT, *Pie IX* (FLICHE-MARTIN 21), 132-153, 176-179; BIHLMEYER-TÜCHLE III^{17}, 321, 337, 403-406, 413s; BUCHHEIN, *Ultramontanismus und Demokratie* (v. antes del cap. XIII) 72-219; HEYER, *Die kath. Kirche von 1648 bis 1870* (v. antes del cap. XIII), 94, 129ss, 140-144; HUBER, *Verfassunsgeschichte* (v. antes del cap. VII), III, Stuttgart 1963, 158s, 174ss, 180, 190s, 194-198, 200-203, 665; JEDIN, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus* (v. antes del cap. XXVII); K.H. GRENNER, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jh.*, Colonia 1967; R. LILL, *Die deutschen Katholiken und Bismarcks Reichsgründung*, en *Reichsgründung 1870-71*, pub. por TH. SCHIEDER - E. DEUERLEIN, Stuttgart 1970, 345-365.

Sobre la política eclesiástica de los diferentes estados, además: *Prusia:* J. BACHEM, *Preussen und die katholische Kirche*, Colonia ^{5}1887, 71-85; B. v. SELCHOW, *Der Kampf und das Posener Erzbistum 1865*, Marburgo 1923; H. SCHRÖRS, *Die Kölner Erzbischofswahl nach Geissels Tode*, AHVNrh 108 (1926) 103-140; CONSTABEL, *Vorgeschichte des Kulturkampfes;* CONZEMIUS, *Briefe Aulikes an Döllinger* (v. antes del cap. XX, p. 399, nota 18).

Austria: HUSSAREK, *Die Verhandlung des Konkordates* (v. antes del cap. XX); WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate* (v. antes del cap. VII), 60-111; ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan I* (v. antes del cap. XX), 61-148; LEISCHING, *Bischofskonferenz* (v. antes del cap. XXVII), 150-250.

Baviera: DOEBERL-SPINDLER, *Entwicklungsgeschichte Bayerns*, III (v. antes del cap. XX); las seccciones respectivas de las obras de A. WENDEHORST,

Das Bistum Würzburg 1803 bis 1957, Würzburgo 1956, y J. STABER, *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg*, Ratisbona 1966; sobre los años sesenta, también BRANDMÜLLER, *Publikation des 1. vatikan. Konzils in Bayern.*

Estados de la provincia eclesiástica del Alto Rin: Las obras de LONGNER, BRÜCK, MAASS, LAUER, HAGEN (II, Stuttgart 1958), REIDEL y HÖHLER, además: L. GOLTHER, *Der Staat und die katholische Kirche in Königreich Würtemberg*, Stuttgart 1874; A. HAGEN, *Staat und katholische Kirche in Würtemberg 1848-62*, 2 vols., Stuttgart 1928; H. FÄRBER, *Der Liberalismus und die kulturpolitischen Fragen in Baden 1850-70* (tesis), Friburgo 1959; E. WILL, *Die Konvention zwischen dem Heiligen Stuhl und der Krone Baden vom 28. Juni 1859*, en *Baden im 19. und 20. Jh. Verfassungs- und verwaltungsgeschichtliche Studien*, ed. dir. por K.S. BADER, III (1953), 99-188. Cf. también la bibliografía sobre el *Kulturkampf* de Baden, antes del cap. XL.

Biografías, antes del cap. XXVII. Además: L. v. PASTOR, *Joh. Bapt. Heinrich*, Friburgo 1925; F.X. ZACHER, *Heinr. v. Hofstätter, Bischof von Passau 1839-75*, Passau 1940; J. NATTERMANN, *A. Kolping als Sozialpädagoge*, Colonia ^{3}1959; S.J. SCHÄFFER - J. DAHL, *A. Kolping*, Colonia ^{8}1961; O. PFÜLF, *Herm. v. Mallinckrodt*, Friburgo 1901; J. GÖTTEN, *Chr. Moufang, Theologe und Politiker 1817-90*, Maguncia 1969; O. PFÜLF, *Jos. Graf. v. Stolberg*, Friburgo 1913.

Movimiento de asociaciones, catolicismo político, conferencias episcopales: Katholikentage I (v. antes del cap. XXVII); BACHEM, *Zentrumspartei* II (v. supra); BUCHHEIM, *Ultramontanimus und Demokratie* (v. supra); id., *Der. dt. Verbandskatholizismus*, B. HANSSLER, *Die Kirche in der Gesellschaft*, Paderborn 1961, 30-83; LILL, *Bischofskonferenzen* (v. antes del cap. XXVII), 56-95; M. SCHMOLKE, *A. Kolping als Publizist. Ein Beitrag zur Publizistik und Verbandsgeschichte des dt. Katholizismus im 19. Jh.*, Münster 1966; LUCAS, *Joseph Edmund Jörg* (cf. cap. XX, p. 527, nota 12).

Luchas por la teología *romana* y la *alemana:* Bibliografía en el cap. XXVII, las biografías de Döllinger, Heinrich, Ketteler, Moufang, Rauscher, Schwarzenberg; correspondencia de Döllinger (v. supra); A. HAGEN, *Hefele und das Vatikanische Konzil*, ThQ 123 (1942) 223-252; H. LANG, *Die Versammlung katholischer Gelehrter in München 1863*, HJ 71 (1952) 246-258; R. LILL, *Die deutschen Theologieprofessoren vor dem Vatikanum I im Urteil des Münchener Nuntius*, en *Reformata Reformanda*, homenaje a Hubert Jedin, II, Münster 1965, 483-508; B. SCHNEIDER, *Der Syllabus Pius'IX. und die deutschen Jesuiten*, AHPont 6 (1968) 371-392; TH. FREUDENBERGER, *Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil*, I, Neustadt - Aisch 1969.

Suiza: Bibliografía antes del cap. VII y XX, además: C.H. MARMIER, *La convention du 23 avril entre l'évêque de Lausanne et Genève et l'État de Fribourg*, Friburgo 1925; V. CONZEMIUS, *Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus ..*, ZSKG 60 (1966) 112-159; id., *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft*, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1969, 70-81. Cf. también infra notas 52-57.

Ya en 1848-49 se había visto claro que la alianza parcial de los católicos con los liberales reposaba sobre débiles fundamentos. Difícilmente se podía separar el liberalismo político y el ideológico. Los mismos liberales que habían conquistado derechos de libertad, útiles también para la Iglesia, abogaban en su mayoría por la separación de la Iglesia y del Estado, por el matrimonio civil y por la escuela del Estado; combatían, por tanto, posiciones que la Iglesia seguía teniendo por irrenunciables[1]. El liberalismo económico perjudicaba además a la pequeña burguesía y a los campesinos, estrechamente vinculados con la Iglesia. Estos contrastes y la consiguiente adhesión de los católicos a la curia romana, así como también la reacción allí predominante desde 1848 y que dio lugar al *Syllabus*, tuvieron consecuencias de gran peso. Los jefes del catolicismo alemán trataron en adelante de conservar las libertades conquistadas en 1848 y de imponerlas en todos los estados alemanes, pero al mismo tiempo consumaron el distanciamiento del liberalismo y de la democracia y la vuelta a las concepciones patriarcales conservadoras. El fracaso de la revolución alemana influyó también en ello por cuanto la Iglesia tuvo que negociar de nuevo con los estados particulares, nuevamente consolidados, y en la década siguiente hubo de tener en cuenta su política reaccionaria.

Conforme al modelo romano se preparó entre los obispos alemanes y los jefes del movimiento de seglares la convicción de que sólo una Iglesia monolítica podía sostener el gran enfrentamiento con el espíritu de la época, con el liberalismo, el racionalismo y el ateísmo. También ellos trataron de oponer contra la penetración de nuevas ideas diques que si bien conservaron mucho de la substancia eclesiástica, sin embargo, promovieron también el aislamiento a que tenían destinada la Iglesia sus adversarios. El cambio político hacia el liberalismo, que se inició al final de los años cincuenta en la mayoría de los estados alemanes, sólo supo abordarlo

1. Cf. cap. XXVII, p. 651ss

la Iglesia con una defensiva autoritaria. Los católicos no influyeron ya en la evolución intelectual de Alemania marcada preponderantemente por las ciencias técnicas e históricas[2]. Quienes se apropiaban la nueva visión histórica del mundo entraron en conflicto con la concepción jurídico-escolástica fomentada por Roma.

La dirección del movimiento católico fue pasando más y más a los círculos de Maguncia y de Munich, que llevaron a cabo, de la manera más consecuente, el alejamiento del liberalismo y lo divulgaron eficazmente en sus órganos de gran alcance, el «Katholik» de Heinrich y Moufang, y las «Historisch-politischen Blätter» de Jörg. Sólo los católicos renanos mantuvieron una cierta proximidad con el liberalismo político, por estar ligados con el oeste progresivo de Europa; y además, como minoría en el parlamento prusiano, podían esperar ventajas de la aplicación de los principios liberales.

También en la cuestión nacional que movía a círculos muy extensos surgió desde los años cincuenta un contraste imposible de allanar entre liberales y católicos. La mayoría de los liberales tendían más y más a la solución de una pequeña Alemania prusiana. Por la formación del Estado italiano (1859-60), dirigida contra Austria y contra el Estado de la Iglesia, y a la que daba sin reservas su aprobación en nombre del principio común, se dejó inducir a una actividad intensificada[3]; a las protestas católicas contra el despojo del papa denegó cualquier legitimidad intrínseca. La mayoría de los católicos se atuvo firmemente al patriotismo de un imperio de la Gran Alemania, si bien fue cada vez más improbable una unión bajo la dirección austríaca.

En Prusia, gracias a las constituciones de 1848 y 1850[4], la Iglesia pudo alcanzar nuevas dimensiones e impulsar evoluciones que habían tenido eficacia también en otros Estados alemanes. Geissel y Diepenbrock, las personalidades más significativas en el episcodado prusiano, fueron creados cardenales en 1850, aunque Diepenbrock sólo pudo consagrarse durante pocos años al allana-

2. Las grandes excepciones fueron en literatura Adalbert Stifter, en música Anton Bruckner; primera información: L. NOWAK, en *Grosse Oesterreicher*, XI (1957) 144-153; H. CYSARZ, ibid. XV (1963) 48-61.

3. Cf. E. PORTNER, *Die Einigung Italiens im Urteil Liberaler deutscher Zeitgenossen*, Bonn 1959.

4. Cf. cap. XXVII, p. 651.

miento de viejos y nuevos contrastes († 1853). La dirección estuvo desde entonces en manos del dinámico organizador y político eclesiástico, Geissel, quien trató de conservar y aumentar la posición jurídica alcanzada en 1848, y de profundizar la vida religiosa con la ayuda de la religiosidad ultramontana; acertó a coordinar la cura de almas y una nueva actividad de los seglares. Procuró, además, una acción unitaria del episcopado, en 1860 logró reunir un concilio provincial, en el que participaron la mayoría de los obispos de Alemania occidental y septentrional. Con el apoyo de los obispos se extendió el movimiento de asociaciones (v. supra); volvieron las órdenes y congregaciones, gracias a cuyos esfuerzos pudieron abrirse hospitales, orfanotrofios y escuelas. Volvieron a introducirse las devociones al santísimo sacramento y al rosario, peregrinaciones y procesiones, y el dogma de 1854 fomentó el culto mariano[5]. También con la ayuda de las órdenes pudo Geissel reanimar las misiones populares, olvidadas desde los tiempos de la ilustración[6], que ahondaron en las clases medias y bajas el interés por la Iglesia y los conocimientos religiosos.

Una vez superados los recelos de los comienzos, hallaron aprobación por parte de diferentes autoridades públicas, ya que los predicadores actuaban también en favor de la autoridad y contra la revolución, el socialismo y la democracia. Sin embargo, los misioneros no supieron ofrecer alternativas provechosas para los trabajadores que se hundían en el proletariado. En general, las realizaciones sociales de Geissel y de sus auxiliares se mantuvieron dentro del marco de la beneficiencia tradicional; quien traspasó estos límites fue Ketteler, que al principio marchó en muchas cosas junto con Geissel, pero que luego, poco a poco, fue alcanzando la posición de jefe.

El ministerio reaccionario de Manteuffel (1850-58) reanudó tradiciones políticas específicamente prusianas y, por tanto, no raras veces anticatólicas; la burocracia, que seguía siendo en su mayor parte evangélica, impidió entonces, como también después, la plena realización de la igualdad de derechos constitucional. En

5. G. MÜLLER, *Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe*, KuD 14 (1968) 46-70.

6. E. GATZ, *Rheinische Volksmission in 19. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln...*, Düsseldorf 1963.

1852 se promulgaron los edictos que llevan el nombre del ministro de culto e instrucción pública, von Raumer, que prohibieron estudiar en el Colegio Germánico de Roma e introdujeron un control especial sobre los sacerdotes extranjeros y las misiones populares, a las que trataron de restringir a regiones exclusivamente católicas. Los edictos se dirigían especialmente contra los jesuitas, de cuya actividad se temía una merma del predominio evangélico. Geissel y Müller, obispo de Münster, se opusieron inmediatamente. Además se formó una oposición política, que todavía en 1852 condujo a la formación, en la nueva dieta, de una «fracción católica», que en un principio contó con 62 diputados. Bajo esta doble opresión se mostró el gobierno condescendiente, y aunque permanecieron en vigor los edictos de Raumer, fueron, sin embargo, mitigados en un sentido aceptable para los católicos. El departamento católico del ministerio de Culto se esforzó en adelante con éxito por establecer un equilibrio entre los intereses del Estado y los de la Iglesia, pero debido a la agudización del contraste entre el catolicismo y el liberalismo, como también de las tensiones confesionales, su actividad se vio, en los años sesenta, más dificultada y coartada. Después de la muerte de Geissel (1864) trató de intervenir en la elección el gobierno, llamado en su ayuda por la minoría liberal del cabildo contra la mayoría ultramontana, pero finalmente aceptó el nombramiento de Melschers, obispo de Osnabrück [7], grato a la curia, así como también en Gnesen-Posen pudo Roma imponer a su candidato, el conde Ledochowski [8].

Los dirigentes de la fracción católica [9] llamada desde 1858

7. Paulus Melchers (1813-95), en 1857 obispo de Osnabrück, en 1866 arzobispo de Colonia, dirigente, como tal, del episcopado prusiano durante el *Kulturkampf*, fue arrestado en 1874, y a partir de 1875 rigió su diócesis desde el exilio. En interés de la paz en la política eclesiástica, dio la dimisión en 1885 y fue cardenal de curia. Biografía de H.M. LUDWIGS, Colonia 1909; A. FRANZEN, LThK² VII, 251.

8. Mieczyslaw Halka von Ledóchowski (1822-1902), después de sus estudios en Varsovia y en Roma, en la diplomacia papal fue nuncio en Bruselas en 1861, arzobispo de Gnesen-Posen en 1866; cardenal en 1875. Fue arrestado en 1874 y expulsado de Prusia en 1876; desde entonces vivió en Roma, y también dio la dimisión en 1886; desde 1885 fue secretario de breves, desde 1892 prefecto de la congregación de Propaganda. Biografía de W. KLIMKIEWICZ, 2 vols., Cracovia 1938-39; G. MARON, RGG³ IV, 261s; B. STASIEWSKI: LTHK² VI, 874.

9. Para la historia de la fracción y sus repercusiones en otras formaciones de partidos católicos (nueva formación del partido del centro en 1870) es fundamental la exposición de BACHEM (*Zentrumspartei* II, 96-220). Cf. además H. DONNER, *Die kath. Franktion in Preussen 1852-58* (tesis, Leipzig 1909); L. BERGSTRÄSSER, *Gesch. der politischen Parteien in Deutschland*, Munich ¹⁰1960, 110s.

fracción del centro, conforme a la distribución de los escaños en el Parlamento), August y Peter Reichensperger [10] y Hermann v. Mallinckrodt [11], trataron de desarrollarla como partido político general. El fin próximo de la fracción era la defensa de la libertad eclesiástica, pero era absolutamente consecuente el que además abogara por mantener en vigor la entera constitución. Ya en 1853 debió por tanto aceptar la separación de diputados aristócratas, que se fueron a la corriente católica conservadora propagada en Munich y Maguncia.

La fracción católica se distinguía de los liberales por su política eclesiástica y por su actitud de partidarios de la Gran Alemania, y de los conservadores por su constitucionalismo. Juntamente con los liberales combatió las tendencias reaccionarias de los años 50, interviniendo también en favor de la igualdad de derechos de los judíos. En cambio, luchó contra la introducción del matrimonio civil y en favor del mantenimiento de la asociación orgánica de la Iglesia y de la escuela elemental; desde 1859 debió la fracción sostener, juntamente con los conservadores, violentos combates parlamentarios contra los liberales. En el gran conflicto prusiano sobre la constitución (1862-67) se vio desbaratada la fracción, que no había logrado imponer una actitud unitaria. El descenso de las asociaciones *Piusvereine* y la resignación que se había apoderado de muchos católicos por razón del desarrollo de la política en general, contribuyeron notablemente a su decadencia.

En Austria, el emperador Francisco José, que en el decenio que siguió a 1850 quiso intensificar su política de restauración, consecuente con el neoabsolutismo, siguió también en las cuestiones eclesiásticas el camino emprendido en 1849-50 [12]. Entabló negociaciones concordatarias, que por parte del Estado fueron dirigidas por Rauscher, que entre tanto había sido nombrado arzobispo de Viena; por la curia negoció Viale Prelà. Francisco José y sus mediadores consideraban a la Iglesia como anillo que mantenía la cohesión de un Estado formado por cuatro naciones y querían también elevar a Austria al rango de primera potencia po-

10. Biografías por L. VON PASTOR y F. SCHMIDT (antes del cap. XXVII). Cf. además E. DEUERLEIN, StL⁶ VI, 777s (bibliogr.).

11. Biografía por O. PFÜLF (antes de este capítulo). Cf. además E. DEUERLEIN, StL⁶ V 519s (bibliogr.).

12. Cf. cap. XXVII, p. 656s.

lítica del catolicismo; el emperador quería por eso, a toda costa, el concordato para la monarquía global [13]. La curia se aprovechó de ello y se esforzó en crear así un precedente para sus negociaciones con otros Estados.

El 18 de agosto de 1855 fue firmado el concordato [14], que no sólo liquidaba el josefinismo y satisfacía justificadas exigencias de libertad de la Iglesia, sino que más bien derivaba éstas de los principios ultramontanistas y por encima de esto estaba totalmente penetrado de un antiliberalismo militante defensivo para ambas partes. Siguiendo literalmente el concordato bávaro de 1817 se garantizaban a la Iglesia católica y a la monarquía total todos los derechos que le correspondían «conforme a la disposición divina y a los estatutos canónicos» (art. 1), se revocaban todas las leyes contrarias al concordato (art. 35) y se estipulaba que todas las cuestiones eclesiásticas no tratadas en el concordato se resolverían en adelante únicamente conforme a la doctrina de la Iglesia y a su ordenación autorizada por la santa sede (art. 34). El emperador aseguraba a la Iglesia y a sus instituciones su especial protección (art. 16) y conservaba por su parte el derecho de nombramiento de los obispos (art. 19) y de la mayoría de los canónigos de las catedrales (art. 22). El nombramiento de los obispos fue designado expresamente como privilegio pontificio; también la libre correspondencia con Roma quedó fundada en el primado de jurisdicción del papa, basado en derecho divino. La Iglesia conservó considerable influjo en la escuela pública: la educación escolar de los católicos debía estar en todo de acuerdo con sus enseñanzas, las escuelas elementales de los católicos quedaron sujetas a su control (art. 5, 7, 8). El Estado convino en la represión de libros hostiles a la Iglesia (art. 9) y todos los asuntos matrimoniales fueron sometidos a la jurisdicción eclesiástica (art. 10).

La monopolización jurídica de la Iglesia católica provocó violenta contracción por parte de los liberales y protestantes, pero también de los católicos josefinistas. Sin embargo, la curia y la mayoría de los obispos creyeron haber conseguido un gran triunfo.

13. Contra los reparos del episcopado húngaro, que bajo su primado, cardenal Scitowsky, luchó por la conservación de la especial situación canónica de Hungría, cf. WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate* 73s.

14. Texto: WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate* 250-258. Texto del Concordato, junto con los demás documentos: WALTER, *Fontes* 280-303; MERCATI I, 821-844.

No comprendían que menos habría sido más y que aquel concordato debía provocar nuevas y más profundas polémicas.

Rauscher (cardenal en 1855), que en 1856 reunió a los obispos de la monarquía en Viena y que en adelante entendía tener que guiar al episcopado autoritariamente, veló por la estricta ejecución del concordato. Con ayuda de éste quería mantener el carácter cristiano de todas las instituciones públicas. Estaba convencido de salvaguardar así en la misma medida los intereses de la Iglesia y los del Estado.

Sin embargo, el cardenal y el ministro de culto y de instrucción pública, Thun, que abrigaba sus mismos sentimientos, se vieron enfrentados con crecientes dificultades. Con la ratificación del concordato comenzó también la lucha por su derogación o modificación, que pesó sobre la política interior austríaca durante los quince años siguientes. Desde que Austria, en los años sesenta, entró por los carriles de una política constitucional liberal (diploma de octubre de 1860, patente de febrero de 1861) [15], se convencieron los políticos dirigentes de que el concordato había introducido al Estado en un callejón sin salida, pero sus esfuerzos por lograr una mitigación de los artículos relativos al matrimonio y a la escuela, que al fin también Rauscher apoyó parcialmente, hallaron en la curia una oposición tan estrecha de miras como pertinaz.

La derrota de los políticos conservadores en política interior y exterior, el año 1866, agudizó las discusiones. El nuevo canciller del imperio, Beust, calificó el concordato y su explotación propagandística por los liberales de Alemania y de Italia como una de las causas de la decadencia austríaca; como él quería procurar a Austria, mediante una política liberal, nuevo prestigio e influjo en Alemania, trabajó también en la política eclesiástica en estrecha colaboración con la mayoría parlamentaria, entonces ya liberal [16]. En febrero de 1868 fueron promulgadas las leyes confesionales, que volvían a someter al Estado el matrimonio y la escuela y garantizaban la libre elección de la confesión religiosa. Así, las más

15. Por las patentes de 1.º de septiembre de 1859 y de 8 de abril de 1861, emanadas en este contexto, que reconocían gran autonomía a las Iglesias evangélicas de Austria (textos: WALTER, *Fontes* 302-322) no se produjo apaciguamiento alguno en la disputa sobre el concordato.

16. Cf. H. POTTHOFF, *Die deutsche Politik Beusts von seiner Berufung zum österreichischen Aussenminister, 1866 bis zum Ausbruch des dt.-fr. Krieges 1870-1871*, Bonn 1968.

importantes disposiciones concordatarias quedaban corregidas en sentido liberal [17].

Mientras que en los dos mayores Estados, la revolución y sus efectos subsiguientes habían ayudado a la Iglesia a alcanzar una libre posición jurídica, en los demás Estados de la confederación germánica perdurada el derecho de la Iglesia de Estado. El rey Maximiliano II de Baviera [18], elevado al trono en 1848, era católico convencido, aunque se sentía guardián de la igualdad de derechos y de la tolerancia. Quería mantener los derechos soberanos del Estado y no simpatizaba con el ultramontanismo y su exponente Reisach [19]. Practicó una política cultural de liberalismo moderado, pero eligió consejeros de las más diversas orientaciones, entre ellos también a C.A. von Abel [20], por cuyo influjo el ministerio liberal conservador von den Pfordten hizo algunas concesiones a la reacción. Sólo tras la dimisión de Pfordten (1859), la política interior de Baviera estuvo marcada por el liberalismo, con el que también simpatizaba el rey Luis II (desde 1864).

El arzobispo Reisach no tardó en intentar imponer en Baviera los postulados de la conferencia episcopal de Wurzburgo. En una primera conferencia episcopal bávara en Freising (octubre de 1850) fue aprobado un memorial concebido por Reisach y Windischmann, que exigía la total aplicación del concordato y la derogación del edicto de religión [21]. Contrariamente a las advertencias de Döllinger, que, no obstante sus tensiones con Reisach, seguía siendo todavía consejero de los obispos, la conferencia formuló además exigencias de política escolar inaceptables para un Estado igualitario, por ejemplo la exigencia de intervención en todas las provisiones de cargos [22].

Sobre las exigencias de Freising se provocaron polémicas bas-

17. Las polémicas en torno a las leyes se tratarán juntamente con las tensiones de finales de la década de los años sesenta. que inauguraron la era del *Kulturkampf*. Cf. cap. XL, p. 932-937.

18. H. RALL, *König Max II von Bayern und die katholische Kirche*, HJ 74 (1955) 739-747; id., *Ausblicke auf Weltentwicklung und Religion im Kreise Max' II. und Ludwigs II.*, ZBLG 27 (1964) 488-522.

19. Cf. cap. XX, p. 532s y nota 28.

20. Cf. cap. XX, p. 531s.

21. Cf. cap. VII, p. 241ss.

22. Döllinger se opuso decididamente en Freising, incluso contra la propuesta de Windischmann, dirigida contra las facultades teológicas, de erigir establecimientos diocesanos de enseñanza teológica. Cf. FRIEDRICH, *Döllinger* III, 90-99.

tante prolongadas. El gobierno reconoció que el antiguo sistema no podía ya mantenerse plenamente en vigor, y procuró llegar a un compromiso lo más ventajoso posible para él. Las decisiones regias de 8 de abril de 1852 [23] y de 8 de octubre de 1854 tuvieron en cuenta los deseos de los obispos, especialmente con respecto a los seminarios y a la vigilancia de la escuela; a la segunda decisión habían precedido varias sesiones de los obispos, concertadas por Reisach con la curia. Como contraprestación por sus concesiones el gobierno solicitó el alejamiento de Reisach, que Pío IX concedió tras algunas dilaciones. El arzobispo fue creado cardenal de curia en diciembre de 1855, y como tal pudo ejercer gran influjo en los asuntos eclesiásticos alemanes. Su sucesor en Munich fue el benedictino Gregor von Scherr.

Sólo en 1864 volvieron a reunirse los obispos bávaros y deliberaron sobre medidas de defensa contra la política liberal eclesiástica y escolar; también en la católica Baviera, debido no en último término a la postura indiferenciada contra las ideas del tiempo, había quedado la Iglesia en gran aislamiento. Aún en 1864 se produjo un conflicto con el gobierno, que logró imponer el cierre del instituto de enseñanza teológica abierto en Espira por el obispo Weis [24].

También una conferencia de los obispos de Renania superior, reunida en marzo de 1851 bajo la presidencia del arzobispo de Friburgo, von Vicari [25], decidió enviar a los gobiernos un memorial basado en las exigencias de Wurzburgo, que fue publicado y así influyó como ataque fundamental contra el sistema de Iglesia de Estado. Sólo dos años más tarde ofrecieron los gobiernos algunas mitigaciones que fueron declaradas insuficientes en un nuevo memorial colectivo de los obispos.

Dado que los gobiernos no querían en un principio ceder, y además no eran reconocidos como miembros de la conferencia episcopal, debieron los obispos volver a negociar separadamente durante los cinco años siguientes. En Kurhessen, el obispo de Fulda, Kött, pudo llegar a un *modus vivendi*. En Hessen-Darm-

23. Texto: WALTER, *Fontes* 233-239. Cf. AkathKR VIII 403ss-430ss.

24. L. STAMER, *Der Streit zwischen Staat und Kirche um den Ausbau des Speyrer Priesterseminars 1864*, AMrhKG 16 (1964) 249-280.

25. Cf. cap. XX, p. 534s y nota 34.

stadt, el obispo de Maguncia, Ketteler, logró en 1850 éxitos considerables [26]. Se enfrentó con el gabinete Dalwigk con una inusitada seguridad propia, aunque al mismo tiempo apoyó su política conservadora en pro de la gran Alemania, así como su lucha contra el liberalismo y la democracia. Así, bajo el signo de la reacción se produjo una alianza, que el obispo y sus consejeros, Lennig, Heinrich y Moufang [27], pusieron discretamente al servicio de la libertad de la Iglesia. Ya en 1851 abrió Ketteler en el seminario de Maguncia un instituto de estudios teológicos, con lo cual privó de su razón de ser a la facultad estatal de Giessen. El gobierno se limitó a una protesta verbal. En 1854 concluyó Ketteler con Dalwigk una convención que tomaba en consideración los intereses de ambas partes y aseguró por más de un decenio la paz político-eclesiástica [28].

En la curia, que desde hacía mucho tiempo se volvía a insistir en la capacidad exclusiva del papa para concluir concordatos, se miraba con malos ojos el proceder independiente del obispo y su renuncia a formular las máximas exigencias; sólo tras ulteriores concesiones por parte del ministerio logró Ketteler que la convención fuese tolerada por Roma. El obispo de Rottenburg, Lipp, que también en 1854 había negociado juntamente con su vicario general una convención similar con el gobierno de Württemberg, no pudo lograr tal éxito; la curia insistió en que fueran entabladas negociaciones concordatarias, que desde 1856 fueron tramitadas en Roma.

26. La mayoría del cabildo de Maguncia había elegido al liberal moderado, profesor de teología, Leopold Schmid, que fue rudamente combatido por Lenning y sus amigos, y por intervención de los cuales no fue confirmado por Pío IX. El gobierno de Hesse, que quería evitar conflictos, cedió; bajo la presión de Bonn y Darmstadt, el capítulo se puso de acuerdo sobre una lista de tres eclesiásticos no hessienses, en la que por iniciativa de Lenning fue introducido también Ketteler.

27. Joh. Bapt. Heinrich (1816-91), en 1851 profesor de dogmática en el nuevo seminario de Maguncia, en 1855 decano capitular, en 1867 deán de la catedral, en 1869 vicario general, entre 1850 y 1890 redactor del «Katholik» juntamente con Moufang. Cf. además de la biografía por PASTOR (antes de este capítulo): H. LENHART, AMrhKG 5 (1953) 325-359; L. LENHART, LThK² v 204. — Franz Christof Moufang (1817-1890) fue en 1851 superior y profesor de moral y pastoral en el seminario de Maguncia, desde 1854 deán, después de la muerte de Ketteler, fue en 1877-86 administrador de la diócesis y desde 1863 diputado de la cámara de Hesse. Cf., además de la biografía de GÖTTEN (antes de este capítulo): K. FORSCHNER, en *Hessische Biographien*, I, 1918, 241-247; L. LENHART, «Jb. für das Bistum Mainz» 5 (1950) 400-441; id., AMrhKG 19 (1967) 157-191; G. MAY, AMrhKG 22 (1970) 227-236. Sobre Lennig, cf. cap. XXVII, p. 649 y nota 1.

28. Texto: WALTER, *Fontes* 359-363. Cf. VIGENER, *Ketteler* 258-261.

Con mucha más tensión transcurrieron las cosas en Baden. A las tentativas de Vicari de ejercer sus derechos de jurisdicción episcopal sin tener en cuenta las reivindicaciones de intervención por parte del gobierno, reaccionó éste con medidas represivas, dictó la reclusión temporal del arzobispo en casa e impuso sanciones a los eclesiásticos que le obedecieran; acto seguido excomulgó Vicari a varios miembros del consistorio supremo. El gobierno de Baden, con objeto de allanar el conflicto de ello resultante, decidió desde 1854 entrar en negociaciones concordatarias.

En las negociaciones con los gobiernos de Württemberg y Baden, interesados en el apaciguamiento de la política eclesiástica, a las que también se asoció Nassau [29], el cardenal Reisach logró imponer exigencias centrales de la curia a tenor del concordato austríaco. Pero con ello volvieron a producirse nuevas tensiones: los concordatos que se habían concluido con Württemberg el 8 de abril de 1857 [30] y con Baden el 28 de enero de 1859 [31] necesitaban ser aprobados por el parlamento, lo cual no se logró en ninguno de los dos estados. Tras acaloradas polémicas, el concordato fue rechazado por las respectivas cámaras, en Baden en la primavera de 1860, en Württemberg en 1861.

Acto seguido ambos estados emprendieron, conforme a la concepción liberal, una reglamentación unilateral de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. La ley de Baden de 9 de octubre de 1860 [32] realizó, por vez primera en un Estado alemán, los ideales de política eclesiástica del liberalismo; las fórmulas de compromiso de la constitución del Reich (de Francfort) [33], que servían de norma, fueron corregidas en perjuicio de la Iglesia. A las

29. El gobierno de Nassau, que desde 1857 volvió a negociar con el obispo de Limburgo, Blum, emanó el 25 de mayo de 1861 una reglamentación provisional de la situación eclesiástica. Texto: BRÜCK, *Oberrhein. Kirchenprovinz* 550. Sólo la anexión del archiducado por Prusia (1866) inició un breve período de libertad de la Iglesia. Cf. HÖHLER, *Gesch. des Bistums Limburg* (v. antes del cap. VII), *passim*.

30. Texto del concordato de Württemberg y de los anexos de oficio: WALTER, *Fontes* 363-376; MERCATI I, 853-875.

31. Texto del concordato de Baden y de los anejos de oficio: WALTER, *Fontes* 376-404; MERCATI I, 880-920.

32. Texto (con las leyes correspondientes, emanadas también el 9 de octubre de 1860): WALTER, *Fontes* 405-410); FRIEDBERG, *Staat und katholische Kirche in Baden* (v. antes del cap. XL) 237-240; STADELHOFER, *Abbau der Kulturkampfgesetzgebung in Baden* (ibid.) 392ss.

33. Cf. cap. XXVII, p. 650s.

Iglesias se garantizó la categoría de corporaciones públicas y el arreglo autónomo de sus asuntos (§§ 1, 7), pero al mismo tiempo se las sometió a las leyes del Estado, fuera de la esfera de autonomía así reconocida, y circunscrita muy restrictivamente por los demás artículos de la ley; las prescripciones eclesiásticas que afectaran a las «condiciones civiles o estatales» requerían la aprobación del gobierno (§§ 13, 15). Como prerrequisito para la admisión a cargos eclesiásticos se exigió la prueba de una «cultura científica general»; el gobierno podía formular reparos contra aspirantes que no le fueran gratos «bajo el aspecto civil o político» (§ 9). Acerca de los bienes de la Iglesia se dictaminó la administración conjunta por el Estado y por la Iglesia (§ 10), el establecimiento de órdenes quedó sujeto a la aprobación del gobierno (§ 11). La entera instrucción pública quedó sometida al Estado (§ 6), pero se autorizó la erección de escuelas eclesiásticas (§ 12). La ley eclesiástica de Württemberg, promulgada el 30 de enero de 1862[34], se basaba en los mismos principios, aunque en algunos puntos era más condescendiente con la Iglesia.

No pocas de las disposiciones de estas leyes eran ambivalentes; todo dependía del espíritu con que fueran aplicadas. En Württemberg se evitaron conflictos gracias al espíritu conciliante del rey y de su gobierno, como también gracias a la actitud moderada del obispo Lipp († 1868) y de su sucesor Hefele[35], a veces mal entendida por clérigos celantes. También en Baden, el ministerio Lamey (1860-66), responsable de la ley eclesiástica, procuró establecer un equilibrio, mientras que el ministerio Jolli, que le sucedió (1866-76), se sirvió de la ley para iniciar el primer conflicto de principios entre el poder liberal del Estado y la Iglesia católica en Alemania[36].

Entre 1850 y 1870, diecisiete Jornadas de los Católicos continuaron lo comenzado en las primeras asambleas generales[37]. Contribuyeron a la reunión y autopresentación de las fuerzas católicas, a la coordinación del apostolado, del movimiento de asociaciones y de la prensa; los seglares se preocuparon por menesteres eclesiásticos en una medida desconocida hasta entonces.

34. Texto: GOLTHER, *Staat und Kirche in Württemberg* 541-547.
35. Cf. infra. p. 715, además cap. XL, p. 943.
36. Cf. cap. XL, 939s.
37. Cf. cap. XXVII, p. 651s.

En las Jornadas de los Católicos se fundaron la mayor parte de las asociaciones; así, ya en 1848, en Maguncia, por sugerencia de A. Reichensperger, la asociación de san Vicente de Paúl, y en 1849, en Ratisbona, la *Bonifatiusverein*, por instigación de Döllinger. La asociación de san Vicente se consagró a la caridad[38]; la *Bonifatiusverein*, cuyo primer presidente fue Josef Stolberg (1804-59), hijo del célebre convertido[39], apoyó a las comunidades de la diáspora *[40]. También gozaron de apoyo activo las asociaciones de jóvenes trabajadores. Su fundador, Adolf Kolping (1813-65), educador del pueblo muy en contacto con la práctica, logró desarrollar, después de 1848, estas asociaciones en una organización de jóvenes trabajadores manuales extendida por toda Alemania y también en Suiza. Los jóvenes aprendices, una vez terminada su formación, entraban con frecuencia en las asociaciones de trabajadores, que se desarrollaron a partir de los años cincuenta.

La solicitud de Kolping por los trabajadores manuales y por los obreros calificados caracteriza el arranque en las clases medias del movimiento social católico, con el que se topa también en la prensa y apologética católica de la época, como, por ejemplo, en Alban Stolz (1803-83). Se trataba de conservar, mejorándolo, el antiguo orden social, y se combatía el liberalismo, el capitalismo y el socialismo, pero no se conocían soluciones de los nuevos problemas de la sociedad industrial y del proletariado. Ketteler fue el primero que, desde los años sesenta, comenzó a tomarlos a su cargo, y expresó sin ambages que no se podían abordar con la caridad tradicional[41]. Exigía una política social del Estado y su apoyo por la Iglesia[42] y remitió al mismo tiempo

38. H. BOLZAU, *Vinzenzverein und Vinzenzgeist*, Colonia 1933; H. AUER, *100 Jahre Vinzenzverein in Deutschland*, «Vinzenz-Blätter» 33 (1950) 40-54.
39. Cf. cap. XIII, p. 364s.
* En Alemania se da el nombre de *diáspora* al conjunto de los católicos que viven dispersos en regiones donde la gran mayoría son protestantes. Así se designó antiguamente a los judíos que, sobre todo, en la época helenística, vivían fuera de la patria judía (nota del traductor).
40. *In heiliger Sendung. 100 Jahre Diaspora-Arbeit*, ed. dir. por la Junta General de las *Bonifatiusvereins*, Paderborn 1949; *Handbuch des Bonifatiusvereins*, Paderborn 1953.
41. Sobre todo con su libro *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Maguncia 1864, [4]1890, a través de numerosos sermones y en su relación sobre *Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter* (= asistencia de la Iglesia a los trabajadores de las fábricas) en la conferencia episcopal de Fulda (septiembre 1869). VIGENER, *Ketteler* 435-470, 552-561, etc.; LENHART, *Ketteler* I, 92-118, etc.; LILL, *Bischofskonferenzen* 91s.
42. Christian Hermann Vosen (1815-71), profesor de religión en Colonia y colabora-

a la Iglesia nuevas obligaciones, como la organización de un apostolado especial para los trabajadores, y de asociaciones diocesanas de trabajadores bajo la inmediata dirección del respectivo obispo, así como la instrucción en pastoral social, de los estudiantes de teología. En 1869 logró Ketteler encarar con la cuestión obrera al entero episcopado alemán, aunque sin conseguir inducirlo a tomar decisiones en el sentido de sus propuestas. La preocupación de los obispos se dirigía preferentemente a los problemas y controversias surgidas desde la convocación del concilio: la miseria de los trabajadores debía pasar a segundo término, cediendo el paso a la disputa sobre la infalibilidad pontificia.

Entre las otras muchas iniciativas de las Jornadas de los Católicos se cuentan las asociaciones artísticas, que se atenían de forma demasiado retrospectiva y unilateral al nazarenismo y al neogótico. Entre tales iniciativas se cuenta también el plan de una academia católica, discutido por primera vez en 1852, y que sólo en 1876 pudo verse realizado parcialmente con la fundación de la *Görres-Gesellschaft*[43]. Al mismo orden de ideas pertenece también el proyecto de una universidad católica, propuesto repetidas veces en las asambleas de los años sesenta y muy fomentado por los obispos. Era una reacción comprensible frente al postergamiento de los católicos en las universidades fuera de Austria y de Baviera, aunque el plan no pudo ser realizado por la resistencia de los gobiernos.

Las Jornadas Católicas se atuvieron firmemente a la reserva preconizada en 1849 tocante a la política del momento; sin embargo, en el empeño por dar a la renovación eclesiástica la eficacia más amplia posible, se pronunciaron sobre cuestiones fundamentales de la vida política. Con su acción en favor del mantenimiento de las posiciones eclesiásticas y contra la progresiva secularización, las Jornadas Católicas y las asociaciones quedaron cada vez más a la defensiva frente al liberalismo y sus aliados del campo evangélico.

dor de Kolping, había dado importantes sugerencias en este sentido en la Jornada de los Católicos de Francfort (1863).

43. H. FINKE, *Gründung, Entwicklung und Erfolge der Görres-Gesellschaft*, «Jahresberichte der Görres-Gesellschaft» 1937, Colonia 1938, 68-73; A. ALLGEIER, *Geschichtl. Rückblick*, ibid. 1-62; W. SPAEL, *Die Görres-Gesellschaft 1876-1941*, Paderborn 1957. Cf. también J. SPÖRL, StL[6] III, 1007ss.

Las controversias arriba mencionadas relativas a la cuestión nacional y al Estado de la Iglesia contribuyeron a agudizar los contrastes. Precisamente las Jornadas Católicas hicieron profesión de adherirse a la gran Alemania, como lo formuló reiteradamente Döllinger, el año 1850, en Linz[44]. En la nación global, que incluía a Austria, los católicos constituían la mayoría, y en cuanto tales era precisamente como podían hacer triunfar sus derechos cercenados por los gobiernos particulares; contrariamente a la polémica liberal, la Iglesia católica estaba estrechamente ligada a muchas tradiciones de la nación y debía por tanto cooperar activamente a su unificación. Con eso, el postulado sumamente consecuente de Döllinger, de que fuesen reunidas las iglesias nacionales volvió, por cierto, a tropezar con reservas, que al integrarse progresivamente el catolicismo de federación en el ultramontanismo, acabaron por convertirse en franca resistencia.

La asociación del eclesialismo ultramontano y del objetivo nacional de la gran Alemania no podía triunfar porque la mayoría no católica en la Alemania no austríaca optó por la solución de la pequeña Alemania y por la alianza con el liberalismo. Desde 1859 la *Deutsche Nationalverein* se orientó en cuanto a ideología y organización conforme a la pauta del *risorgimento* italiano. Entre los alemanes cundió el desaliento, y muchas de las asociaciones *Pius-Vereine* se disolvieron. La Jornada de los Católicos en Colonia (1858) desplazó el centro de gravedad al ámbito de lo caritativo y de lo social. El *Partido de la Gran Alemania* de Moufang (1862) quedó en mero episodio.

En esta situación tuvo también significado integrante la toma de partido en favor del Estado de la Iglesia, que se veía amenazado, al que por primera vez prestó su adhesión programáticamente la Jornada de los Católicos de Munich (1861). Sobre todo, los jefes y miembros del movimiento se dejaron ciertamente guiar por el deber especial de solidaridad para con el papa, basado en el concepto ultramontano de Iglesia; con la actividad de la hermandad de san Miguel (desde 1860) y la entrega del óbolo de san Pedro, con peregrinaciones y manifestaciones, se prestó en adelante al papa una considerable ayuda material y moral. En una

44. Cinco de las Jornadas de los Católicos entre 1850 y 1870 tuvieron lugar en ciudades austríacas.

peligrosa simplificación, que resulta comprensible si se tienen presentes los ataques liberales contra el papado y la Iglesia, se hizo depender la libertad de la Iglesia de la del papa, y ésta de la permanencia del Estado de la Iglesia. La efectiva injusticia que se infligía al papa impidió ver que el Estado clerical romano contradecía a los principios jurídicos del siglo. La intervención en favor de la continuidad del Estado de la Iglesia, al que los liberales negaban toda justificación intrínseca, debió contribuir a un mayor aislamiento y distraer de apremiantes problemas del día. Tomas de posición diferenciantes, como la de Döllinger, que ponía en duda la necesidad del Estado de la Iglesia, fueron rechazadas o descartadas [45]; sólo fomentaban los recelos contra la minoría intelectual, que se oponía a la creciente romanización del catolicismo alemán. La Jornada de los Católicos de Aquisgrán (1862) intensificó la actividad. Estimuló también el movimiento llamado *Kasinobewegung*, que llevó a los católicos de las clases altas y medias a reunirse en clubs, los cuales, además, fueron en muchos lugares puntos de apoyo del movimiento electoral católico, que todavía en los años sesenta se alzó contra el predominio liberal.

Es característico de la posición intelectual del movimiento católico su modo de reaccionar frente a la publicación del *Syllabus* (1864) [46]. La condenación demasiado sumaria, en algunos puntos injustificada, en otros no suficientemente razonada, del liberalismo tanto ideológico como político, fue celebrada sin reservas, siendo así que habría sido necesaria una interpretación moderada, que tuviera en cuenta la situación intelectual de Alemania. Fueron inevitables nuevas contiendas sobre el particular, puesto que el documento vaticano provocó entre liberales y protestantes una enorme excitación, que sólo sería rebasada por el dogma de la infalibilidad pontificia. Si bien el *Syllabus* no hacía nuevas declaraciones de fe, sin embargo, a causa de su reivindicación de autoridad y de lo tajante de sus formulaciones, fue entendido como una declaración de guerra al Estado moderno y a la ciencia moderna.

45. Cf. las controversias acerca de las conferencias de Döllinger en el Odeón de Munich (1860): FRIEDRICH, *Döllinger* III, 233-269; CONZEMIUS, *Briefwechsel Döllinger-Acton I?*

46. Cf. cap. XLI, p. 963ss.

Las decisiones políticas del año 1866 ahondaron todavía más los contrastes. La desintegración de la confederación germánica ocasionada por Prusia, así como la exclusión de Austria, destruyeron las esperanzas políticas de los católicos, y en un principio fueron sentidas por éstos más como ruptura revolucionaria de legítimas tradiciones que como preámbulo para una nueva forma de unidad nacional. La destrucción de la supremacía de Austria en Alemania e Italia fue también una derrota del catolicismo. En la nueva federación de Alemania del norte los católicos sólo eran una minoría; al Estado nacional italiano sólo le faltaba ya, para su redondeamiento, el resto del Estado de la Iglesia, cuya caída era en aquellas circunstancias mera cuestión de tiempo. La cesura alemana fue agravada por el hecho que los publicistas liberales y evangélicos celebraran aquel viraje como triunfo del protestantismo; a la vez se exaltó a Prusia, con una estrecha simplificación de miras, como garante del progreso, y el imperio austríaco fue despachado como residuo de la edad media [47].

El año 1867 tuvo lugar, en Innsbruck, la Jornada de los Católicos, que una vez más se declaró en favor de la gran Alemania y, con el ejemplo del Tirol, evocó la síntesis de germanismo y catolicismo negada por los liberales. Sin embargo, pronto comenzó a cundir la convicción de que la defensa eficaz de los intereses católicos presuponía el reconocimiento de las nuevas realidades y de que la unidad nacional sólo se podía realizar ya en la forma prevista por Prusia. Ketteler fue el primero y quien con más eficacia abogó por la integración de los católicos en la federación del norte de Alemania [48]. Entre los políticos al principio sólo lo secundó Peter Reichensperger [49]. Esta integración fue progresando en los años siguientes más de lo que permitía conjeturarlo la polémica de los años setenta contra los católicos *enemi-*

47. Cf., por ejemplo, J.C. BLUNTSCHLI, *Denkwürdiges*, pub. por R. SEYERLEN, III, Nördlingen 1884, 145; F. GREGOROVIUS, *Römische Tagebücher 1852-74*, Stuttgart 1892, 8, 14 julio de 1866; H. VON TREITSCHKE, *Aufsätze, Reden und Briefe*, pub. por K.M. SCHILLER, III, Meersburg 1929, 311, 312-330, 331-339, 360s. Cf. también K.G. FABER, *Die nationalpolitische Publizistik Deutschlands von 1866 bis 1871*, II, Düsseldorf 1963, n.º 581, 583, 691s., 596s, 599, 603, 608, 610, 612, 615ss.

48. En el sensacional libro *Deutschland nach dem Kriege von 1866*, Maguncia 1867.

49. August Reichensperger se retiró luego de la política activa; Mallinckrodt y Windthorst adoptaron en la dieta regional y en el *Reichstag* una posición muy distanciada con respecto a Prusia, aunque manteniéndose leales a la constitución.

gos del Reich. Esta polémica fue suavizada por el hecho de mantener Prusia provisionalmente su política de buenas relaciones con la Iglesia. Bismarck trató todavía, inicialmente, de ganarse a los católicos y precisamente por ellos negó a Italia, aliada de Prusia en la guerra contra Austria, todo apoyo contra el Estado de la Iglesia. Ahora bien, la política de Bismarck en el año 1866 había cimentado también su alianza con los liberales nacionales, que en el decenio siguiente influenció decisivamente la política interior germano-prusiana y la orientó en sentido del *Kulturkampf.*

La transformación política y la convocación del concilio Vaticano hicieron surgir en el episcopado alemán el deseo de una cohesión más estrecha y luego el plan de una conferencia general según el modelo de 1848. Sólo que el plan realista tropezó en Roma con serios reparos, que a duras penas pudo mitigar el cardenal de Viena, Rauscher; el centralismo de Pío IX no quería reconocer a los obispos iniciativas ni competencias que rebasaran los límites de un Estado. En septiembre de 1867 se reunieron en Fulda los obispos de la federación de Alemania del Norte y de los Estados del sur de Alemania; el resultado más importante de sus deliberaciones fue la institucionalización de la conferencia episcopal, que en adelante habría de celebrarse cada dos años[50].

Ya anteriormente la asamblea de los intelectuales católicos de Alemania, sugerida por Döllinger y seguida también con temores y recelos por Roma (1863), había fracasado en su intento de conciliación entre la teología histórica y la teología neoescolástica; el *Syllabus* y la convocación del concilio vinieron a ahondar todavía los contrastes. La monopolización de la escolástica, promovida ahincadamente por Roma, fue propugnada sobre todo por los maguntinos, junto con Heinrich y Moufang, por Paul Haffner (1829-99, obispo de Maguncia desde 1886), que descubrieron en la escolástica la mejor base ideológica para la concentración antiliberal perseguida por ellos. En el mismo sentido actuaban Matthias Josef Scheeben (1835-83), profesor del seminario de Colonia, muy superior en talento especulativo a sus conmilitones, y los profesores de Wurzburgo, Joseph Hergenröther (1824-90, en 1879

50. Los obispos austríacos, también invitados, no pudieron acudir a Fulda, porque polémicas de política interna, entre ellas la disputa sobre el concordato, que se iba agudizando, requerían su presencia en el propio país.

prefecto del Archivo Vaticano y cardenal), y Franz Hettinger (1819-90). Gran influjo ejercieron los escritos del jesuita alemán Joseph Kleutgen (1811-83), que enseñaba en Roma; también la facultad teológica de Innsbruck, confiada a los jesuitas, transmitía la neoescolástica romana.

Sin embargo, la gran mayoría de los profesores alemanes de teología, entre ellos no pocos que, como Döllinger, hasta los años cincuenta habían luchado en común con los maguntinos por la libertad de la Iglesia, se opusieron a la uniformación romanizante, utilizando para ello argumentos teológicos, históricos, ecuménicos y de política eclesiástica[51]. Del ultramontanismo extremo, que la curia de Pío IX imponía a la Iglesia, temían la destrucción de legítimas estructuras y tradiciones eclesiásticas, como también un agudizamiento tan inútil como peligroso del conflicto con las fuerzas liberales. Contrariamente a los neoescolásticos, que se inspiraban en un pasado idealizado, buscaban el diálogo con las demás ciencias y por medio de él la conciliación con el mundo cultural moderno en general.

Junto con Döllinger hay que mencionar sobre todo a dos profesores de Tubinga: el dogmático Johannes E. Kuhn (1806-87) y el historiador Karl Joseph von Hefele (1809-93, obispo de Rottenburg desde 1869), así como al abad muniqués, Daniel Bonifaz von Haneberg (1816-76, obispo de Espira desde 1872). De forma muy polémica actuaron Friedrich Michelis (1815-86) y el discípulo de Döllinger, Johannes Friedrich (1836-1917). Junto con los neogalicanos franceses que rodeaban al obispo Maret, los profesores alemanes de teología eran considerados como los adversarios más peligrosos de las tendencias curiales. Éstos fueron combatidos, difamados y en gran manera aislados por sus contrarios, que arrastraban tras sí a las masas católicas. Así, el nuncio de Munich los acusó no pocas veces de rebelión contra la autoridad y de inclinación al protestantismo.

En Suiza, los liberales siguieron explotando consecuentemente la clara victoria que habían reportado sobre los católicos en 1846-48[52]. Su política, que tenía por objetivo una ulterior represión de la Iglesia, fue considerada como modelo por los li-

51. Cf. cap. XXXVII, p. 880s.
52. Cf. cap. XX, p. 539s.

berales de otros países, y en las contiendas del estilo del *Kulturkampf* de los años sesenta y setenta fueron imitados en muchas partes, primeramente en el vecino Baden [53]. También después de 1848 fueron cerrados no pocos conventos y escuelas de la Iglesia, los programas de estudios de las restantes escuelas y la administración de los bienes de la Iglesia fueron sometidos al control cantonal, los eclesiásticos, obligados a prestar juramento a las leyes; algunos cantones suprimieron la enseñanza de la religión. De todos modos, la garantía de la libertad de cultos dada por la constitución federal hizo posible la fundación de Iglesias y comunidades católicas, a las que católicos extranjeros ayudaban con donativos.

Un primer conflicto de alcance fundamental, prolongado por varios años, fue el que tuvo que sostener Marilley, obispo de Lausana-Ginebra. Los gobiernos de los cinco cantones de Berna, Friburgo, Ginebra, Neuenburg y Waadt, sobre los que se extendía su diócesis, concluyeron en 1848 un concordato, en el que reglamentaban las cuestiones eclesiásticas unilateralmente y en contra de los principios de la Iglesia. En él reivindicaban los gobiernos el nombramiento del obispo, el *placet* y la adapción de las leyes eclesiásticas a las civiles; a los candidatos a cargos eclesiásticos se imponía un examen ante funcionarios cantonales. A las protestas de Marilley, que prohibió a los eclesiásticos el juramento de las leyes, respondieron los gobiernos primero con su arresto, luego con su expulsión. La gran mayoría de sacerdotes y seglares siguieron manteniéndose del lado de su obispo, y los gobiernos, bajo la presión de la opinión pública, entablaron en 1852 negociaciones con el Vaticano, que en 1856 condujeron a un *modus vivendi*. Además de esto, en Friburgo pudo lograrse dos años después un entendimiento sobre los bienes de la Iglesia.

Entre los católicos, sólo una minoría había dado su asentimiento al proceder radical de los gobiernos. Se trataba de una minoría que había desarrollado ulteriormente en sentido democrático las ideas de reforma de Wessenberg y creía poder realizarlas luego en alianza con los gobiernos. Grupos con tal objetivo habían perdurado en la mayor parte de los cantones de Suiza,

53. Cf. cap. XL, p. 939ss.

y la mayoría de ellos terminaron en el movimiento de protesta contra el dogma de la infalibilidad que condujo a la escisión de los viejos católicos. También los antiultramontanos que permanecieron en la Iglesia cayeron en gran aislamiento; hombres de compromiso, como el político de Lucerna, Anton Philipp von Segesser [54], no pudieron imponerse entre los dos frentes endurecidos. Los liberales afirmaban que no combatían a la Iglesia como tal, sino únicamente el jerarquismo y el ultramontanismo, pero precisamente a estas tendencias dieron mayor impulso sus medidas.

La adhesión más estrecha posible a Roma siguió considerándose como la más segura garantía de la estabilidad y desarrollo de la vida eclesiástica; activistas ultramontanos como Gaspard Mermillod (1824-92) [55] dominaban el campo. Mermillod actuaba en Ginebra, donde el número de los católicos había crecido considerablemente a consecuencia de la inmigración de Saboya. Dado que la constitución federal prohibía la erección de nuevas diócesis, Pío IX nombró en 1864 a Mermillod, al que tenía en gran estima, obispo auxiliar de Marilley para Ginebra; a lo que parece, el papa abrigaba esperanzas nada realistas sobre una *conversión* de la ciudad de Calvino.

La presión que pesaba sobre la Iglesia intensificó el afán de organización, que con frecuencia se llevó a cabo según el modelo alemán. Desde los años cincuenta se propagaron asociaciones como las *Pius-Vereine* y organizaciones caritativas, estas últimas bajo la dirección del capuchino Teodosio Florentini [56], fundador de la congregación de hermanas de Menzing y de Ingenbohl.

La estructura predominantemente rural de los cantones católicos, que gravaba con tensiones sociales suplementarias la lucha con los liberales de la ciudad, no dejó que se desarrollara gran actividad intelectual. Centros de irradiación fueron Friburgo y la

54. E.F.J. MÜLLER-BÜCHI, ZSKG 56 (1962) 185-200, 301-331, 60 (1966) 76-102, 275-304, 368-398, 64 (1970) 328-369; CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom* 72s.

55. Mermillod, que después de su nombramiento como vicario apostólico de Ginebra (1873) fue expulsado del Consejo federal (cf. cap. XL, p. 944), fue nombrado en 1883 obispo de Lausana-Ginebra y en 1890, cardenal de la curia. Asoció la mayor dedicación a la doctrina papalista sobre la Iglesia (cf. AUBERT, *Pie IX*, 303) con una gran actividad en política social. — Biografías por L. JEANTET, París 1906, y CH. COMTE, París 1924; C. MASSARD, *L'oeuvre sociale du Card. M.*, Lovaina 1914; A. HAMMAN, LThK² VII, 310.

56. P.V. GADIENT, *Der Caritasapostel Th. Florentini*, Lucerna ²1946; A. VON WOLFENSCHIESSEN, *Die industriellen Unternehmungen von P. Th. Florentini* (tesis), Roma 1956; B. VON MEHR, LThK² IV, 170.

abadía de Einsiedeln, bajo el abad Heinrich Schmid. Por realizaciones científicas autónomas se señalaron el obispo Karl Johann Greith, de St. Gallen [57], vinculado a la teología alemana, el pedagogo e historiador Gall Morel, benedictino de Einsiedeln [58], y el político y periodista Theodor von Scherer-Boccard [59].

XXX. El auge del catolicismo en el mundo anglosajón

Gran Bretaña e Irlanda (después de 1848)

Por Patrick J. Corish

Profesor de la Universidad de Maynooth, Irlanda

BIBLIOGRAFÍA: P.F. Moran (dir.), *The Pastoral Letters and other Writings of Cardinal Cullen*, 3 vols., Dublín 1882; E.S. Purcell, *Life of Cardinal Manning*, 2 vols., Londres 1896; S. Leslie, *Henry Edward Manning*, Londres 1921; C. Butler, *The Life and Times of Bishop Ullathorne*, 2 vols., Londres 1926; P.J. Walsh, *William J. Walsh, Archbishop of Dublin*, Dublín 1928; D. Gwynn, *A Hundred Years of Catholic Emancipation*, Londres 1929; C. Butler, *The Vatican Council*, 2 vols., Londres 1930; J.E. Handley, *The Irish in Modern Scotland*, Cork 1947; G.A. Beck (dir.), *The English Catholics 1850-1950*, Londres 1950; P. MacSuibhne, *Paul Cullen and his Contemporaries*, 3 vols., Naas 1961-65; V.A. McClelland, *Cardinal Manning*, Londres 1962; E.R. Norman, *The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion 1859-73*, Londres 1965; J.H. Whyte - P.J. Corish, *Political Problems 1850-78*, Dublín 1967. Cf. también la bibliografía del cap. xxi.

Inglaterra

En 1840 había sido elevado de cuatro a ocho el número de vicarios apostólicos, pero la solución de los problemas de la Iglesia católica en Inglaterra, y sobre todo de las dificultades que surgían como consecuencia del creciente número de inmigrantes irlandeses en las ciudades industriales, sólo era posible, como se echó de ver en la década siguiente, mediante la erección de un episcopado diocesano. Tras la elevación de Pío ix al solio pontificio, en 1847 y de nuevo en 1848 acudieron a Roma representantes de los vicarios apostólicos con objeto de solicitar un remedio inmediato en tal sentido. Pero la revolución romana y el exilio del papa a Gaeta difirieron la decisión hasta 1850. Entre tanto, la organización eclesiástica en Inglaterra sufría un gravamen todavía mayor, debido a la afluencia de irlandeses sin recursos tras el gran hambre de 1847.

57. J. Oesch, *K.J. Greith*, St. Gallen 1909; J.B. Villiger, LThK² iv, 1220.
58. B. Kuehne, *P. Gall Morel*, Einsiedeln 1875; R. Henggeler, LThK² vii, 628.
59. J.G. Mayer, *Graf Th. v. Scherer-Boccard*, Friburgo 1900.

Un breve pontificio de 29 de septiembre de 1850 erigió en Inglaterra y en Gales una jerarquía católica con sede metropolitana en Westminster y 12 obispos sufragáneos. Wiseman fue nombrado arzobispo y el 3 de octubre fue creado cardenal. El 7 de octubre, poco antes de su partida de Roma para Inglaterra, dirigió una carta pastoral a los católicos ingleses, en la que él — exuberante y optimista por naturaleza — expresaba sin la menor restricción su alegría de ver «que la católica Inglaterra había sido reintroducida en su órbita dentro del firmamento de la Iglesia». En Inglaterra, sin embargo, este texto confirmó a muchos católicos en su convicción de que, en el fondo, Wiseman no conocía la situación inglesa y el modo de ser de los ingleses. La noticia del restablecimiento de la jerarquía se había recibido en general con un interés benévolo, que sin embargo, con la pastoral de Wiseman, se transformó en mal humor. La prensa reaccionó con una explosión de mojigatería, y hubo demostraciones callejeras contra la agresión papal en Inglaterra, que se expresaba, por ejemplo, en la pretensión de Wiseman «de regir como obispo los condados de Middlessex, Hertford y Essex». Cierto que en la elección de las 12 sedes sufragáneas se habían evitado con tacto los nombres de las diócesis anglicanas, pero la erección de Westminster en sede arzobispal provocó especial indignación, pues aunque Westminster no era diócesis anglicana, la abadía, sin embargo, era considerada como santuario nacional.

Wiseman calmó la tempestad, que él mismo había desencadenado sin pretenderlo, con un hábil y eficaz *Llamamiento a la razón y al buen sentido del pueblo inglés*, que publicó el 20 de noviembre después de su regreso a Inglaterra. Si bien el 1.° de agosto de 1851, un *Ecclesiastical Titles Bill* fue elevado a la categoría de ley, que a todos los que aceptaran títulos de sedes episcopales no existentes en el Reino Unido imponía una multa de

100 libras, no se urgió su aplicación, y 20 años más tarde fue derogada tácitamente.

También entonces se produjeron conversiones, aunque en escaso número. La que tuvo mayor resonancia fue la de Henry Edward Manning, que pertenecía a un grupo que en 1851 abandonó la Iglesia anglicana por razón del juicio de Gorham. Se trataba de la decisión de un comité del consejo de Estado, por cuyo voto había quedado en minoría un obispo anglicano que se había negado a reconocer el nombramiento de J.C. Gorham, quien había puesto en duda la eficacia del bautismo. Sin embargo, la solicitud apremiante de la jerarquía no era tanto la conversión de Inglaterra, como la de organizar un sistema parroquial, así como también la de construir iglesias y escuelas para las masas de católicos pobres en las zonas industriales. Más de la mitad de los católicos vivían en Lancashire (diócesis de Liverpool y Salford), cuya población había aumentado considerablemente con la gran afluencia de inmigrados en los años que siguieron a 1847. El resto se hallaba concentrado en Londres (diócesis de Westminster y Southwark) y en las zonas industriales de los Midlands (principalmente en la diócesis de Birmingham). En el resto de Inglaterra eran tan escasos los católicos y se hallaban tan dispersos que era difícil crear siquiera una organización diocesana.

Con todo, fueron grandes las realizaciones de los tres sínodos provinciales celebrados bajo el episcopado de Wiseman en los años 1852[1], 1855 y 1859. Las misiones parroquiales recibieron una situación estable y se prestó especial atención al problema de reclutar sacerdotes para ellas. Algunos sacerdotes vinieron, naturalmente, de Irlanda. Además, Wiseman prosiguió su política de incorporar religiosos a las misiones parroquiales. Esto, a su vez, originó ciertas dificultades, dado que los intereses de los religiosos exentos no coincidían siempre con los de los obispos. El mismo cardenal fundó una congregación diocesana, los oblatos de san Carlos, y nombró como superior a Manning. Surgieron además nuevos problemas, porque tanto Wiseman como Manning promovieron la erección de cierto número de seminarios con principios rigurosamente tridentinos, mientras que hasta entonces había sido tradición inglesa formar juntamente a los candidatos al sacerdocio y a los aspirantes a profesiones seculares. Finalmente, esta tradición reportó la victoria tras un inquietante período de inseguridad y de cambios en los métodos.

1. En este sínodo pronunció Newman uno de sus sermones más importantes: *The Second Spring*. Mostró que también su imaginación se había estimulado con la esperanza de una conversión de Inglaterra, aunque por temperamento era mucho más reservado que Wiseman.

El estado de salud de Wiseman era muy malo en los últimos años de su vida, por lo cual en 1855 se le asignó como coadjutor a George Errington, de Plymouth. Ahora bien, los caracteres de ambos eran demasiado opuestos, de manera que Wiseman se hizo cada vez más dependiente de Manning. Cuando murió Wiseman, el 15 de febrero de 1865, Pío IX personalmente nombró como sucesor a Manning, pasando por encima de la decisión expresa del cabildo en favor de Errington.

Manning, hombre de voluntad férrea y de firme decisión, fue arzobispo durante 27 años. Casi inmediatamente después de su conversión había sido ordenado sacerdote y había pasado tres años en Roma. Allí desarrolló ideas ultramontanas extremas, pero con todo fue una figura nacional en la Inglaterra victoriana. Su conciencia social y su solicitud por los pobres son quizá el rasgo más destacado de su actividad. Esta tendencia se había manifestado ya claramente antes de su conversión y alcanzó su punto culminante en su fructuosa mediación en la gran huelga portuaria de Londres en 1889. Su vida estuvo singularmente dominada por la lucha con vistas a obtener para las escuelas católicas elementales una parte conveniente de los fondos públicos, sobre todo cuando tras el *Education Bill* fueron abiertas escuelas del Estado. También su sincera simpatía hacia Irlanda influyó favorablemente en su apostolado, ya que el 80 por ciento de los católicos ingleses eran de origen irlandés.

Manning tenía una percepción segura de los problemas intelectuales de su tiempo, pero también profundos recelos respecto a su influjo en la fe católica. Manning fue responsable — aunque secundado en ello por casi todos los obispos — de la prohibición absoluta de estudiar en Oxford o Cambridge, impuesta a los católicos. En 1874 fundó él en Kensington una universidad católica, que resultó un fracaso y en 1882 hubo de ser cerrada. Tres años después de su muerte, en 1895, fue levantada a los

católicos la prohibición de frecuentar las universidades del Estado.

Sobre la cuestión de la universidad no tardaron en surgir diferencias entre Manning y Newman. Éstas eran, sin embargo, sólo parte de tensiones de mayor alcance, no precisamente en el plano personal, sino entre los llamados viejos católicos y los convertidos. El rasgo evangélico de Newman armonizaba en muchas cosas con el catolicismo tradicional inglés; Newman y el grupo de los viejos católicos eran de tendencias afines y desconfiaban del ultramontanismo extremo que Manning compartía con muchos convertidos. Si bien esta agrupación desapareció hacia 1880, persistieron, sin embargo, las animosidades entre Manning y Newman.

Newman, después de su conversión, estudió teología en Roma. Allí había adquirido conciencia de su afinidad espíritual con el oratorio de san Felipe Neri, y así, después de su regreso a Inglaterra, fundó el primer oratorio inglés en Birmingham. Muchos obstáculos se opusieron a su desarrollo. Por razón de las tensiones entre él y Frederick William Faber los oratorios de Birmingham y de Londres se desenvolvieron con independencia mutua y hasta cierto punto incluso con hostilidad. En 1852 aceptó Newman la invitación del arzobispo Cullen de trasladarse a Dublín como rector de la universidad. Ahora bien, este plan sólo tuvo un éxito muy limitado, y en 1858 hubo Newman de resignar finalmente su cargo [2]. Dejó, sin embargo, un recuerdo permanente de su rectorado en una serie de conferencias pronunciadas en mayo de 1852 en Dublín y publicadas bajo el título de *The Idea of a University*.

Regresado a Inglaterra, en mayo de 1859 fundó la escuela del oratorio, con lo cual aportó un notable complemento a la tradición pedagógica benedictina y jesuítica [3]. El mismo año su obispo, Ullathorne de Birmingham, le rogó que asumiera la dirección de «Rambler», revista fundada por John Moore Copes en 1848. Richard Simpson había sido su director desde 1854, y en 1858 se le había asociado John Acton [4]. La razón de su nombramiento fue

2. Para más detalles, véase p. 729s.

3. Otra fecha importante en el desarrollo de la escuela media para muchachos es el año 1835, en que los salesianos abrieron en Londres el *Clapham College*, primero de su género para la clase media.

4. John Emmerich Edward Dalberg Acton (1834-1902) fue uno de los más destacados

que el «Rambler» se había hecho sospechoso a la Iglesia. Ahora bien, la colaboración del mismo Newman en el número de julio de 1859 [5] fue denunciada en Roma, y George Talbot, el hombre de confianza inglés del papa, designó a Newman como «el hombre más peligroso en Inglaterra». Durante los cinco años siguientes fue Newman objeto de sospechas, tratado con menosprecio y privado de toda influencia. Su anterior posición fue restablecida con la publicación de la *Apologia pro vita sua*, que apareció entre abril y junio de 1864 en entregas mensuales, como réplica a una acusación de Charles Kingsley, quien afirmaba que Newman y el clero católico en general querían a la verdad por sí misma y no como virtud.

El núcleo de esta réplica lleva por título: *A history of my religious opinions*, y la sinceridad de Newman que allí se manifiesta fue una defensa muy eficaz de su honor personal. En 1864, apenas si podía él esperar un éxito semejante al querer refutar la opinión, según la cual a los teólogos católicos sólo les está permitido trabajar con fuertes restricciones. Dos años después, en 1866, le ofreció Ullathorne una iglesia en Oxford; esta propuesta fue, sin embargo, bloqueada por Manning, Ward, Talbot y otros, que no tenían a Newman por suficientemente ortodoxo. El año siguiente, la congregación de Propaganda prohibió definitivamente a los católicos frecuentar las universidades.

En 1870 publicó Newman *A Grammar of Assent*. Durante veinte años había trabajado en esta obra, que es quizá la única que no escribió por un motivo inmediato, sino como fruto de larga reflexión [6]. Su problema eran los fundamentos de la certeza y especialmente las razones de la fe: ¿Cómo puede uno creer algo que no entiende o que no puede demostrar absolutamente?

discípulos de Döllinger en Munich. Como liberal en política y propugnador de la libertad religiosa, adoptó una actitud enérgica contra el ultramontanismo. Contrariamente a Döllinger no rompió con la Iglesia después del concilio Vaticano I, sino que se retiró a una vida exclusivamente académica. En 1886 fundó la «English Historial Review». En 1895 fue nombrado profesor de historia moderna en Cambridge. En sus últimos años proyectó la *Cambridge Modern History* (publicada en 1901-11). Véase sobre todo U. NOACK, *Katholizität und Geistesfreiheit nach den Schriften von J. Dalberg-Acton*, Francfort 1936; G.E. FASNACHT, *Acton's Political Philosophy*, Londres 1952.

5. Publicado más tarde separadamente como *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*.

6. Véase H. TRISTRAM (dir.), *John Henry Newman, Autobiographical Writings*, Londres 1956, 273.

Su acceso, tanto más interesante, cuanto que se efectúa independientemente de la tradición escolástica, es en lo esencial un análisis psicológico de la «prueba moral, una serie de probabilidades» [7], ninguna de las cuales es en sí concluyente, pero que en conjunto, por la facultad de la mente de juzgar y sacar conclusiones, designada por Newman como *illative sense*, pueden inducir definitivamente al acto de fe.

También en 1870 se acrecentaron las tensiones entre Manning y Newman en orden a la definición de la infalibilidad pontificia. Newman no tenía ninguna clase de dificultades acerca de la doctrina en cuanto tal — ésta fue incluso, en un sentido muy real, el motivo de su conversión —, pero él opinaba que una definición formal provocaría hostilidad fuera de la Iglesia y desazón dentro de ella, sobre todo si se formulaba en forma extrema, que él tenía motivos de temer. La aceptación de la doctrina, tal como se definió en el concilio, no le creó la menor dificultad.

En 1877 volvió Newman de nuevo a Oxford, después de más de 30 años de ausencia, con objeto de recibir la distinción como miembro honorario del Trinity College, que absolutamente por primera vez otorgaba esta institución. Dos años después lo elevó León XIII a la dignidad cardenalicia, con el privilegio inusitado de que, si bien sólo era sacerdote, pudiera residir en Birmingham. Allí pasó Newman en paz los once últimos años de su vida. Murió el 11 de agosto de 1890. Él mismo había compuesto su inscripción sepulcral: *ex umbris et imaginibus in veritatem.*

Escocia

También en Escocia, debido a la afluencia de irlandeses a las zonas industriales, y sobre todo a Glasgow (donde en 1851 el 18 por ciento de la población total eran irlandeses), el número de los católicos había crecido sensiblemente. La mayor parte de los inmigrantes irlandeses en Escocia procedían de la provincia del Ulster y llevaban consigo las tensiones allí reinantes entre católicos y protestantes. Además, tropezaron con la hostilidad de los

7. *Grammar of Assent* 217; trad. cast.: *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.

presbiterianos escoceses y no podían adaptarse a los católicos nativos. Desde los tiempos de O'Connell los católicos irlandeses en Glasgow eran muy nacionalistas. Muchos de sus sacerdotes provenían de Irlanda, y había división entre los sacerdotes irlandeses y los escoseses. En 1851 fundaron los irlandeses en Glasgow el periódico «Free Press», cuya incesante polémica con el vicario apostólico, Murdoch, aceleró indudablemente su muerte (15 de diciembre de 1865). Le sucedió su anterior auxiliar, John Gray. Roma propuso que Gray mismo se eligiera un auxiliar, y dio a entender que sería indicado un sacerdote irlandés. Gray, sin embargo, no estaba dispuesto a ello, y en su actitud se vio apoyado por los demás vicarios apostólicos que, en el caso de ser nombrado un irlandés, temían un agravamiento general de la situación de la Iglesia en Escocia.

Finalmente, debido a la insistencia del arzobispo de Dublín, Cullen, fue nombrado coadjutor de Gray el rector del Colegio Irlandés de París, James Lynch. Lamentablemente, aunque quizás por la fuerza de las cosas, se agudizó la división en Glasgow, ya que el clero irlandés estaba del lado de Lynch, y los escoceses del lado de Gray. En 1867 Manning, arzobispo de Westminster fue nombrado visitador [8]. Éste propuso trasladar a Gray y a Lynch y expresó su parecer de que los problemas escoceses sólo se podrían resolver mediante la creación de una jerarquía diocesana. Esto, sin embargo, pareció demasiado prematuro al gobierno, que comunicó a Manning y a Roma sus reservas sobre el particular.

En vista de esto, Roma dio largas al asunto de la erección de una jerarquía diocesana. Además, la elección de la sede metropolitana se reveló difícil. Dos terceras partes de los 350 000 católicos de Escocia vivían en Glasgow o en sus alrededores. La más próxima concentración relativamente importante se hallaba en Edimburgo, la capital; St. Andrews, sede del arzobispado medieval, era una pequeña ciudad con muy pocos católicos. Cuando finalmente, el 4 de marzo de 1878, fue erigida la jerarquía, se procuró satisfacer todos estos intereses. La sede metropolitana fue erigida en St. Andrews y Edimburgo, con cuatro diócesis sufra-

8. V.A. McClelland, *The Irish Clergy and Archbishop Manning's Apostolic Visitation of the Western District of Scotland 1867*, CHR 53 (1967) 1-27, 229-250; *A Hierarchy for Scotland 1868-78*, ibid. 56 (1970) 474-500.

gáneas, mientras que Glasgow, como arzobispado sin sedes sufragáneas, quedó bajo la inmediata dependencia de la santa sede.

Irlanda

Se cree generalmente que el gran hambre de 1847 marca un viraje decisivo en la historia moderna de Irlanda: comienzo de una fuerte emigración, que posiblemente elevó algo el nivel de vida en Irlanda, pero en todo caso dejó detrás un gran proletariado del campo, que tenía pocas esperanzas de mejoramiento en tanto no se corrigieran substancialmente las leyes relativas a la propiedad rústica. A pesar de muchas transformaciones, que parecen señalar progresos, como, por ejemplo, la construcción de nuevas iglesias y la multiplicación de las instituciones eclesiásticas, la emigración subsiguiente a la carestía y al hambre dejó a los católicos irlandeses sin confianza alguna en sí mismos y expuestos a continuos sacudimientos económicos y políticos.

Los católicos constituían casi el 80 por ciento de la población total. La mayor parte de los protestantes estaban concentrados en el Ulster, mientras que en extensas zonas del sur y del oeste la población era por regla general católica. La superioridad de fuerzas protestantes sólo lentamente fue abandonando su cuasi-monopolio de la riqueza y del poder político. Una sentencia muy importante de 1873 declaró que la jurisdicción papal en Irlanda, tras un estatuto no revocado del siglo XVI seguía siendo ilegal, si bien en la práctica las salas de lo civil respetaban las decisiones de la jurisdicción eclesiástica, ya que se presuponía su reconocimiento por los católicos.

Bajo el *Penal Code* y en los días de O'Connell surgieron estrechos vínculos entre el clero y los seglares, que luego, en el siglo XIX, por el hecho de que la gran mayoría del clero parroquial había recibido su formación en Irlanda, normalmente en Maynooth, fueron reforzándose todavía más. Sólo una pequeña minoría frecuentaba en el continente los pocos seminarios abiertos de nuevo después de la revolución.

En 1849 Paul Cullen, rector del Colegio Irlandés de Roma, fue nombrado arzobispo de Armagh. Trasladado en 1852 a Dublín,

fue desde 1866 el primer cardenal irlandés y estuvo al frente de la jerarquía irlandesa hasta su muerte († 1878). Disponía de las facultades de delegado apostólico, por lo cual pudo convocar un sínodo nacional (Thurles 1850), en el que la disciplina de la Iglesia y la práctica eclesiástica serían adaptadas al derecho canónico común y a las normales tendencias ultramontanistas, se procedería a una condenación de los proyectados *Queen's Colleges*[9] y se pondría freno a la actividad política del clero irlandés.

Tentativas de forzar disposiciones sobre este último punto sólo obtuvieron un resultado parcial y condujeron, entre otras cosas, al total distanciamiento entre Cullen y el influyente arzobispo de Tuam, MacHale. Después de 1870 surgió el movimiento revolucionario de los *fenians* que, según la convicción de Cullen, representaban para la Iglesia de Irlanda la misma amenaza que los revolucionarios en el continente y sobre todo en Italia. Sin embargo, en esto se equivocaba Cullen, pues aunque los *fenians* no estaban dispuestos a reconocer, como hasta entonces, la dirección clerical en la política irlandesa, no eran sin embargo unos descreídos.

Cullen fue apoyado por los obispos en su oposición contra los *fenians*, pero los clérigos en algunos casos fueron remisos a prestarle ayuda, pues compartían los desengaños y los sentimientos antibritánicos del pueblo. Con todo, no les era fácil, precisamente en la época del *Syllabus*, hallar una justificación teológica de la rebelión, y así se abstuvieron, con algunas excepciones, de apoyar abiertamente el movimiento revolucionario. Tras un levantamiento sin resultado, el año 1867, muchos *fenians* fueron encarcelados; el clero se impuso entonces menos reservas y se unió a las públicas manifestaciones de simpatía hacia los presos. Cullen, para salir al paso a esta amenaza, obtuvo de Roma en 1870 una condena formal del movimiento fenianista.

En 1869, Odo Russell, representante británico no oficial en Roma, informó de que Antonelli le había comunicado «que la situación en Irlanda le llenaba de horror y de dolor y que el carácter irlandés se le hacía incomprensible»[10]. Cinco años antes había Cullen consentido con dificultad en aceptar una discreta in-

9. Véase cap. XXI, p. 547s.

10. Odo Russell al conde de Clarendon, Roma 5 de mayo de 1869: reproducción en N. BLAKISTON, *The Roman Question*, Londres 1962, 363.

tervención en la política y, a pesar de su educación y prehistoria romanas, se había revelado como un *católico liberal*, al que a duras penas podía comprender Antonelli. Cullen estaba finalmente dispuesto a colaborar con el partido liberal, que se había formado entonces bajo la dirección de Gladstone, aunque tal partido era hostil al papado ultramontano.

Los liberales ingleses y los católicos irlandeses estaban de acuerdo en que la Iglesia protestante de Irlanda debía ser desestatizada. Por ambas partes se exigía que sus bienes fuesen repartidos entre todas las iglesias de Irlanda. Cullen insistió en que ninguna Iglesia fuera subvencionada por el Estado, sino que cada una fuera ante la ley una comunidad basada en la libre decisión, como lo era la Iglesia católica desde la reforma, y este principio fue aprobado en el *Irish Church Act* del año 1869.

La asociación de Cullen por el partido liberal estaba más en el orden de los intereses comunes que en el de los principios comunes y su apoyo a «una Iglesia libre en un Estado libre» brotaba más de su pensar irlandés que de un principio cualquiera del liberalismo. Esto apareció claro en la cuestión escolar. Después de 1850, las vicisitudes en el sistema de las escuelas elementales simultáneas, introducidas en 1831, habían dado motivos de preocupación a los obispos, que intentaron de diversas maneras inducir al gobierno a apoyar un sistema confesional. Cierto que no podían imponer ninguna modificación del sistema simultáneo, pero con el transcurso del tiempo éste llegó a ser confesional en todo menos en el nombre, puesto que casi en toda Irlanda los niños que frecuentaban las escuelas del Estado eran todos católicos. La escuela media se había basado siempre sobre la escuela privada confesional. El año 1878, el *Intermediate Education (Ireland) Act* aprobó pequeños honorarios para los directores y premios para los alumnos, otorgados de acuerdo con los resultados de los exámenes estatales.

La instrucción universitaria fue causa de un largo conflicto. El sínodo de Thurles de 1850 había prohibido a los católicos frecuentar las universidades interconfesionales, designadas como *Queen's Colleges*. Cullen había regresado de Roma con el encargo de erigir una universidad, organizada según el modelo de la de Lovaina. Newman aceptó su invitación a asumir el rectorado de la

misma; la universidad, sin embargo, se halló siempre en dificultades. Esto se debía a muchas causas. El gobierno se negó a otorgarle estatutos, por lo cual tampoco fueron reconocidos jurídicamente sus grados. La clase media católica de Irlanda, dispuesta a enviar a su hijos a dicha universidad, era poco numerosa, y las esperanzas que tenía Newman de crear en Dublín una universidad destinada a Gran Bretaña e Irlanda, no eran nada realistas. Algunos obispos rehusaron su apoyo activo a la nueva universidad, y MacHale no tardó en constituirse en su adversario más encarnizado. Esto tenía un peso especial, ya que la finanzas de la universidad dependían de colectas de las iglesias. Sobre asuntos prácticos, Newman debía tratar únicamente con Cullen; ahora bien, los temperamentos de estos dos hombres eran demasiado opuestos [11]. Después de la partida de Newman, en 1858, la universidad católica se halló constantemente en dificultades. Aun entonces se negó el gobierno a otorgarle estatutos, si bien en 1879 constituyó a la universidad regia de Irlanda en comisión examinadora, ante la cual podían los estudiantes de la universidad católica, juntamente con los de otros *colleges*, efectuar sus exámenes para la obtención de los grados.

La debilidad de la universidad católica y la concentración de la instrucción seminarística en Maynooth provocó una orientación rigurosamente clerical en los profesores católicos de Irlanda. Dos de los teólogos de Maynooth merecen especial mención: Patrick Murray, cuyo tratado *De ecclesia Christi* (3 vols.) Dublín 1860-66, manifestó la orientación ultramontana del *College*, y George Crolly. que en su tratado *De iustitia et iure* (3 vols.) Dublín 1870-77, fue el primero en tratar este tema en el contexto de la legislación británica. Patrick F. Moran, sobrino de Cullen (más tarde arzobispo de Sidney), fue el primero que en sus voluminosas publicaciones sobre la historia de la Iglesia irlandesa utilizó los archivos pontificios. Juntamente con Cullen fue responsable de la fundación de la revista mensual «Irish Ecclesiastical Record» (1864).

11. El fracaso de la universidad se ha atribuido con frecuencia, falsamente, sólo a este último factor. Cullen y Newman habían logrado llegar a una colaboración, aunque no era cosa fácil. «Éramos diferentes», escribía Newman el 17 de noviembre de 1878, después de la muerte de Cullen, a C.W. Russell, presidente de Maynooth, «pero yo sentía hacia él gran afecto y gratitud y lo tenía en gran estima por razón de su trabajo». También Cullen apreciaba a Newman y defendió su ortodoxia cuando se sospechó de él en Roma. Cf. F. McGrath, *Newman's University: Idea and Reality*, Dublín 1951, 503-504.

La experiencia había enseñado a Cullen que era imposible a un sacerdote u obispo en la Irlanda del siglo XIX no verse implicado en la política. Esta implicación del clero en la política tuvo un resultado especialmente triste: los protestantes sacaron como conclusión que una Irlanda independiente sería dominada por el clero católico y que *Home Rule* significa propiamente *Rome Rule* *. Después de 1860 despertó a nueva vida la orden de Orange, fundada en 1795 como instrumento de la supremacía protestante.

La ruptura entre los católicos irlandeses y los liberales evangélicos referente a la cuestión de la enseñanza universitaria condujo en 1873 a la caída del gobierno Gladstone. Al cabo de seis años de inseguridad política, a finales de siglo una serie de malas cosechas suscitó de nuevo el problema de los labradores arrendatarios. Charles Stewart Parnell, protestante, se presentó como jefe de un fuerte grupo parlamentario, que exigía una reforma agraria y cierto grado de administración autónoma, conocida en general como *Home Rule*. Logró el apoyo de los jefes revolucionarios y de la jerarquía católica, y sobre todo el de Walsh, arzobispo de Dublín y el de Cashel Croke. Gladstone, que había vuelto a su puesto en 1880, se mostró benévolo, al igual que el cardenal Manning, pero los conservadores ingleses, comprendidos algunos católicos prominentes, presentaron en Roma el movimiento irlandés como revolucionario. Intervenciones y condenaciones pontificias crearon muchas dificultades a los obispos, pero el movimiento conservó su cohesión hasta el año 1889, en que Parnell fue nombrado entre los acusados en un proceso de divorcio. Los obispos declararon que ya no podía seguir siendo jefe del partido, y las divisiones que siguieron a esto condujeron a nuevo período de inseguridad política. Cuando ésta fue superada apareció claro que con ella había terminado también la implicación del clero en la política, típica del siglo XIX.

* Juego de palabras: *Home Rule* = gobierno autónomo; *Rome Rule* = gobierno por Roma (y por el clero). Nota del traductor.

Estados Unidos - Canadá - Australia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

Estados Unidos: FUENTES: F. KENNEALLY, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives*, II, Washington 1968; ELLIS, *Documents* 252-424; D. SHEARER (v. bibliografía general), 173-375; P. GUILDAY, *The National Pastorals*, ibid., 120-225; ColLac III (concilios provinciales y nacionales); *Relazione... da Mons. Bedini*, Roma 1854, nueva ed. por J.F. CONNELLY, *The Visit of archbishop G. Bedini to the United States*, Roma 1960, 190-287; H. BROWNE, *The Archdiocese of New York a Century ago, a Memoir of Archb. Hughes*, «Historial Records and Studies» 39-40 (1952) 129-190. Además, las revistas y los periódicos católicos, en especial «The Metropolitan» (1852-58), «Brownson's Quarterly Review» (1844-64), «The Freeman's Journal», «The Catholic Telegraph», «The Catholic Vindicator».

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras mencionadas en la bibliografía general (en especial, Shea IV, ELLIS 48-104, MCAVOY 136-225 y DHGE XV, 1123-28) y de la bibliografía del cap. IX (p. 295s) véase: Schmidlin PG, II, 207-211; AUBERT, *Pie IX* 427-436, 559-560, y LATOURETTE, *Christianity* III, 4-246. Además: M. HOFFMAN, *The Church Founders of the Northwest*, Milwaukee 1937; R. BAYARD, *Lone Star Vanguard. The Catholic Reoccupation of Texas 1838-48*, St. Louis 1945; L. LYONS, *Fr. N. Blanchet and the Founding of the Oregon Missions 1838-48*, Washington 1940; J. PILLAR, *The Catholic Church in Mississippi 1837-65*, Nueva Orleáns 1964; M. SCHROEDER, *The Catholic Church in the Diocese of Vincennes 1847-77*, Washington 1946; J. MCSORLEY, *Fr. Hecker and his Friends*, St. Louis 1952; J.B. CODE, *Bp. Hughes and the Sisters of Charity*, en *Miscellanea hist. L. van der Essen*, Lovaina 1947, 991-1038; CL. WALWORTH, *The Oxford Movement in America*, Nueva York 1893; F. MACDONALD, *The Catholic Church and the Secret Societies in the United States*, Nueva York 1946; W. D'ARCY, *The Fenian Movement in the United States 1858-86*, Washington 1947; P.G. RAHILL, *The Cath. Indian Missions and Grant's Peace Policy 1870-74*, Washington 1953.

Sobre la emigración, terreno todavía poco trabajado, v. además de la obra de SHAUGHNESSY (cf. bibliografía general) y del sugestivo estudio de TH. MCAVOY, *The Formation of the Catholic Minority in the United States 1820-60*, RPol 10 (1948) 13-34, E. ROTHAN, *The German Catholic Emigrant in the United States 1830-60*, Washington 1946; M. KELLY, *Catholic Immigrant Colonization Projects in the United Stades 1815-60*, Nueva York 1939; J.P. SHANON, *Catholic Colonization in the Western Frontier*, New Haven 1957.

Sobre la segunda fase del nativismo: Además de las obras mencionadas en p. 295 y de las biografías de FR. KENRICK y M. SPALDING (infra), v. J. HIGHAM, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism 1860-1925,* New Brunswick 1955; R. LORD y otros, *Hist. of the Archdioc. of Boston,* II, 648-703.

Sobre la escuela católica y la formación del clero: J.A. BURNS, *The Growth and Development of the Catholic School System in the United States,* Nueva York 1912; E. CONNORS, *Church-State Relationship in Education in the State of New York,* Washington 1951; J.M. CAMPBELL, *The Catholic Contribution to the American College,* en *Vital Problems in Catholic Education in the United States,* pub. por R. DEFERRARI, Washington 1939, 84-107; J. MCCADDEN, CHR 50 (1965) 188-207; TH. MCAVOY, RPol 28 (1966) 19-46; J.M. DALEY, *Georgetown University. Origin and early years,* Washington 1957; J.T. ELLIS, *The formative Years of the Catholic University of America,* Washington 1946, 15-86; W. MORRIS, *The Seminary Movement in the United States 1833-66,* Washington 1932; J. SAUTER, *The American College of Louvain 1857-78,* Lovaina 1959.

Sobre la guerra de secesión: M. RICE, *American Catholic Opinion in the Slavery Controversy,* Nueva York 1944; B. BLIED, *Catholics and the Civil War,* Milwaukee 1945; C. DUNHAM, *The Attitude of the Northern Clergy toward the South 1860-65,* Toledo 1942; W. WIGHT, CHR 44 (1958) 290-306; L. STOCK, ibid. 16 (1930) 1-18.

Entre las biografías hay que destacar especialmente las de los obispos M. Spalding (por J.L. SPALDING, Baltimore 1873), McQuaid (por F. ZWIERLEIN, 3 vols., Rochester 1925-27), Fr. Kenrick (por H. NOLAN, Washington 1948), Hughes (por J. HASSARD, Nueva York 1865), Verot (por M. GANNON, Milwaukee 1964), Bailey (por M.H. YEAGER, Washington 1947), Neumann (por M. CURLEY, Washington 1952), Miles (por V. O'DANIEL, Washington 1926), Baraga (por C. VERWYST, Milwaukee 1900), Purcell (por M. MCCANN, Washington 1918), McCloskey (por J. FARLEY, Nueva York 1918), Eccleston, por C. HALSEY, RACHS 76 (1965) 69-128, 77 (1966) 131-156, así como J. O'SHEA, *The two Kenricks,* Filadelphia 1904.

Canadá: Además de las obras mencionadas en la bibliografía general y en el cap. IX (p. 305), en espec. la de LEMIEUX, como también AUBERT, *Pie IX* 436-441 y LATOURETTE, *Christianity* III, 247-276, v. L. POULIOT, *Mgr. Bourget et son temps,* 2 vols., Montreal 1955-56, y las biografías de los obispos de Charbonnel (por C. CAUSSE, Gembloux 1931), Lynch (por H. MCKEOWN, Toronto 1886), Laflèche (por R. RUMILLY, Montreal 1938), Provencher (por D. FRÉMONT, Winnipeg 1935) y de Lefebvre (por P. POIRIER, Montreal 1898). Además: F.H. WALKER, *Catholic Education and Politics in Upper Canada,* Toronto 1955; J. MOIR, *Church and State in Canada West,* Toronto 1959; P. SAVARD, *La vie du clergé québecois au XIXe s.,*

«Recherches sociographiques» 8 (1967) 259-273; PH. SYLVAIN, *Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français,* ibid., 279-297; G. CARRIÈRE, *Histoire documentaire de la congrégation des missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada,* 6 vols., Ottawa 1957-67; id., *La Compagnie de La Baie d'Hudson et les missions catholiques dans l'Ouest canadien,* «Revue de l'Université d'Ottawa» 36 (1966) 15-39, 232-257; E. LAMIRANDE, *L'implantation de l'Église catholique en Colombie bitrannique, 1838-1848,* ibid. 28 (1958) 213-225, 323-363, 453-489; C. ROY, *L'Université Laval,* Québec 1903; P. SAVARD, «Culture» 26 (Quebec 1965) 64-83. Véase también J.B. MEILLEUR, *Mémorial sur l'éducation au Bas-Canada,* Quebec 1876.

Australia: Además de las obras de P. MORAN y P. O'FARRELL en la bibliografía general, v. E. O'BRIEN, *The Dawn of Catholicism in Australia,* 2 vols., Londres 1930; H. BIRT, *Benedictine Pioneers in Australia,* 2 vols., Londres 1911; T.L. SUTTOR, *Hierarchy and Democracy in Australia, 1788-1870,* Melbourne 1965.

Estados Unidos

En el segundo tercio del s. XIX, la Iglesia católica de los Estados Unidos registró un notable progreso en su desarrollo; en efecto, desde 1870, no sólo era numéricamente el grupo católico de habla inglesa más importante del mundo, sino que además, en aquel tiempo, el catolicismo americano desarrolló sus propios rasgos característicos.

La comunidad católica de los Estados Unidos, formada originariamente por antiguos colonos ingleses y franceses (en los Estados del sur también españoles), con la creciente afluencia de inmigrantes irlandeses había ido cambiando poco a poco su estructura. El gran hambre que afligió a Irlanda de 1845 a 1847 contribuyó a acelerar imprevistamente esta evolución. Junto a esto, los desórdenes de 1848-49 movieron a numerosos fugitivos alemanes a emigrar al Nuevo Mundo. Este doble movimiento, favorecido por el rápido desarrollo económico del país, continuó en los dos decenios siguientes. La mayoría de los irlandeses eran católicos, como también numerosos alemanes [12]. Si bien muchos de ellos y sobre todo sus hijos, aislados dentro de un ambiente protestante, sobre todo

12. El número de emigrantes católicos entre los años 1820 y 1870 se ha estimado en 1 683 791 irlandeses y 606 791 alemanes.

al principio [13], no tardaron en abandonar la Iglesia en que habían sido bautizados, sin embargo, la inmigración, juntamente con la multiplicación natural, dio lugar a un aumento de población católica que superó todas las previsiones. Según las indagaciones de Shaughnessy, basadas en un examen crítico de los datos disponibles, en 1840 había 663 000 católicos, o sea sólo el 4 por ciento de la población total de los Estados Unidos. Diez años después se había elevado su número hasta un millón (de ellos 700 000 inmigrantes de 14 países diferentes); en 1860 eran 3 103 000, y en 1870 alcanzaban los católicos la cifra de 4 504 000, lo cual equivalía al 7, 10 y 11 por ciento de la población total respectivamente.

Ahora bien, la distribución de estos católicos variaba mucho según las regiones. Mientras que en 1870 había un católico por cada nueve americanos, en los Estados del sur, que por razón de la gran abundancia de trabajadores negros eran evitados por los inmigrantes, sólo había 1 por 25, y a veces incluso menos. La inmigración de los católicos benefició sobre todo a los Estados del norte: Pensilvania, Ohío, Kentucky, Illinois, Wisconsin, Iowa y Minnesota. Los alemanes, que se establecieron preferentemente en el triángulo Cincinnati - Milwaukee - St. Louis, igual que los inmigrantes canadienses, se asentaron en general en el campo, mientras que los irlandeses, que eran demasiado pobres para poder emprender una colonización agrícola [14] y no tenían otra salida que la ocupación inmediata como trabajadores o en el servicio doméstico, se aglomeraban normalmente en las ciudades portuarias o industriales del nordeste. Dado que los irlandeses formaban con mucho el grupo más numeroso, el catolicismo americano asumió durante largo tiempo carácter urbano y hasta proletario.

Por lo demás, la corriente siempre creciente de inmigrados de Irlanda dio lugar en las ciudades a una reanimación de la campaña *nativista*, que por los años cuarenta había ya amainado, y con el nuevo nombre de *knownothingism* se reanudaron también los actos de violencia anticlericales. Éstos alcanzaron su punto culminante entre 1854 y 1855 [15] y sólo con la guerra de secesión se calmaron definitivamente.

El creciente aumento de la población católica, juntamente con el movimiento que empujaba a los colonos más hacia el oeste, y la incorporación (1845-1848) de Oregón y de Idaho al noroeste, y de Texas, Nuevo México y California al sur, provocó a las autoridades eclesiásticas difíciles problemas de organización.

En las vastas regiones del *Far-West* había que comenzar absolutamente desde el principio, y la congregación de Propaganda, a propuesta del emprendedor vicario apostólico Blanchet, fundó — sin duda, algo prematuramente — una nueva provincia eclesiástica, con Oregón-City por capital.

También en las viejas provincias mexicanas hubo que comenzar en muchas cosas desde el principio, puesto que en aquellas zonas aparentemente católicas tuvo mucho que sufrir la Iglesia a causa de las medidas tomadas contra los religiosos por un gobierno dominado por francmasones, como también por la indolencia de un clero, con frecuencia corrompido. Mediante la fundación de las diócesis de Galveston (1847) para Texas, Santa Fe (1850) para Nuevo México, Monterrey - Los Ángeles (1850) y San Francisco (1853) para California, pudo dominarse la situación, y ello tanto más fácilmente, cuanto que los franciscanos, gracias a la libertad religiosa reinante en los Estados Unidos, pudieron reasumir sus misiones entre los indios.

En los Estados principalmente rurales del centro y del sur, en los que la mayoría de la población estaba desparramada por el campo, la situación fue durante largo tiempo semejante a la de los países de misión, dado que los pocos sacerdotes sólo a grandes intervalos de tiempo podían alcanzar las diferentes regiones. Sin embargo, debido a la iniciativa de obispos activos, como, por ejemplo, J.B. Purcell, que de 1833 a 1883 fue arzobispo de Cincinnati y, exceptuadas las diócesis de la costa oriental, el prelado ameri-

13. La importancia de estas deserciones en la segunda mitad del siglo se sobreestimó notablemente en tiempos pasados, como han demostrado los cálculos exactos de G. SHAUGHNESSY (l.c.).

14. Hubo algunas tentativas de ayudarles a establecerse, pero los irlandeses no gustaban de vivir en el campo, donde se sentían muy aislados.

15. Uno de los episodios más espectaculares fue la campaña de manifestaciones contra Bedini, enviado por Pío IX para explorar la posibilidad de erigir una delegación apostólica en los Estados Unidos, y que tras breve estancia en el país tuvo que emprender la fuga. A la xenofobia y al antipapismo se añadió en su caso todavía la actitud de los emigrantes italianos contra el poder temporal del papa. Sobre este episodio, cf. J.F. CONNELLY, *The Visit of archbishop G. Bedini to the United States*, Roma 1960, R. SYLVAIN, *A. Gavazzi*, Quebec 1962, II, 426-440.

cano más importante de su tiempo, se fundaron en torno a las ciudades que iban surgiendo, nuevas diócesis, que no obstante el escaso respaldo de medios financieros y sobre todo de sacerdotes (al principio, con frecuencia apenas más de 10, que sólo tenían a su disposición capillas de madera), poco a poco se fueron desarrollando: Chicago, Milwaukee, Little Rock el año 1843; en 1847 Cleveland; en 1850, Saint-Paul y Savannah; en 1853, Springfield, Covington y Alexandria; en 1857, Marquette y Fort Wayne; finalmente, en 1868, Green Bay, La Crosse y Columbus.

En los Estados del noreste, en los que se concentraba la gran masa de los emigrantes, sólo en los años sesenta fue resuelta satisfactoriamente la espinosa cuestión del *trusteeísmo* [16]. G. Hughes, en 1842-66 obispo, luego arzobispo de Nueva York, con su energía y su influjo en la opinión pública logró finalmente, en 1860, una ley para el Estado de Nueva York, que otorgaba a la autoridad eclesiástica la libertad deseada y al mismo tiempo mantenía un suficiente control de los bienes de la Iglesia por seglares; poco a poco también los otros Estados adoptaron este ley de la diócesis de Nueva York. Ahora bien, la dificultad capital para las autoridades eclesiásticas residía en la afluencia cada vez más rápida de nuevos inmigrantes: los sacerdotes, si bien en su mayoría celosos y ágiles, no podían ya desempeñar la tarea, y la multiplicidad de idiomas que hablaban las nuevas gentes que les estaban encomendadas, enmarañaron completamente las cosas. Además, la pobreza de los fieles, que tenían que ganarse el pan como trabajadores, jornaleros o en el servicio doméstico, no obstante el mayor desinterés, sólo permitía una ayuda parcial a las obras eclesiásticas.

Afortunadamente los obispos americanos — dos tercios de los cuales procedían de Europa [17] — se distinguían por su sentido práctico y su espíritu emprendedor, y Europa respondió generosamente a sus llamamientos. Llegaron en gran número sacerdotes irlandeses, que se pusieron al servicio de sus paisanos emigrados. En 1857 se abrió en Lovaina, por iniciativa de Spalding, un colegio que acogería a seminaristas europeos que quisieran consagrarse al apostolado en los Estados Unidos. Con este refuerzo y con el número, lentamente creciente, de sacerdotes nativos [18], se multiplicó el contingente efectivo del clero: de 700 al comienzo del pontificado de Pío IX, a 1320 en 1852 y 2770 en 1866, y hacia 1875 alcanzó la cifra de 6000. Así fue posible fundar cierto número de nuevas parroquias; ahora bien, este proceso acentuó todavía más el carácter irlandés de la Iglesia de los Estados Unidos, y sobre todo la tendencia de los sacerdotes irlandeses a tratar a sus parroquianos como menores y a dejar a los seglares sólo muy poca iniciava en los asuntos religiosos.

Al mismo tiempo que el crecimiento de los efectivos del clero, la continua llegada de religiosos y religiosas, sobre todo de Francia, aunque también de Bélgica y de Austria, así como las ayudas financieras de sociedades misioneras francesas, alemanas y austríacas, facilitaron la multiplicación de las escuelas católicas, la creación de obras caritativas para acoger a los inmigrantes en los puertos, y la organización de misiones parroquiales según el método que se había acreditado ya en Europa (el jesuita austríaco X. Weninger predicó desde 1848 más de 800 veces en tales misiones).

La guerra civil, en la que, de 1861 a 1865, los Estados del Sur se alzaron contra el resto de la Unión, puso a prueba la firmeza de la joven Iglesia americana. La Iglesia no había intervenido todavía claramente en la controversia sobre la esclavitud. En el sur, las autoridades eclesiásticas no estaban incondicionalmente contra la esclavitud — en el caso en que fuera humana — e incluso en el norte, donde la actitud del clero en general casi coincidía con la de los pastores protestantes de la región, muchos católicos estaban irritados por la alianza entre los abolicionistas y el movimiento *nativista*.

Los ideales teoréticos, pero también las consideraciones prácticas propuestas con gran resignación y que expuso en su *Theo-*

16. Véase p. 300s.

17. De los 32 obispos que asistieron al concilio de Baltimore en 1852, sólo 9 habían nacido en los Estados Unidos; 8 eran irlandeses, 8 franceses, 2 belgas, 2 canadienses, uno austríaco, un español, y uno de origen saboyano. De los 45 obispos presentes en el concilio de 1866, 14 habían nacido en los Estados Unidos, 11 en Irlanda, uno en Bélgica, uno en Austria, uno en Alemania y uno en Saboya. Casi todas las sedes metropolitanas estaban en manos de los irlandeses, lo cual, junto con inconvenientes que todavía mencionaremos más abajo, tenía la ventaja de asegurar una gran homogeneidad al episcopado americano en aquel difícil período de transición.

18. En 1854 había ya 34 seminarios diocesanos; sin embargo, hacia 1860 sólo el 15 por ciento de los sacerdotes activos habían nacido en los Estados Unidos. En 1859 abrió Pío IX el Colegio Norteamericano en Roma, que facilitaría una formación teológica superior a cierto número de jóvenes americanos (cf. R. McNamara, *The American College in Rom*, Rochester 1956).

logia moralis[19] P. Kenrick, el teólogo católico más representativo de América en aquel tiempo, son características de la actitud oficial de la jerarquía. Ésta dejó a los fieles plena libertad en sus decisiones, pues ella misma estaba totalmente entregada al empeño de salvaguardar la neutralidad política de la Iglesia en asuntos temporales, tradición que se remontaba hasta Caroll[20].

La explosión de la guerra, motivada más que por la esclavitud, por el interés en conservar las tradiciones nacionales, facilitó a los católicos su toma de posición. Casi totalmente siguieron a los jefes de sus respectivos Estados, y así en ambos ejércitos había combatientes católicos. La falta de posiciones inequívocas entre los católicos en una cuestión cuya relevancia moral era palmaria, dio lugar a nuevos ataques de los yanquis contra la Iglesia romana; sin embargo, el prestigio de ésta se vio de nuevo fortalecido por la actividad caritativa que los sacerdotes y las religiosas desplegaron tanto en los Estados del norte como en los del sur, y por el hecho de ser la Iglesia católica la única entre las diferentes corporaciones religiosas que logró salvaguardar su unidad, aun cuando sus fieles y a veces también — aunque por su propia cuenta — sus sacerdotes[21] se habían comprometido en uno u otro campo.

Una vez terminada la guerra, los católicos comenzaron sin demora a reparar los daños materiales y morales. En ello seguían la dirección de obispos como Verot, vicario apostólico de Florida y uno de los grandes promotores de la reconstrucción en el sur; ni siquiera su comportamiento pueril en el concilio Vaticano pudo hacer olvidar la obra tan considerable que había llevado a cabo en aquel período turbulento. Al mismo hay que añadir a Spalding, arzobispo de Baltimore de 1864 a 1872, típico americano, que reunía las capacidades del hombre de ciencia y un gran talento de administración, el celo por la Iglesia y la solicitud por la prosperidad de la nación[22].

19. 1841. Última edición, Baltimore 1861, I, 166. Cf. J.D. BROCKHAGE, *Fr. P. Kenrick's Opinion on Slavery*, Washington 1955.

20. Como ejemplo, véase la pastoral de mayo de 1840, posterior al cuarto concilio provincial de Baltimore (en P. GUILDAY, *The National Pastorals* 142-143), y las observaciones de J.T. ELLIS, l.c., 68-75.

21. Así los obispos Hughes o Domènec en favor del presidente Lincoln, y el obispo Lynch en favor de los confederados.

22. La biografía que compuso J.L. SPALDING (1873) no ha sido reemplazada por otra. Véase también A.A. MICEK, *The Apologetics of M.J. Spalding*, Washington 1951.

Uno de los primeros empeños de la Iglesia después de terminada la guerra fue la convocación de un nuevo concilio plenario[23] celebrado ya en octubre de 1866 en Baltimore. Cierto que sólo pudo resolver parcialmente las dificultades que se presentaban a la Iglesia de los Estados Unidos a comienzos del segundo tercio del siglo XIX, pero por lo menos reforzó la idea de una dirección colegial de la Iglesia, idea que sólo raras veces asomaba en la Europa de entonces, mientras que vino a ser una de las notas características del episcopado americano. Por iniciativa de Spalding se elaboró, junto con muchos decretos prácticos, una explicación del concilio a manera de manual, lo cual significaba una innovación con respecto a los anteriores concilios; con ello se quería exponer en forma positiva los grandes temas tocados en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* adaptados a la mentalidad americana, sobre todo en atención a las exigencias que formulaba a la Iglesia el apostolado en una sociedad pluralista[24].

Entre los numerosos decretos conciliares, un capítulo entero estaba consagrado a la asistencia a los millones de negros, cuya repentina emancipación planteaba grandes problemas, mientras que los negros protestantes sufrían mucho menos en la nueva situación, ya que sus pastores eran de su misma raza. Mientras que en el sur eran cordiales las relaciones entre católicos negros y blancos antes de la guerra, el resentimiento mutuo llevó incluso a la Iglesia a la división racial y tuvo como consecuencia una ulterior disminución de los contactos. Los negros, que formaban el 10 por ciento de la población total de los Estados Unidos, quedaron prácticamente perdidos para el catolicismo, si bien se ocuparon de ellos religiosos extranjeros, sobre todo los padres de San José de Mill Hill, que el futuro cardenal Vaughan había enviado de Inglaterra en 1871 a petición del papa mismo[25].

23. El primero tuvo lugar en 1852 a consecuencia de la división de la provincia eclesiástica de Baltimore — que hasta entonces abarcaba todo el territorio de los Estados Unidos — mediante la creación de cinco nuevas provincias: en 1846 Oregón, en 1847 San Luis, en 1850 Nueva York, Cincinnati y Nueva Orleáns; en 1853 se añadió todavía San Francisco.

24. Véase el interesante artículo de J. HENNESSEY, *The Baltimore Council of 1866, an American Syllabus*, RACHS 77 (1966) 1-18.

25. Se ha hecho notar que también casi todas las misiones de indios fueron obra de extranjeros, sobre todo, después de 1830, obra del sacerdote austríaco A.F. Baraga, y desde 1838, del jesuita belga P. Desmet.

Otro grave problema que abordó el concilio de 1866 fue el del ingreso de católicos en organizaciones secretas. Aparte de las sociedades irlandesas adheridas al movimiento feniano, crecieron también considerablemente otros grupos con finalidades filantrópicas. Si bien estos grupos no tenían, como la francmasonería en Europa, intenciones revolucionarias o anticristianas, sin embargo, con su indiferentismo representaban un verdadero peligro. Los obispos no estaban de acuerdo sobre la actitud que había que adoptar, y el decreto de Baltimore, que trató de formular reglas concordantes, se demostró poco apropiado para la práctica, entre otras razones, también porque dio lugar a constantes consultas en Roma, donde en realidad no se tenía una idea exacta de la situación americana.

Sin embargo, la cuestión a que se prestó más atención fue la de las escuelas católicas. Dado que la constitución garantizaba la libertad religiosa, el ministro de instrucción, Horace Mann, había intentado al principio organizar en las escuelas del Estado una enseñanza religiosa sin vinculación confesional. Ahora bien, este plan tropezó con dificultades en la práctica, y la instrucción pública no tardó en desarrollarse en sentido casi totalmente laicista. Esto llevó a los católicos a la convicción de que ellos mismos, siguiendo el ejemplo irlandés, debían organizar su propia enseñanza, no obstante la grave carga que implicaba tal empresa. El lema de *la escuela antes que la iglesia*, puesto en circulación por el arzobispo Hughes, fue adoptado poco a poco por la mayoría de los obispos. El concilio plenario de 1866 reasumió una disposición del concilio provincial de Cincinnati, del año 1858, y declaró que la apertura de una escuela parroquial era un grave deber de conciencia para los párrocos; entonces se dirigieron a las familias católicas apremiantes requerimientos para evitar, en lo posible, que sus hijos frecuentaran escuelas del Estado. Después de 1870, algunos seglares militantes, como el periodista J. McMaster —un segundo Louis Veuillot en los Estados Unidos—, y Edes, que creían haber hallado que algunos obispos no mantenían exigencias, informaron de ello en Roma, y en noviembre de 1876 fue comunicado al episcopado que debía atenerse a las instrucciones, también vigentes en Iglaterra y en Irlanda.

El ahínco con que se insistió en la organización de escuelas católicas era sólo un aspecto, por cierto fundamental, de una po-

lítica más general que tenía por objetivo mantener a los fieles en comunidades rigurosamente aisladas, evitar en lo posible todo recurso a instituciones protestantes y avecindar en adelante a los católicos casi al margen de la sociedad americana normal. Muchos sacerdotes y obispos, sobre todo Hughes, cuyo prestigio personal en círculos irlandeses contribuyó a imponer este punto de vista contra el parecer de los católicos americanos residentes desde antiguo, sostenían la idea de que la fe de los emigrantes —que en su mayoría eran gentes muy sencillas y hasta entonces había permanecido vinculados a la Iglesia sobre todo por el medio ambiente y por las tradiciones locales— no era capaz de oponer resistencia al influjo de un medio protestante o indiferente. La hostilidad hereditaria de los irlandeses contra los anglosajones y la convicción de formar un proletariado despreciado socialmente, —convicción que fue todavía reforzada por los ataques constantemente renovados del movimiento *nativista*— así como los recelos de los labradores alemanes tradicionalistas frente al carácter materialista de la nueva civilización yanqui, impelieron definitivamente a los católicos a reunirse en *ghettos* confesionales. El espíritu emprendedor de los irlandeses, juntamente con el talento organizador de los alemanes[26], promovieron el florecimiento de una serie de obras, cuya enumeración llenaba nueve páginas de letra pequeña en el *National Catholic Almanac* de 1867: instituciones caritativas y hospitalarias, órganos de prensa y círculos de todas clases. Su desarrollo experimentó nuevo auge con la llegada de numerosas religiosas después de 1870, a las que el *Kulturkampf* había expulsado de Alemania.

Con su encerramiento debieron los católicos desplegar dentro de sus comunidades una ardiente actividad que apenas si tuvo igual en las Iglesias europeas; esta actividad intensificó al mismo tiempo la vitalidad de su fe. Pero este encerramiento, que fue ventajoso momentáneamente, acarreó con el tiempo serias dificultades. En primer lugar contribuyó a mantener al conjunto de los católicos en un nivel cultural muy bajo, puesto que a aquella sazón, con los recursos de dinero y de personal de que disponían, no podían todavía organizar una enseñanza media de verdadero

26. Que en 1855 habían creado un organismo central inspirado por el *Piusverein*, la *German Roman Catholic Central Union*.

valor [27]. Según el parecer de McAvoy, tal encerramiento causó también el retraso de una generación en el ascenso social de los inmigrantes irlandeses. Este bajo nivel cultural y social de la minoría católica explica también, en gran parte, su escasa fuerza de irradiación al exterior. Así — como observaba el conde de Meaux después de su viaje a los Estados Unidos — «en un país en que las diferencias sociales y étnicas se miran con muchos más celos de lo que se cree en Europa, el miedo a bajar de clase hace que muchos americanos distinguidos se mantengan alejados de la Iglesia de los irlandeses y de las criadas».

Además, dado que la mayoría provenían de países, en los que durante siglos habían sido mirados como ciudadanos de segundo orden, los inmigrantes propendían con sobrada frecuencia a desistir de cualquier propaganda religiosa. En cambio, el deseo de adoptar una actitud menos pasiva se hizo sentir entre los convertidos de procedencia americana que, entre otras cosas, estaban también influenciados por el movimiento de Oxford. Uno de los primeros que se comprometieron en este asunto fue O. Brownson [28], yanqui de pura cepa, que actuó contra la supremacía irlandesa en la Iglesia, con frecuencia de manera excéntrica y testaruda, pero, con todo, fue una de las mentes más destacadas del catolicismo americano en el siglo XIX, así como fundador y, de 1844 a 1875, director de la revista poco conformista, pero de gran vitalidad, «Brownson's Quarterly». Poco tiempo después, en 1858, otro convertido de espíritu emprendedor, I. Hecker [29], juntamente con algunos ex-redentoristas que habían chocado con la mentalidad demasiado europea de sus superiores, fundaron la congregación de los paulistas, destinada sobre todo a la conversión de los protestantes. Pero hombres como Brownson y Hecker fueron excepciones todavía por mucho tiempo.

27. Hubo, sí, sobre todo por parte de los jesuitas, una serie de tentativas de fundar *Colleges* católicos, pero la mayor parte de ellos sólo pudieron mantenerse pocos años. Es también característico el escaso interés con que, en el concilio de 1866, acogieron los obispos la propuesta de Spalding, de fundar una universidad católica.

28. Sobre Orestes Brownson (1803-76) véase, aparte de la biografía escrita por su hijo (3 vols.) Detroit 1898-1900, las obras de A.M. SCHLESINGER, Boston 1939, y TH. MAYNARD, Nueva York 1942, como también TH. MCAVOY, RPol 24 (1962) 19-47. Edición: *The Works of O. Brownson* (20 vols.), Detroit 1882-87.

29. Sobre Isaac Hecker (1819-88) cf., además de la antigua biografía de W. ELLIOT, Nueva York 1891, la de J. MCSORLEY (cit. p. 731). La obra de V.F. HOLDEN, *The Yankee Paul, I. Th. Hecker*, I, Milwaukee 1958, se interrumpe en 1853.

Dentro de este mismo orden de cosas hay que notar también que los católicos, y sobre todo el clero, de los Estados Unidos no participaron en la solución de los grandes problemas sociales. Este hecho ha sido ya aludido a propósito de la esclavitud. Lo mismo puede decirse de los movimientos que luchaban contra el alcoholismo, como también de las tentativas para lograr mayor justicia social mediante una organización de los trabajadores. Sobre todo la reserva en este último caso parece a primera vista sorprendente, si se tiene en cuenta que el catolicismo americano se apoyaba sociológicamente en los estratos sociales inferiores. No hay que olvidar, sin embargo, que los programas sociales en general fueron introducidos de Europa por revolucionarios anticlericales, cuyas tendencias radicales parecían peligrosas a la Iglesia.

El aislamiento de la minoría católica de los Estados Unidos, al margen de la vida pública americana, le imprimió por largo tiempo uno de sus rasgos característicos. En todo caso, después de la guerra de secesión se inició también en el este del país una lenta evolución que había comenzado ya en el oeste medio. Fue favorecida por la circunstancia de haber sido reemplazados en 1864, en los importantes centros de Nueva York y Baltimore, los irlandeses Hughes y Kenrick por los *american-born* McCloskey y Spalding respectivamente. Al mismo tiempo se hizo patente cómo la joven Iglesia americana, que había sabido aplicar, más allá de toda ideología la conocida fórmula de *la Iglesia libre en el Estado libre*, comenzaba a ocupar su puesto a nivel universal, por primera vez en el concilio Vaticano. Y cuando, en 1875, McCloskey fue elevado a la dignidad cardenalicia, se aportó la prueba espectacular de que el Nuevo Mundo había dejado definitivamente tras sí la fase de tierra de misión.

Canadá

Al acta de unión de 1840 siguieron años fecundos para el catolicismo. Las tendencias liberales del gobernador Elgin concretadas en el *bill* de 1851, acabaron con la supremacía oficial de la Iglesia anglicana, tanto más, cuanto que los católicos, debido al elevado coeficiente de natalidad de los franco-canadienses y a la

inmigración de irlandeses en la región de los Grandes Lagos, constituyeron durante algún tiempo la mayoría (650 000 frente a 550 000 el año 1840). En el período siguiente, la inmigración favoreció sobre todo a los protestantes, pero de todos modos el número absoluto de los católicos fue creciendo todavía sensiblemente. En el cómputo de 1851 habían pasado ya el límite del millón, y en 1881 habían alcanzado la cifra de 1 600 000 (por 4 3000 000 habitantes, o sea alrededor del 40 %). Estos progresos numéricos se reflejaron en la erección de nuevas diócesis: cuatro bajo Gregorio XVI, y cinco bajo Pío IX [30]. La provincia eclesiástica de Quebec, que tras largas negociaciones había sido fundada en 1844 [31], fue entonces disuelta gradualmente y fueron erigidas tres nuevas provincias: en 1862, Halifax, para las provincias marítimas, luego, en 1870, Toronto, y en 1871, más al oeste, Saint-Boniface.

No obstante la tentativa prematura de 1846, de organizar la jerarquía en la costa del Pacífico, donde a la muerte de Pío IX sólo se contaban algunos millares de fieles, y no obstante el celo misionero de pioneros como Provencher o Taché, apoyados en Manitoba por los oblatos de María Inmaculada, las fuerzas vivas del catolicismo canadiense quedaron concentradas en la región de Saint-Laurent. Sin embargo, aun allí estaban distribuidas muy desigualmente. En el momento de formarse la confederación del Canadá el año 1867, que en general fue bien recibida por los católicos [32], su participación numérica en el bajo Canadá o Quebec se elevaba al 86 %, formado por descendientes de viejos colonos franceses y 50 000 irlandeses; sólo el 16 % en el Canadá superior u Ontario, de ellos, cinco sextos de habla inglesa y en general

30. Simultáneamente, en Terranova, que sólo un siglo más tarde se incorporó a la confederación del Canadá, el número de católicos, que a comienzos del siglo era de 15 000, se elevó a 64 000 el año 1874; en 1847, 1856 y 1870 se erigieron tres nuevas diócesis en la isla. Cf. M.F. HOWLEY, *Ecclesiastical History of New Foundland*, Boston 1888.

31. El gobierno de Londres no había dado su consentimiento; además, el nada ágil obispo de Quebec, Signay, que temía la responsabilidad del metropolitano, impidió el plan con todas sus fuerzas, cf. L. LEMIEUX, l.c., 432-518.

32. La incorporación de los católicos a la confederación tropezó con una cierta oposición, sobre todo por parte de los franco-canadienses, como también de los irlandeses; pero la mayor parte de los obispos consideraron el plan como un mal menor, y aquellos que estaban en contra, como Bourget, consideraron poco realista adoptar públicamente una actitud de oposición contra un hecho inevitable. Cf. W. ULLMAN, «Canadian hist. Review» 44 (1963) 213-234, y J.K. FARRELL, CHR 55 (1969) 7-25.

económicamente débiles 24 % en Nueva Escocia, sobre todo de procedencia escocesa; 33 % en Nuevo Brunswick, procedentes en su mayoría de los llamados *acadiens*, de habla francesa.

En la provincia de Quebec se agudizó el proceso iniciado a finales de los años veinte por Lartigue [33], primer obispo de Montreal. El clero joven, influenciado por la corriente teocrática de la escuela francesa ultramontana de la restauración, con sus ideas sociales latentes en el fondo, supo explotar la reacción nacionalista, que perdió sus vinculaciones liberales existentes en un principio. Logró erigirla en motor de una sociedad orientada en sentido clerical, que tenía su centro de gravedad en las capas rurales de la población. En la década de 1840 a 1850, debido al crecimiento numérico y cualitativo del clero, la Iglesia se convirtió, lenta, pero seguramente, en la institución más fuerte del Canadá francés. Contrariamente a los Estados Unidos, el aumento de los sacerdotes indígenas en el Canadá fue muy notable ya antes de mediados del siglo, y entre 1840 y 1880 la proporción de 1700 fieles por sacerdote bajó a sólo 520. Simultáneamente con la elevación del nivel de formación intelectual en los seminarios se volvieron a establecer hacia 1840 los ejercicios para sacerdotes y poco después se introdujeron reuniones periódicas para el estudio de cuestiones teológicas. Los obispos hicieron mucho por la unificación y reglamentación de la acción sacerdotal, y el clero canadiense, antes tan independiente, llegó a ser, a lo largo de la segunda mitad del siglo, uno de los mejor disciplinados.

Esta modificación de la mentalidad y sobre todo la romanización del clero fue acelerada por la llegada de numerosos religiosos franceses [34] en la década de los cuarenta. Habían sido llamados por Bourget, el emprendedor obispo de Montreal (1840-76), hombre de pensamiento autoritario, la personalidad eclesiástica más destacada del Canadá en el siglo XIX, que determinó por más de

33. Cf. F. QUELLET, *Histoire économique et sociale du Québec* 1760-1850, Montreal 1966, 373, 476-477, 589-590.

34. En 1841, los oblatos de María Inmaculada (que desplegaron extensa actividad en la región de St. Laurent, así como también en las zonas de misión del alto norte y del oeste); en 1843, los jesuitas (que en 1880 contaban con 130 miembros, de los cuales más de 100 eran nativos); en 1847 los clérigos de san Viator y los padres de la santa Cruz, que en Canadá alcanzaron mayor florecimiento que en su país de origen. Entre los institutos femeninos, las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, las hermanas del Buen Pastor y muchas otras.

una generación la orientación religiosa de la provincia de Quebec en sentido estrechamente clerical. El ferviente ultramontanismo y las concepciones políticas reaccionarias de aquellos religiosos inmigrados de Francia consolidaron tendencias que ya existían en la provincia de Quebec, aunque surgieron ciertas dificultades con el clero indígena, y fomentaron las luchas político-religiosas en germen. Sin embargo, fue considerable su influjo en el plano espiritual; contribuyeron notablemente a que se aclimataran nuevas formas de devoción. Se enfrentaban con el rigorismo moral de los viejos sacerdotes; abriendo nuevos colegios clásicos contribuyeron a la formación de los futuros clérigos; favorecieron la fundación y propagación de comunidades femeninas, como la de las hermanas grises de Ottawa o las hijas de la Caridad de Montreal [35], que luego se propagaron por toda América y dieron testimonio de la vitalidad de la Iglesia canadiense.

La provincia de Quebec presentó el caso, único en la Iglesia universal, de una comunidad que en pleno siglo XIX estaba formada, no legalmente, pero sí de hecho por principios perfectamente católicos. Los franco-canadienses, en su empeño de salvaguardar su peculiaridad cultural frente a la mayoría de habla inglesa y a la vez protestante, aceptaron espontáneamente una red de influencias eclesiásticas que iban espesando y abarcaban todos los sectores de la vida privada, social y hasta política. Esto se mostró en el hecho de que las intervenciones del clero en las elecciones [36], multiplicadas por el temor del radicalismo de ciertos liberales, llegaron a ser tan frecuentes, que Roma misma creyó indicado requerir de los obispos guardar una mayor reserva. Esta situación, en la que la Iglesia, con privilegios oficiales, ejercía una autoridad moral casi indiscutida, no dejaba de tener sus inconvenientes.

Característico de la situación fue la oposición de la jerarquía contra el *Institut Canadien*, una reunión de bibliotecas públicas organizada por jóvenes católicos de orientación liberal, como también contra el desarrollo de la unión de maestros [37]. Así fue prácticamente imposible que surgiera una cultura católica no estrictamente conformista, y ello a pesar de la fundación, deseada por el primer concilio provincial (1851), de una universidad católica en Quebec, que en un país, en el que Louis Veuillot era tenido por un oráculo casi indiscutido, se convirtió en uno de los pocos focos de liberalismo (relativamente) católico.

En las provincias marítimas hay que destacar sobre todo la acción de C. Lefebvre, que desde 1864 se puso al servicio de la promoción social de los habitantes de Nueva Escocia, así como la breve contienda escolar (1871-74) entre los católicos de Nuevo Brunswick y la mayoría protestante.

En el Canadá superior, donde los católicos eran minoría, dos problemas se plantearon principalmente a los obispos hacia mediados del siglo. Uno consistía en la necesidad de integrar la avalancha de emigrantes, sobre todo en el campo, y en las dificultades que los sacerdotes y las religiosas que habían sido traídos a este objeto de Quebec o de Francia, hallaban para adaptarse a un medio tan diferente del de su propia patria. El segundo gran problema era la cuestión de la escuela católica. La campaña católica en favor del mejoramiento de la situación de las escuelas separadas, que se había iniciado en los años cuarenta, se desarrolló sobre todo después de la ley de 1850 bajo el impulso del *Toronto Catholic Institute*, pero los obispos no estaban de acuerdo entre sí sobre hasta qué extremo había que llevar las exigencias [38]. El más activo entre ellos era el obispo de Toronto, Charbonnel, llegado de Francia no hacía mucho tiempo y cuyas simpatías en las discusiones acerca de la ley Falloux se inclinaban más a la intransigencia de un Louis Veuillot que al realismo moderado de Dupanloup o de Montalembert.

Prolongadas discusiones con los departamentos gubernamentales y sobre todo con el superintendente Ryerson [39] condujeron finalmente a mejoras no suficientes, pero en todo caso sensibles (en 1853 el *bill* Taché; en 1863 el *bill* Scott). En este caso, como también en el asunto de los bienes de la Iglesia *(Clergy reserve)*, sobre

35. Cf. M.A. BLANCHARD, *L'Institut de la Providence*, 6 vols., Montreal 1925-40.

36. Algunos ejemplos en CH. LINDSEY, *Rome in Canada. The Ultramontane Struggle for Supremacy over the Civil Authority*, Toronto 1877, y en J. WILLISON, *Sir Wilfrid Laurier and the Liberal Party*, Toronto 1926.

37. Cf. A. LABARRÈRE-PAULÉ, *Les instituteurs laïques au Canada Français*, 1936-1900, Quebec 1963.

38. Cf. P. HURTUBIZE, *Mgr. de Charbonnel et Mgr. Guigues, La lutte en faveur des écoles séparées*, «Revue de l'Université d'Ottawa» 33 (1963) 38-61.

39. Sus adversarios lo acusaban de sistemática hostilidad contra los católicos, pero él mostraba el bajo nivel a que con frecuencia se hallaban las escuelas católicas en las zonas rurales.

el que se entró en negociaciones, se llegó a una solución que acertó a reunir un cierto proteccionismo confesional deseado por la Iglesias y el ideal americano de plena neutralidad del Estado en asuntos religiosos.

El nombramiento de un delegado apostólico el año 1877 selló finalmente la creciente importancia del catolicismo canadiense que, a pesar de problemas comunes con los Estados Unidos (emigración y *fronteras*, mezcla de razas y lenguas, desconfesionalización), debido a la importancia del elemento francés interesado por la supervivencia, desarrolló formas muy propias y originales.

Australia

Los progresos del catolicismo en Australia, aunque más modestos que en América, en el espacio de una sola generación consiguieron la formación de una nueva Iglesia de medio millón de fieles (el 25 por ciento de la población) en el otro extremo del imperio británico.

Australia, en un principio mera colonia de penados, había ido atrayendo también poco a poco a inmigrantes libres, y los irlandeses estaban fuertemente representados en ambos grupos. Desde fines del siglo había permitido el gobierno el envío de algunos sacerdotes, que naturalmente eran irlandeses. Sin embargo, tras la emancipación de 1829 deseó que los principales representantes de la joven Iglesia fueran ingleses. Este quehacer fue asumido por benedictinos, en su mayoría procedentes del Downside Priory. El primer vicario apostólico, Polding, nombrado en 1834 y arzobispo de Sidney desde 1842 [40], hombre lleno de celo y de espíritu misionero, quería que el futuro clero fuera formado en un ambiente monástico, a fin de hacer impresión a los anglicanos con su sentido litúrgico y su alta cultura, y a los católicos con su desprendimiento de los bienes de la tierra. Sin embargo, el desarrollo demográfico hizo completamente imposible la realización de este sueño. A la sazón de su nombramiento en Sidney, el 90 por ciento

40. La erección de la jerarquía en Australia, la primera en el imperio británico, originó una violenta reacción de los anglicanos de la colonia; gracias al tacto de Polding, sin embargo, no tardó ésta en sosegarse.

de los 40.000 católicos de Australia residían en Nueva Gales del Sur, pero el desarrollo de la inmigración, sobre todo irlandesa, a otras regiones de Australia y más tarde, después de 1851, la sed del oro en la región de Melbourne, exigieron que fuesen multiplicadas las parroquias y las diócesis [41].

La necesaria estructura estaba formada sobre todo por sacerdotes irlandeses, así como también la mayoría de los nuevos obispos eran naturalmente de origen irlandés. Ahora bien, éstos se inspiraban en principios pastorales muy diferentes de los de los benedictinos, pues cargaban el acento sobre todo en la instrucción de la población y en la multiplicación de las escuelas elementales. Tensiones que más de una vez se produjeron entre los obispos, conflictos que éstos tuvieron que afrontar con sus sacerdotes en general muy activos, pero también muy independientes, malentendidos entre los benedictinos de procedencia inglesa y el clero irlandés, que con frecuencia ponía sus sentimientos patrióticos por encima del deber de prestar obediencia a los superiores, la actitud de oposición de algunos seglares influenciados en sentido liberal: todo esto dio lugar a frecuentes sacudimientos de la Iglesia australiana en el segundo tercio del siglo [42]. Estas agitaciones no deben sin embargo hacer olvidar el celo misionero que animaba al clero en general y que se expresó visiblemente en el crecimiento de la actividad religiosa. Ni tampoco se debe olvidar la dedicación con que trabajaban seglares, como Caroline Chisholm, cuya acción caritativa al servicio de los emigrantes (1838-57) fue admirable. Después de 1865 pasó a primer plano, también aquí, como en otros muchos países, el problema de las escuelas. La creciente supresión de subvenciones del Estado a las escuelas confesionales, que dio lugar al cierre de muchas escuelas protestantes, apenas si impidió el auge de las escuelas elementales católicas, que los obispos y los sacerdotes consideraban como una de las bases más importantes de la actividad apostólica [43].

41. Seis de 1842 a 1848 y otras cinco posteriormente, hasta que al final, en 1874, se erigió una segunda provincia eclesiástica en Melbourne.

42. E incluso todavía más tarde: hubo intrigas que llevaron una petición a Roma, para que fuera revocado el nombramiento del benedictino R.W. Vaughan, que en 1873 había sido nombrado coadjutor de Polding.

43. En Nueva Zelanda, en cambio, se inició mucho más tarde la organización de la Iglesia católica. Si bien en 1848 se habían erigido dos diócesis, confiadas a los maristas franceses, sólo había unos miles de católicos de procedencia europea, y la insurrección

XXXI. Distensión en el mundo ibérico

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *España:* Además de los trabajos citados en la bibliografía general y de SCHMIDLIN PG, I, 614-623, II, 143-148, véase: F. IZAGUIRRE IRURETA, *Las relaciones diplomáticas de la S. Sede con el gobierno español durante la primera guerra carlista,* «Universidad» 35 (Salamanca 1958) 564-593; P. PÉREZ EMBID, *Los católicos y los partidos políticos españoles a mediados del XIX,* «Nuestro tiempo» 5 (Pamplona 1958) 387-409; V.G. KIERNAN, *The Revolution of 1854 in Spanish History,* Oxford 1966; F. COSTADELLAS, *El arzobispo Costa y Borrás 1848-64,* Barcelona 1957; J. GOÑI GAZTÁMBIDE, *S. Adriani, obispo de Pamplona,* HS 21 (1968) 179-312; C. FERNÁNDEZ, *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid,* Madrid 1964; J.M. CUENCA TORIBIO, *La desarticulación de la Iglesia española del antiguo régimen 1833-40,* HS 20 (1967) 33-98; id., *La tercera restauración religiosa del siglo XIX,* «Anales de la Universidad Hispalense» 26 (1966) 1-11 (sobre 1843); id., *La jerarquía eclesiástica en el reinado de Isabel II,* «Atlántida» 6 (1968) 600-621; id., *Apertura e integrismo en la Iglesia española decimonónica,* Sevilla 1970; id., *El pontificado pamplonés de D.P.C. Uriz y Labayru,* HS 22 (1969) 129-285; E. FEDERICI, *Santa Gioacchina de Vedruna, fondatrice delle Carmelitane della carità,* Roma 1958; L. FRÍAS, *Hist. de la Comp. de Jesús en su Asistencia moderna de España,* II, 1835-68, Madrid 1944; P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, les Krausistes,* París 1936; J. GORRICHO, *Epistolario de Pío IX con Isabel II,* AHPont 4 (1966) 281-348.

Sobre la secularización de los bienes eclesiásticos: J.M. DE ANTEQUERA, *La desamortización eclesiástica,* Madrid 1885; J. VICENS VIVES, *Historia económica de España,* Barcelona 1959, 560-571; J. PORRES MARTÍN, *La desamortización del siglo XIX en Toledo,* Madrid 1966.

---

de los maorís en 1859 acabó, por 10 años más, con toda clase de actividad misionera. Sólo en 1887, a propuesta del sínodo plenario de Australia, reunido dos años antes en Sidney, pudo reorganizarse la jerarquía católica (el arzobispado de Wellington con tres diócesis sufragáneas). El número de católicos blancos hacia fines del siglo, apenas si pasaba de los 100 000. Cf. A. LANDES, RHM 6 (1929) 8-36, 220-259.

África del Sur, por lo que concierne a los católicos, fue hasta fines del siglo exclusivamente territorio de misión. Cuando en 1837 se erigió un vicariato apostólico, sólo había allí 700 fieles, organizados conforme a un sistema parecido al *trusteeismo* de los Estados Unidos, que creó grandes dificultades a Griffith (1837-62). Sólo eran escasamente un millar cuando el vicariato, en vista de la división política, fue también dividido en dos (ingleses al oeste y boers al este, que sólo después de 1870 reconocieron a los católicos la libertad de religión). Cf. W.E. BROWN, *The Catholic Church in South Africa,* Nueva York 1960.

Sobre el concordato de 1851: J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español,* Madrid 1967; F. SUÁREZ, «Ius canonicum» 3 (Pamplona 1963) 65-249.

Portugal: Además de F. DE ALMEIDA (bibliografía general), IV/2, 289-419, v. SCHMIDLIN PG, I, 623-627, II, 148-150 y L. FRÍAS, l.c., II, 574-644.

Repúblicas hispanoamericanas: Además de las obras citadas en la bibliografía general, en espec. MECHAN y PYKE, y SCHMIDLIN PG, I, 639-645, II, 150-161, v. F.B. PYKE, *Heresy, Real and Alleged, in Peru. An Aspect of the conservative-liberal struggle 1830-75,* HAHR 47 (1967) 50-74; id., *Church and State in Peru and Chile since 1840, a Study in Contrasts,* AHR 73 (1967) 30-50; R. SOTOMAYOR VALDÉS, *Historia de Chile 1831-71,* 2 vols., Santiago 1875-76 (con respecto a las actividades del obispo Valdivieso); C. OVIEDO CAVADA, *La misión Irarrazaval en Roma 1847-50. Estudios de las relaciones de Iglesia y Estado en Chile,* Santiago 1962; id., *El gobierno chileno y el concepto misionero del Estado 1832-61,* «Historia» 5 (Santiago 1966) 197-214; R. PATTEE, *García Moreno y el Ecuador de su tiempo,* México 1941. Además: W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* Lovaina 1965; L. ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo,* México 1949; R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro América después de su restauración,* Valladolid 1896; id., *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, Uruguay y Brasil,* Barcelona 1931; W. LOOR, *Los jesuitas en el Ecuador,* Quito 1959; C.A. GONZÁLEZ, *Fr. de P. González Vigil, el precursor,* Lima 1961 (sacerdote peruano, paladín de reformas liberales).

Sobre México y Colombia, v. cap. XL, p. 926.

Brasil: Aparte de los títulos mencionados en la bibliografía general, cf. F. GUERRA, *A questão religiosa do segundo imperio brasileiro,* Río de Janeiro 1952; M.E. SCHERER, *D. Machado,* Munich 1965, 7-162; M.C. THORNTON, *The Church and Free Masonry in Brazil, 1872-75. A Study in Regalism,* Washington 1943 (de hecho trata la entera historia de la evolución religiosa del Brasil desde la independencia); M. MELO, *A Maçonaria no Brazil,* Recife 1909; T. ASSIS BASTES, *O positivismo e la realidade brasileira,* Belo Horizonte 1965; A. RUBERT, *O bispado do Rio Grande do Sul e a nomenaçao de seu primo bispo 1848-1853,* «Rev. ecles. brasileira» 28 (1968) 88-99; J.C. FERNANDES PINHEIRO, *Dom Manuel do Monte Rodríguez de Araújo,* «Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro» 27 (1867) 194-217; O.T. DE SOUSA, *Diogo Antonio Feijó,* Río de Janeiro 1942; S. ELSNER, *Die deutschen Franziskaner in Brasilien,* Tréveris 1912.

Con la declaración de independencia en las antiguas colonias de América, España perdió su gran importancia ante la santa sede, aunque siguió siendo una de las tres grandes potencias católicas de Europa. Sin embargo, hasta la elevación al trono de Pío IX, había creado a Roma más preocupaciones que la Francia liberal de Luis-Felipe o el Austria josefinista de Metternich.

La crisis había estallado en 1833 con la muerte de Fernando VII. Éste había anulado la ley sálica y asegurado el trono a su hija Isabel aún niña. Pero el partido apostólico, que temía que la regencia de la reina María Cristina favoreciera la vuelta de los liberales al poder, apoyó las pretensiones al trono del hermano del rey, Carlos, conocido por sus ideas políticas y religiosas reaccionarias y gozaba también del apoyo de los regionalistas de las provincias del norte. Esto dio origen a la lucha dinástica que, con la ayuda franca de la mayoría de los clérigos de Navarra, León y el País Vasco, perduró hasta 1839. El contraste entre los liberales y los católicos intransigentes se acentuó todavía más, debido a la circunstancia de que Gregorio XVI, en parte por simpatía espontánea hacia la ideología tradicionalista encarnada por los carlistas, y en parte también por la presión de Austria y de Rusia, se había negado a reconocer a Isabel y, ante la actitud anticlerical del nuevo gobierno, había tomado abiertamente partido por Carlos. Sin embargo, el moderado Martínez de la Rosa había intentado en los primeros meses de su regencia evitar una ruptura con Roma y, salvaguardando las formas canónicas, llevar a cabo una adaptación del estatuto de la Iglesia española.

Este estatuto se regía todavía por el concordato de 1753 y no respondía a las ideas ni a las situaciones reales de entonces. Así, no tardó en ser eliminado por los radicales. Comenzaron los actos de violencia del pueblo, las quemas de conventos, el asesinato de religiosos (primero en Madrid, el 17 de julio de 1834, luego en Zaragoza, Murcia y Barcelona) y los excesos cometidos contra clérigos en otras ciudades. Desde 1835, bajo el nuevo ministro Mendizábal, se fueron dictando sucesivamente una serie de leyes

anticlericales, que tuvieron también como consecuencia una serie de medidas unilaterales. La primera, la desamortización de los bienes de la Iglesia, se debió principalmente a consideraciones económicas y respondía a la necesidad de hacer frente al creciente déficit del presupuesto nacional. Las demás eran, en realidad, de origen ideológico y tenían sus raíces en prejuicios, en los que se mezclaban los ideales de los ilustrados alumbrados del siglo XVIII y los de los liberales del siglo XIX. Provocaron a la disolución de la mayoría de los conventos, a excepción de los que se dedicaban a la enseñanza y al cuidado de los enfermos, como también a la supresión incondicional de las grandes órdenes [1], a la nacionalización de los bienes eclesiásticos pertenecientes a parroquias y cabildos y a la abolición del diezmo (1837), que constituía la mayor fuente de ingresos para el clero (400 millones de reales poco más o menos).

El Estado, que entonces hubiera tenido que asumir las tareas desempeñadas hasta entonces por la Iglesia, descuidó totalmente la beneficencia pública. Dictó además leyes penales contra el abuso del púlpito y del confesonario, expulsó *manu militari* a los prelados acusados de oposición al gobierno, de modo que en poco tiempo quedaron huérfanas las diócesis más importantes, tales como Toledo, Valencia, Burgos y Granada. Los protestantes recibieron por primera vez autorización para hacer propaganda de su religión. Finalmente se concibió el plan de una reforma general de la Iglesia según el modelo de la constitución civil francesa de 1790. Cierto que la resistencia de la regente había proporcionado tres años de tranquilidad (1837-39), durante los cuales se había hecho una primera tentativa de sentar sobre nuevas bases la situación financiera del clero. Pero al fin fue forzada María Cristina a abandonar el país y entonces pudo la política anticlerical imponerse con más fuerza que nunca bajo la regencia del general Espartero (1840-43). Éste no se contentó con retener al clero el pago de los honorarios a que se había comprometido el Estado, como compensación por las confiscaciones, sino

1. El número de los religiosos había bajado ya de 61 723 en 1830 a 52 627 en 1835: 22 342 religiosas y 30 285 religiosos (en 1898 conventos), de ellos 11 232 franciscanos, 3202 carmelitas, 3118 dominicos, 2829 capuchinos, pero sólo 363 jesuitas. Había 60 monasterios benedictinos y 53 monasterios cistercienses.

que llegó hasta el extremo de erigir por su propia decisión nuevas parroquias y de nombrar, sin consultar a la santa sede, administradores de 47 sedes episcopales entre las 62 que había vacantes.

Los adversarios por parte católica, el más importante de los cuales fue el presbítero catalán Balmes[2], podían sencillamente invocar en apoyo de su oposición a esta política los principios mismos del liberalismo. En realidad, el radicalismo de esta política eclesiástica en un país, en el que la fe católica estaba todavía profundamente enraizada, incluso en la burguesía, comenzó a preocupar también a numerosos moderados, de lo cual es característico el rumbo seguido por un Donoso Cortés[3]. Al cabo de 10 años, en los cuales prosiguió incesantemente su camino la «disolución de la antigua organización de la Iglesia española» (Cuenca Toribio), comenzó finalmente la distensión con la vuelta de los moderados al poder. Esta situación se prolongó por todo un decenio, habiéndose iniciado con la mayoría de edad de la reina Isabel, que personalmente era muy fiel a la Iglesia. El 28 de enero de 1844 fueron abolidas las leyes que vigilaban el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica. Algunos días después pudieron ya volver a tomar posesión de sus sedes los obispos que habían sido expulsados del país y volvió a restablecerse el tribunal de la Rota. La venta de bienes de la Iglesia[4] continuó todavía cierto tiempo, aunque en el transcurso del año 1845 quedó suspendida definitivamente.

Mientras el gobierno comenzaba así a cantar la palinodia, algunos obispos clarividentes, entre ellos el nuevo arzobispo de Sevilla, P.P. Romo, comenzaron a comprender que un gobierno que

2. Jaime Balmes (1810-48), vigoroso apologeta, precursor del neotomismo, aunque interesado en conservar el contacto con la filosofía moderna, controversista político e iniciador social, fue la más importante personalidad intelectual del clero español en el segundo tercio del siglo XIX, aunque su influjo durante el período de su actividad fue muy restringido. Cf. I. CASANOVAS, *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*, 2 vols., Barcelona 1942, y LThK² I, 1211-12.

3. Cf. E. SCHRAMM, *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburgo 1935, y DHGE XIV, 668-671.

4. Mientras que la venta de las posesiones de los conventos había comenzado ya en 1835, los bienes raíces del clero secular sólo fueron enajenados a partir de 1842. En conjunto, de 1835 a 1844 fueron vendidas 76 734 fincas pertenecientes al clero regular, por un valor global de 2 762 202 415 reales, y 69 539 fincas del clero secular, por un valor global de 774 983 086 reales. Este importante traspaso de bienes raíces tuvo efectos muy ventajosos para la burguesía y la aristocracia liberal; sin embargo, tuvo graves consecuencias — más que en la Francia de la revolución — desde el punto de vista social, pues en general empeoró la situación de los labradores.

reconocía las libertades constitucionales, podía proporcionar a la Iglesia una independencia en el apostolado, que compensaría con mucho la pérdida de ciertos privilegios. Se puso, pues, manos a la obra para preparar un programa pastoral que respondiera mejor a la nueva mentalidad y, conforme al modelo de los católicos franceses, tuviera como meta la libertad de enseñanza. Esto fue, sin embargo, al principio sólo una primera tentativa, favorecida por la atmósfera despejada que había reinado en Roma durante los primeros meses del pontificado de Pío IX. Tras esta tentativa fallida, la Iglesia española se limitó a recobrar lo más completamente posible su posición anterior, garantizada por parte del Estado, que había restablecido ya dos veces, en los años de 1814 y 1825. Esta expectativa se demostró, sin embargo, errada, puesto que esta vez era mucho más profundo el cambio de mentalidad en la burguesía, sobre todo en los estudiantes universitarios.

Entre tanto se habían entablado negociaciones con Roma en orden al restablecimiento de las relaciones interrumpidas desde 1835, así como a una convención destinada a una nueva reglamentación de los asuntos eclesiásticos. El punto más delicado era el estatuto relativo a la financiación del clero español; en efecto, ahí entraban en juego no sólo cuestiones de principios, sino también problemas fiscales. Las negociaciones fueron también dificultadas por los recelos de la santa sede tocante a un gobierno para ella todavía demasiado liberal, así como el aferramiento a algunas exigencias regalistas por parte de España. El 27 de abril de 1845 se firmó un tratado provisional[5] que prepararía algunas reformas. En él se preveía, entre otras cosas, la reapertura de ciertos conventos y la restitución al clero secular de los bienes eclesiásticos todavía no enajenados, lo cual proporcionaría algunas ventajas a la Iglesia. La santa sede, sin embargo, sólo quería dar su aprobación a la legalización de la venta de bienes de la Iglesia después de que se hubiese solucionado satisfactoriamente por las cámaras la cuestión de los emolumentos del clero. En vista de la reacción por parte liberal, que exigía el inmediato reconocimiento de la desamortización, el gobierno español se negó a ratificar el tratado. En efecto, muchos estaban desengañados al ver que diversas ven-

5. Texto en MERCATI I, 796-799.

tajas otorgadas al Estado por el concordato de 1753, sobre todo en lo concerniente al *placet*, no estaban contenidas en dicho tratado.

Sin embargo, por ambas partes se tenía interés en llegar a una solución, por lo cual fueron continuadas las negociaciones. Tras una interrupción por la muerte de Gregorio XVI, fueron reanudadas después de 1847 sobre una nueva base y a partir de una buena voluntad de entendimiento existente por ambas partes. Tras discusiones sumamente difíciles, la espinosa cuestión de los emolumentos del clero quedó zanjada con la ley de 20 de abril de 1849 [6]. Las negociaciones condujeron finalmente a la firma del concordato de 16 de marzo de 1851 [7]. Este concordato fue un triunfo para la santa sede, por cuanto que con la crisis del año 1848 [8] se había iniciado una orientación de los moderados hacia la derecha. En realidad, este convenio confirmaba, no obstante algunas concesiones a los postulados del tiempo, «el alma católica de España» (Pérez Alhama). A la vez se distinguía del concordato de 1753, por cuanto que descartaba la injerencia del Estado en asuntos puramente eclesiásticos y aseguraba a la Iglesia gran autonomía en su propia esfera. Así fue el más liberal de todos los concordatos españoles.

Hay que añadir que, para la Iglesia, la pérdida de la mayor parte de sus posesiones significó también una liberación, y que la adhesión del clero español a la santa sede salió robustecida de aquel período de prueba que duró quince años. Por otro lado, el clero, tras los excesos liberales, estaba ahora más convencido que nunca de que la garantía de la religión y del orden social sólo podía esperarse de los conservadores. Esto hizo que la Iglesia se acercase más a los partidos de derecha, de los que parecía que dependería el destino del concordato. De hecho Espartero, al volver al poder el año 1854, rescindió inmediatamente el concordato, y comenzaron de nuevo los atropellos contra los bienes de la Iglesia y contra las órdenes religiosas. Los debates de la nueva constituyente ofrecieron la oportunidad «de una primera discusión real sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la historia de España» (Kiernan). Ahora bien, ya en otoño del año 1856 pasó de nuevo

6. Texto en J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español* 269-270.

7. Texto en MERCATI I, 770-796.

8. Es significativa la intervención de tropas españolas, austríacas, francesas y napolitanas, el año 1849, en favor de la restauración del poder temporal del papa.

el gobierno a los moderados, bajo Narváez, y la Iglesia pudo vivir hasta la revolución de 1868 en una paz relativa, sancionada por un nuevo acuerdo con la santa sede [9].

Mediante el concordato la Iglesia alcanzó una posición decisiva en el Estado. El concordato hizo posible una cierta restauración eclesiástica, facilitada por la protección de la reina Isabel II, mujer de no muchas luces y mojigata, que en realidad se dejaba aconsejar por su confesor, san Antonio María Claret [10], apóstol extraordinariamente celoso. La reconstrucción externa se manifestó sobre todo en una gran afluencia a los seminarios, a cuya reorganización dedicó el episcopado buena parte de su solicitud. La reconstrucción se manifestó también en la fundación de nuevas congregaciones femeninas activas, especialmente en Cataluña, que se dedicaron a la enseñanza y a la actitividad caritativa. El fundamento de todo ello fue sin duda alguna lo que había de auténtica fe cristiana en amplios sectores de la población.

Con todo, el nuevo florecimiento de la Iglesia era sólo exterior, por lo cual se hallaba en gran peligro. El clero, que seguía siendo todavía muy numeroso —el año 1868, a pesar de una baja del 20 por ciento desde Fernando VII, había todavía un sacerdote por 380 habitantes— se daba con demasiada facilidad por satisfecho con una religión de meros ritos y de rutina, y confundía con frecuencia su misión de apostolado con requerimientos a la intransigencia. Mantuvo su reivindicación de guía moral de la nación, pretensión que no estaba ya justificada por una cultura correspondiente, puesto que seguía contentándose con una escolástica anticuada, carente de originalidad, e ignorando los esfuerzos de Balmes y de Donoso Cortés por dar nueva vida a la apologética tradicional. Mientras que en la generación precedente muchos de los anticlericales habían seguido siendo, a pesar de todo, cristianos creyentes, desde 1868 se iba multiplicando el número de los intelectuales vacilantes en su fe. El romanticismo —que sólo muy tarde

9. El 25 de agosto de 1859; texto en MERCATI I, 920-929. Convención complementaria de junio de 1867 sobre las fundaciones pías, ibíd. [18]-[24].

10 Sobre A.M. Claret (1807-70), fundador de dos congregaciones misioneras, arzobispo extraordinariamente activo de Santiago de Cuba de 1850 a 1857, confesor de la reina de 1857 a 1868, cf. C. FERNÁNDEZ, *A.M. Claret*, 2 vols., Madrid 1942, y *Escritos autobiográficos y espirituales*, pub. por J.M. Viñas, Madrid 1959. También C. FERNÁNDEZ, *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid*, Madrid 1964.

hizo su entrada en España, por mediación de los expulsos regresados de Francia después de 1833, y precisamente en un tiempo en el que sus principales representantes se habían alejado ya de la Iglesia — despejó el camino al librepensamiento, que bajo el influjo de los sistemas filosóficos posthegelianos halló su expresión española en el krausismo. Sobre todo entre los intelectuales, muchos se sintieron desalentados por un catolicismo que, bajo la guía de los neocatólicos de Nocedal, herederos intelectuales de los carlistas, y de su órgano «El Pensamiento español», se comportaba de forma fanáticamente antimoderna. Estas ruidosas tomas de posición, acogidas con júbilo por Pío IX, sólo lograron reforzar el anticlericalismo latente en la burguesía ilustrada.

Portugal

La evolución de la situación religiosa en Portugal durante el pontificado de Gregorio XVI se había efectuado, al igual que en la restauración, de forma curiosamente paralela a la de España. También Portugal tenía dos pretendientes al trono: Miguel por un lado, y Pedro y su hija Maria da Gloria por otro. Este conflicto dinástico fue agravado todavía más por la lucha ideológica entre absolutistas, apoyados por el clero y por el papa, y constitucionales, respaldados por los francmasones. También aquí, tras el triunfo de Pedro en 1832, se produjeron una serie de medidas anticlericales: expulsión del nuncio; creación de una comisión para la reforma del clero en 1833, que junto con algunas propuestas razonables, como, por ejemplo, la de reducir el excesivo número de diócesis, elaboró también proyectos de cuño galicano o jansenista; supresión de los jesuitas, regresados sólo en 1829; cierre de todos los conventos (28 de mayo de 1834), comprendidos los de las posesiones de ultramar (mientras que los liberales de España habían dejado intactas las misiones).

Sin embargo, de más trascendencia fue todavía la circunstancia de que Pedro se negara a reconocer a los obispos nombrados por su rival Miguel entre 1826 y 1832, y que la mayoría de los obispos rechazara la colaboración con el gobierno liberal. Numerosas sedes episcopales fueron pronto declaradas vacantes, y el gobierno pro-

cedió bajo condiciones anticanónicas a la elección de vicarios capitulares, que entraron en conflicto con la autoridad legítima, mientras que los sacerdotes y fieles que no reconocían a aquellos intrusos estaban expuestos a persecuciones. Esto dio lugar durante varios años a una situación verdaderamente cismática.

Ahora bien, en Portugal como en España, la evolución de la situación política originó una distensión, que había comenzado ya en los años 1835-36. Las negociaciones con Roma, que desde 1842 fueron dirigidas con gran flexibilidad por Capaccini, avanzaban, sin embargo, lentamente. También en este caso sólo después de la muerte de Gregorio XVI, en octubre de 1848, pudo por fin llegarse a un acuerdo, que zanjaba sobre todo la cuestión de los seminarios y de la jurisdicción eclesiástica [11]. Este acuerdo fue completado el año 1857 con una convención relativa al derecho de patronato del rey de Portugal sobre las misiones de la India y de China [12]. Se comenzó la reorganización de los seminarios, que era urgente, visto el bajo nivel cultural del clero, cuya conducta y negligencia en la cura de almas habían criticado con frecuencia los nuncios en sus informes. Las órdenes, comprendidos los jesuitas, fueron arraigando de nuevo poco a poco en el país, sobre todo después de 1858, no obstante los obstáculos puestos por los francmasones. El pueblo sencillo permaneció, todavía más que en España, ligado a las tradiciones del catolicismo. Pero la orientación racionalista de la burguesía ilustrada se hizo cada vez más patente, y la indiferencia de los católicos portugueses frente a los ataques de la prensa antirreligiosa formaba un desagradable contraste con los empeños de los españoles por crear una prensa católica durante el segundo tercio del siglo XIX.

Las repúblicas hispanoamericanas

Sería exagerado afirmar que la docena de repúblicas de la antigua América hispánica proporcionara grandes satisfacciones a

11. Texto en J. FERREIRA BORGES DE CASTRO, *Colecção dos tratados...*, Lisboa 1856ss, VII, 221ss.

12. Texto en MERCATI I, 844-852. Se trataba de la terminación del llamado *Cisma de Goa*. Cf. p. 333s.

la santa sede a mediados del siglo XIX. La mayor parte de las constituciones siguieron reconociendo el catolicismo como religión del Estado, pero los gobiernos no querían renunciar a la tradición de una meticulosa vigilancia sobre la Iglesia, procedente de la época colonial, e insistían una y otra vez en que fuera reconocido por la santa sede su derecho de patronato sobre la Iglesia. Al mismo tiempo intentaba, en nombre de la nueva ideología liberal, reducir el influjo del clero en la sociedad civil, abolir sus privilegios jurídicos e integrar en la economía nacional sus bienes raíces, todavía considerables. Esto dio lugar a conflictos constantemente renovados y a veces, como en Colombia o México, incluso a una ruptura violenta [13]. Estos conflictos fueron suscitados en algunos casos por la voluntad de la Iglesia, de rechazar una tutela por el Estado, incompatible con las nuevas ideas ultramontanas. Sin embargo, en la mayoría de los casos fueron resultado de una actitud reaccionaria de los clérigos que, a veces, animados por Roma, se empeñaban en dirigir escaramuzas de retaguardia con el fin de defender una posición cada vez más anacrónica.

Por otro lado, el clero, cuyas condiciones de vida habían cambiado radicalmente, se hallaba escasamente a la altura de su misión, excepto en Chile. Existía, sobre todo en el campo, gran escasez de sacerdotes [14], todavía agravada desde que se habían interrumpido las comunicaciones con España, y sobre todo porque los inmigrantes, a diferencia de los que iban a Estados Unidos, no iban casi nunca acompañados por sacerdotes de su patria. A esto se añadía la baja de la moral, una falta de disciplina con pérdida de toda dinámica pastoral, cuya consecuencia fue la total disolución de las misiones de los indios en el espacio de medio siglo. Además, las órdenes que todavía quedaban, tras las secularizaciones de comienzos del siglo, se hallaban en plena decadencia. Así pues, ni siquiera con la ayuda de cofrades suyos extranjeros, sólo muy limitadamente podían suplir las deficiencias del clero parroquial, tanto más, cuanto que estaban expuestos a continuas molestias y hasta expulsiones por parte de los gobiernos.

13. De ello se trata en el cap. XXXIX, p. 926-929.

14. Un ejemplo: En México, el número global de sacerdotes, que en 1810 se elevaba todavía a 7341 (4229 del clero secular y 3112 del regular), el año 1850 sólo alcanzaba ya la cifra de 3275 (2084 sacerdotes seculares, y 1191 regulares), mientras que la población se había elevado de 6 a 7,5 millones.

Sin embargo, tras la profunda crisis que durante las luchas por la independencia había sacudido a estas comunidades cristianas, a mediados del siglo pareció iniciarse una reconstrucción. Su comienzo tuvo lugar durante el pontificado de Gregorio XVI. Primeramente, como ya hemos indicado más arriba [15], fueron provistas poco a poco las sedes episcopales, gran número de las cuales estaban vacantes desde hacía muchos años. Con ello se creó un prerrequisito indispensable para volver a mantener fuertemente en vigor la disciplina eclesiástica. Luego, las diócesis existentes en América del Sur desde el tiempo colonial, cuyo número había venido a ser insuficiente, debido a las inmigraciones de Europa y el consiguiente crecimiento constante de la población [16], fueron completadas con otras seis nuevas. Se nombraron visitadores apostólicos con muy amplios poderes, a fin de volver a restablecer la disciplina en las órdenes. Los jesuitas habían vuelto a echar raíces en algunas repúblicas (desde 1836 en Argentina, desde 1842 en Nueva Granada, desde 1843 en Chile).

La reanimación procedió lentamente, pero sin interrupción. Pío IX, que desde su viaje a América latina había conservado vivo interés por aquellas tierras lejanas, apoyó las iniciativas: diócesis nuevamente erigidas hicieron posible un contacto más estrecho entre los sacerdotes y sus fieles. Se reorganizaron las provincias eclesiásticas a fin de adaptarlas a las nuevas circunscripciones políticas. Se hicieron tentativas — mediante nombramientos de delegados que intentaron (aunque no con mucho éxito) una reforma de las más crasas irregularidades — con objeto de volver a sujetar el clero local a la disciplina. Religiosos y religiosas de Europa fueron estimulados a fundar instituciones escolares; su número aumentó constantemente, no obstante los obstáculos puestos por los gobiernos, pero su influjo sólo fue efectivo, des-

15. Cf. p. 291.

16. Sin el Brasil, 24 al sur del Golfo de México en 1815, un tiempo, en el que de los 15 millones de hispanoamericanos sólo la tercera parte vivían al sur del istmo de Panamá. Mientras que la población de México y de América Central sólo había aumentado en un 30 por ciento (13 millones) hasta 1850, la población de América del Sur había crecido un 250 por ciento, elevándose a la cifra de 12,5 millones de habitantes, que vivían en un territorio de 15 millones de kilómetros cuadrados.

graciadamente, en las clases acomodadas. En Roma se erigió el Colegio Pío latino-americano (1858), que debía servir para la formación de una élite del clero, devota a la santa sede. Cierto que hubo de pasar casi el pontificado entero de Pío IX antes de que volvieran a restablecerse relaciones diplomáticas oficiales entre la santa sede y las más importantes repúblicas sudamericanas; antes de 1877 sólo había algunos delegados apostólicos aislados. En cambio, en los años 1852-62 logró la santa sede concluir siete concordatos o convenciones [17]. Algunos tuvieron sólo efecto pasajero, pero produjeron por lo menos un mejoramiento de las relaciones entre la Iglesia y los gobiernos, como solía suceder generalmente tras la vuelta de los conservadores al poder en el transcurso del segundo tercio del siglo y el subsiguiente triunfo de los liberales, que solía producirse en los últimos decenios.

Esto puede decirse principalmente de América Central, donde el dictador de Guatemala, general R. Carrera (1839-65), que suprimió la legislación anticlerical introducida en 1829 por el presidente Marazán, restableció los privilegios eclesiásticos y el control del clero sobre la enseñanza y la prensa, restituyó sus bienes a las comunidades religiosas y forzó a los pequeños Estados vecinos a concluir con la santa sede concordatos ventajosos para la Iglesia. Lo mismo puede decirse también, aunque en menor grado, de Chile. Allí, el arzobispo R.V. Valdivieso (1847-78), apóstol ardiente, defensor inflexible de los derechos de la Iglesia y antiliberal encarnizado, se querelló constantemente contra el regalismo de los gobiernos y contra las facilidades otorgadas a los protestantes. Pero la Iglesia recibió en Chile sensibles compensaciones pecuniarias por la supresión del diezmo (1853), y D. Portales, ministro de instrucción pública, conservador durante 25 años, fomentó el influjo del catolicismo en las escuelas públicas, en el que veía la mejor garantía del orden público, y favoreció la

17. Con Guatemala y Costa Rica el año 1852 (texto en MERCATI I, 800-821); con Honduras y Nicaragua el año 1861 (ibid. 936-959); con El Salvador, Venezuela y Ecuador el año 1862 (ibid. 960-999). Se iniciaron también negociaciones con vistas a concordatos con Bolivia (1851), Perú (1853) y Argentina (1855 y 1857), que sin embargo no llegaron a concluirse, debido sobre todo a las exigencias relativas al patronato. Aludiremos también el concordato que, tras medio siglo lleno de tensiones y dificultades, se subscribió con la república de Haití el año 1860 (MERCATI I, 929-936), y a la reorganización de esta Iglesia, encomendada a misioneros franceses. Cf. A. CARON, *Notes sur l'histoire religieuse d'Haïti de la Révolution au concordat, 1789-1860*, Puerto Príncipe 1933.

inmigración de órdenes o congregaciones activas de Europa, como la Compañía de Jesús o las *Dames du Sacré-Coeur*.

Cierto que en Venezuela tuvo que resignarse la Iglesia a la supresión de la jurisdicción eclesiástica y del diezmo, y a la decisión del gobierno de fundar dos nuevas diócesis el mismo año 1847 y sin intervención de la Iglesia; sin embargo, la oligarquía conservadora que gobernó casi sin interrupción de 1830 a 1864 otorgó a los clérigos notables ventajas, que tuvieron su culminación en el concordato de 1862. En Bolivia, el año 1851 se estaba también a punto de concluir un concordato [18]; ahora bien, aunque el gobierno, en vista del escaso influjo de la Iglesia en la vida pública, estaba mejor dispuesto para con ella que en muchos otros países, sin embargo, se negó a ratificar el tratado por el hecho de que Roma quería absolutamente que el patronato sobre la Iglesia fuera solamente concedido como privilegio, mientras que el gobierno exigía su reconocimiento como derecho existente. No obstante, las relaciones siguieron siendo buenas, ya que la Iglesia toleró de hecho el ejercicio del patronato nacional, aunque sin reconocerlo oficialmente.

En el Perú, el presidente R. Castilla, liberal moderado, no obstante las protestas de un grupo de sacerdotes vinculado al partido conservador, que quería imponer a la jerarquía sus puntos de vista reaccionarios, intentó, con el apoyo de los conciliantes arzobispos F.X. de Luna Pizarro (1845-55) y J.S. Goyeneche (1859-72) lograr que fuera aceptada una solución de compromiso. Cierto que no se pudo impedir que fuesen suprimidos los tribunales eclesiásticos, el diezmo y el control del clero sobre la enseñanza, pero fue salvada la parte principal de las posesiones de la Iglesia, y ésta obtuvo sobre todo una independencia del Estado que rebasó con mucho la que disfrutaba en los otros países sudamericanos. Incluso en Argentina, con el cese del dictador Rosas el año 1852, llegó el fin de la «edad de oro de los clérigos». Allí se habían adaptado éstos muy bien a un regalismo muy marcado, que en realidad redundaba en beneficio propio [19]; pero la

18. Texto en MERCATI I, [3]-[14].

19. Numerosos detalles sobre las relaciones entre Rosas y la Iglesia se hallan en el escrito del anticlerical J. INGENIEROS, *Evolución de las ideas argentinas* en *Obras completas*, XVI, Buenos Aires 1947, 99-142.

Iglesia vivió todavía unos diez años tranquilos, ya que la constitución de 1853 contenía varias cláusulas muy favorables para ella.

En el Ecuador pudo la Iglesia apuntarse un triunfo espectacular en los años siguientes a 1860, en los que en todas partes se produjeron modificaciones fundamentales. El presidente García Moreno, católico ferviente, pero autocrático [20], al que admiraban los ultramontanos del mundo entero, emprendió entre 1861 y 1875 la tentativa de hacer de su país un Estado cristiano modelo. La legislación debía regirse por las encíclicas de Pío IX y sobre todo por el *Syllabus*. Para la realización de su ideal se sirvió el presidente, en gran parte, de comunidades religiosas europeas, en las que veía la prenda de una regeneración.

Esta política muestra claramente una de las principales debilidades del catolicismo en Iberoamérica durante todo el siglo XIX: la vida social, por lo menos en aquellas regiones en que la Iglesia se había enraizado sólidamente ya bajo el *ancien régime* [21], estaba indudablemente marcada por tradiciones cristianas. Éstas, sin embargo, no estaban a la altura de las necesarias modificaciones internas. El catolicismo nativo — con algunas pocas excepciones, como, por ejemplo, Bartolomé Herrera, en cuanto a los sacerdotes, en el Perú [22], o un José Manuel Estrada, el Louis Veuillot «argentino», en cuanto a los seglares — se mantuvo pasivo en la esfera cultural, social y apostólica, sin vitalidad ni originalidad propia. La causa de esto no debe buscarse en el clima, que no es nocivo en todas partes, sino más bien en la falta de una clase media en estos países, cuya estructura social apenas si fue cambiada por las revoluciones políticas. Hay que buscarla sobre todo en el hecho de que la Iglesia había conservado hasta el fin del antiguo régimen una estructura colonial demasiado dependiente de España, con lo cual a la larga venía a ser estéril e incapaz de iniciativas creadoras. A ello se añadía una mentalidad muy individualista, que bajo el influjo de la francmasonería descuidaba la vida eclesiástica organizada, para buscar la salvación en una manera pietista de considerar la fe.

20. Sobre la tan discutida figura de Gabriel García Moreno (1821-75), cf., además de R. PATTEE, l.c., P.H. SMITH, HAHR 45 (1965) 1-24.

21. Sobre todo México, Guatemala, Colombia, Perú y Ecuador. En cambio, en el interior de Venezuela y de Bolivia faltaba casi totalmente la presencia institucional de la Iglesia, y era modesta en Río de la Plata y en Chile.

22. Cf. O. BARRENECHEA, *B. Herrera, 1808-64*, Buenos Aires 1947. La compilación *Estudios y discursos*, 2 vols., Lima 1929-30, permite penetrar en el pensamiento de este representante — el más cualificado — del clero conservador en el Perú del siglo XIX.

Brasil

En el imperio del Brasil, el país más extenso y poblado de América del Sur, con una extensión de 8,5 millones de kilómetros cuadrados y 5,5 millones de habitantes hacia 1830, y más de 10 millones a finales del pontificado de Pío IX, también la Iglesia, bajo la regencia y el largo período de gobierno de Pedro II (1831-88), siguió viviendo en relativa calma, si bien el gobierno, que, siguiendo el ejemplo de Pombal, quería dominar a la Iglesia precisamente con su protección, provocó tensiones que surgían periódicamente. Así, por ejemplo, el año 1834 apoyó los empeños del sacerdote politicante D.A. Feijo, que perseguía la legalización del matrimonio de los sacerdotes, dando como razón que «de hecho el celibato del clero no existía en el Brasil» — lo que lamentablemente respondía con frecuencia a la realidad —, y que este estado de cosas «fomentaba en alto grado la inmoralidad pública». El año 1844 el gobierno se arrogó el nombramiento del arzobispo de la capital, contrariamente a las normas canónicas. Las medidas contra las órdenes religiosas antiguas, «víctimas de abusos internos, que sin una reforma radical conducirían inevitablemente a su disolución» (Y. de la Brière), se agudizaron unilateralmente, sobre todo el año 1855. Por otro lado, en cambio, pudieron fundarse nuevas congregaciones activas [23], y las congregaciones europeas que se dedicaban a la enseñanza y a la beneficencia tuvieron una acogida relativamente franca. Desde los años sesenta pudieron también estas congregaciones organizar grandes misiones populares, de varias semanas de duración, institución que venía muy a propósito en vista de la profunda ignorancia religiosa del pueblo.

La mentalidad regalista del gobierno halló aprobación hasta por los años de 1860 en gran parte del clero, de lo cual puede

23. Cf., Por ejemplo, la biografía del fundador de la congregación de Nuestra Señora d'Amparo, destinada a cuidar de los huérfanos (1871), *O Padre Siqueira, sua vida e sua obra*, Petrópolis 1957.

dar prueba, entre otras cosas, la propagación de los manuales de M. de Araujo. Pero junto a esto había que observar todavía una serie de hechos nada estimulantes. La masonería alcanzó considerablemente influjo, que se extendía hasta las cofradías religiosas. Como otro legado del siglo XVIII hay que señalar la penetración del racionalismo y del positivismo en la clase culta, y sobre todo la lamentable situación del clero. Éste no sólo era muy poco numeroso, pues el año 1872 había escasamente 1 000 sacerdotes, sino que se concentraba sobre todo en las ciudades costeras, de modo que en el interior del país se daba el caso de que 20 parroquias dispersas en un territorio de miles de kilómetros cuadrados dependieran de un solo cura, y de que muchos fieles pasaran diez o más años sin ver un solo sacerdote. Además de esto, la moral del clero dejaba con frecuencia mucho que desear, y su situación espiritual le daba motivo de inquietud. Hasta el año 1859 muchos sacerdotes estuvieron influenciados por las ideas de Rousseau y de los enciclopedistas, y si bien en lo sucesivo una parte de ellos se apartaron de la masonería por su hostilidad contra la santa sede, sin embargo, el año 1870 se podía contar todavía aproximativamente entre sus adeptos a más de la mitad del clero. A pesar de los esfuerzos de los obispos —que, por lo demás, sólo eran 11 para un país tan extenso— por reorganizar sus seminarios, y a pesar de haberse ido formando, por cierto lentamente, una élite de seglares católicos, el tiempo del imperio, vista en conjunto, fue, tras una fachada de buena apariencia, un período de estancamiento, si ya no de decadencia para el catolicismo.

XXXII. La Iglesia católica en el mundo ortodoxo

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre las perspectivas unionísticas:* AUBERT, *Pie* IX, 478-484, 564; C. KOROLEVSKÝ, «Unitas» 2 (París 1949-50) 189-205; WINTER, *Russland* II, 287-308; J.G. REMMERS, *De hereniginsgedachte van I. Gagrine,* Tilburg 1951; M.J. ROUËT DE JOURNEL, «Études» 291 (1956) 171-195; id., *Une Russe catholique. La vie de Mme. Swetchine,* París ²1953; id., «Revue des études slaves» 3 (1923) 90-104; V. LAURENT, en *Mélanges E. d'Alzon,* St. Gérard-Namur 1952, 281-302; A. TAMBORRA, *Crisi d'Oriente, guerra di Crimea e polemiche politico-religiose fra cattolici e ortodossi 1853-1856,* «Clio» (Roma 1969) 169-191.

En el imperio ruso: FUENTES: *Allocuzione della Sant. di N.S. Gregorio XVI seguita da una Esposizione corredata di documenti,* Roma 1942; S. OLSZAMOWSKA-SKOWROŃSKA, *Le concordat de 1847 avec la Russie d'après les documents authentiques,* SPM 8-9 (1962) 44-877; *Esposizione documentata sulle constanti cure del S.P. Pio IX a riparo dei mali que soffre la Chiesa cattolica nei dominii di Russia e Polonia,* Roma 1866, y la respuesta rusa: *Résumé historique des Actes de la Cour de Rome,* San Petersburgo 1867. Además: A. WELYKYJ, *Documenta* (bibliografía general), II, 381-450, y la colección de BJELOGOLOVOV. En los archivos vaticanos, aparte de las series *Rusia* de la congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, la correspondencia de los nuncios en Viena contiene abundantes datos de interés.

Las obras enumeradas en la bibliografía general, en espec. BOUDOU I, 241-556, II, 1-471 (bibliografía); WINTER, *Russland* II, 248-354; id., *Byzanz,* 150-177; AMMANN 504-536, deben completarse con SCHMIDLIN PG, I, 632-639, II, 213-223; J. HELFERT, *Russland und die Katholische Kirche in Polen,* Viena 1867; R. LEFÈBVRE, *S. Sede e Russia e i colloqui dello Czar 1843-46,* en *Gregorio XVI,* Roma 1948, II, 159-293; J.S. PELCZAR, *Pius IX a Polska,* Cracovia 1914; DM. A. TOLSTOI, *Rimskij Katolitsizm v Rossi,* 2 vols., San Petersburgo 1914; A. VAN DE WAL, «Het christelijk Oosten en hereeniging» 8 (1955-56) 152-162, 303-312; R. LUBIENSKI, *Vie de Mgr. C.I. Lubienski,* Roulers 1898; DHGE XVI, 867-870, 1471-72; *Suppression des couvents dans le Royaume de Pologne,* París 1865; A. PETRANI, *Kolegium duchowne w Petersburgu,* Lublín 1950; Z. OLSZAMOWSKA, *La suppression des diocèses catholiques par le gouvernement russe, 1866-69,* «Antemurale» 9 (1965) 41-130; id., *Tentatives d'introduire la langue russe dans l'Église latine de la Pologne orientale,* ibid. 11 (1967) 47-169; A. PETRANI, «Nasza przeszlosc» 27 (1967) 215-233; M.E. JABLONSKA, «Roczniki humanistyczne» 12 (Lublín 1964) 142-194; id., «Wiez» 3 (Varsovia 1960) 53-70; id., «Sprawozdania... Towarzystwa Naukowego Kathol. Uniw. Lublin» 14 (1963-64) 183-188; id., «Znak» 17 (1965) 1653-88 (sobre las nuevas congregaciones femeninas); E.M. DE BEAULIEU, *Le P. Honorat de Biala, capucin,* Toulouse 1932; A. SZELGGIEWICZ, *E. Bojanowski,* Posen 1966; K. GADACZ, *Les capucins de la province polonaise dans l'insurrection de 1863-64,* Roma 1963.

En el imperio de los Habsburgo: Sobre la actividad del obispo Strossmayer, v. N. LALIČ, «Le Monde slave», nueva serie 6 (1929) 442-450; CH. LOISEAU, ibid., nueva serie 4 (1927) I, 379-405; id., «Le Correspondant» 219 (1905) 251-271; A. FORTESCUE, «Dublin Review» 163 (1918)

234-257; K. KRZANIČ, «Nova revija» 20 (Makarska 1941) 1-28; WINTER, *Russland* II, 364-365, 382-390, 500-503; DThC XIV, 2630-35. Cf. además H. WENDEL, *Der Kampf des Südslawen um Freiheit und Einheit*, Francfort 1925, II, 377-381 y R. RISSLING, *Die Kroaten*, Graz 1956.

Sobre los rutenos de Galitzia: además de la colección de documentos de M. MALINOWSKI, *Die Kirchen- und Staatssatzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen*, Lemberg 1861, y la obra de KORCZOK (bibliografía general), v. AMMANN 644-659 y N. MIKO, ZKTh 79 (1957) 467-483.

Sobre los rumanos uniatas de Transilvania: además de I. MOLDOVANU, *Acte sinodali ale baserecei reomane de Alba Julia*, 2 vols., Blaj 1869-72, cf. G. FILIP, *Pio IX e i Romeni*, Roma 1956; id., *De concilio provinciali Alba-Juliensi et Fagariensi A.D. 1872*, Roma 1954; id., «Acta historica» 4 (Munich 1965) 107-141; I. GORGESCU, *Mitropolitul Ioan Vancea*, Nagyvárad 1942; DE CLERCQ II, 628-655.

En la Europa meridional y oriental y en Levante: Véase bibliografía general; SCHMIDLIN PG, II, 230-233 y AUBER, *Pie IX*, 410-415; así como *Papers relating to the Condition of Christians in Turkey*, Londres 1861 (informes consulares).

Sobre el movimiento búlgaro de 1860, v. I. SOFRANOV, *Histoire du mouvement bulgare vers l'Église catholique au XIXe s.*, Roma 1960; G. ELDAROV, MF 60 (1960) 426-454; PATRIARCH CYRILL, *La propaganda católica entre los búlgaros en la segunda mitad del s. XIX*, I, Sofía 1962 (en búlgaro, con resumen en francés). Sobre el catolicismo en Bulgaria, v. también B. RISTEWSKI, «Razgledi» 2 (1960) 908-936, 1005-29, 3 (1960) 72-90, 158-189.

Sobre el catolicismo en Rumanía: P. TOCANEL (bibliografía general) III/2.

En Bosnia: B. RUPČIČ (bibliografía general), 101-142; I. KECMANOVIČ *I.Fr. Jukič*, Belgrado 1963.

En Levante: S. SALAVILLE, *Mgr. Hillereau, vicaire apostolique de Constantinople*, «Union des Églises» 5 (1926) 134-139; DHGE XIII, 748-749, VIII, 1326-35; M. JULIEN, *La nouvelle mission de la Compagnie de Jésus en Syrie 1831-95*, Tours 1898; J. TAGHER, *Les rapports entre l'Égypte et le Vatican*, «Cahiers d'histoire égyptienne» 2 (1949) 259-271; A. MARTINI, *La S. Sede e la questione d'Oriente nel 1854*, CivCatt (1958) IV 169-181; *Les PP. Ratisbonne et N.-D. de Sion*, París 1928; J. HAJJAR, *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines*, Jerusalén 1956; P. MÉDEBIELLE, *Le diocèse patriarcal latin de Jérusalem*, Jerusalén 1963.

Los Patriarcados uniatas: Entre las obras generales, cf. además de AUBERT, *Pie IX*, 415-425, sobre todo HAJJAR 263-309; también del mismo autor, RHE 65 (1970) 423-455, 737-788.

Sobre los armenios: DE CLERQ II, 503-542; DHGE III, 867-870, IV 338-342; D. URQUART, *Le patriarche Hassoun*, Gante 1872; TH. LAMY, «Revue catholique» 38 (Lovaina 1874) 153-175, 583-603, 39 (1875) 34-63; M. ORMANIAN, *Le Vatican et les Arméniens*, Roma 1873.

Sobre los caldeos: B.M. GOORMACHTIGH, *Histoire de la mission dominicaine en Mésopotamie*, AOP 3 (1897-98) 141-158, 197-214, 533-545; J. VOSTÉ, *Les actes du synode de Rabban Hormizd*, en *S.Congr. per la Chiesa orientale. Cod. Can. Orient. Fonti*, II/17, Ciudad del Vaticano 1942; DE CLERCQ II, 543-561; DDC III, 375-385; DHGE V, 317-356; J.C. PANJIKARAN, *Christianity in Malabar*, Roma 1926.

Sobre los sirios: MAMARBASHI, *Les Syriens catholiques et leur patriarche Samhiri*, París 1855; P. BACEL, EO 14 (1911) 293-298; DE CLERCQ II, 570-598; DHGE IV, 676-681.

Sobre los melkitas: CHARON (bibliografía general), II, 153-400, y sobre todo J. HAJJAR, *Le patriarche Maximos III Mazloum*, Harissa 1957. Además: DE CLERCQ I, 390-414, II, 562-566; DHGE III, 652-663, IV, 229-236.

Sobre los maronitas: DThC IX, 104-107; DE CLERCQ II, 667-682; CHURCHILL, *The Druses and Maronites under the Turquish Rule from 1840 to 1860*, Londres 1862.

Perspectivas unionistas en Oriente

A mediados del siglo XIX dos hechos contribuyeron conjuntamente a atraer la atención hacia las Iglesias orientales. El primero fue el desarrollo de la cuestión oriental, que, con la disolución del imperio otomano, hizo prever profundas modificaciones de índole tanto política como religiosa en todo el próximo oriente. El segundo fue el claro reconocimiento del papel que, con el despertar de las nacionalidades de Europa oriental, estaba llamada a desempeñar Rusia en el mundo de ideas paneslavistas. Ya a fines del pontificado de Gregorio XVI se había formado en torno a la princesa Volkonskaia, rica convertida, residente en Roma desde el año 1825, un grupo que se interesaba por la

vuelta a la unidad romana de las Iglesias orientales separadas [1]. De este grupo formaban parte, entre otros, Corboli-Bussi, Theiner, Luquet, antiguo misionero franciscano [2], varios consultores de Propaganda Fide, algunos uniatas y los fundadores de la congregación polaca de los resurreccionistas. Este grupo, bajo la presidencia del prefecto de Propaganda Fide, sugirió el año 1847, en misión oficial a Pío IX, un llamamiento solemne a los hermanos separados de Oriente. El papa asoció este plan con su propia intención de enviar un visitador apostólico para que se informara sobre la situación.

El 6 de enero de 1848 dirigió a las Iglesias orientales la encíclica *In suprema Petri sede* [3], en la que anunciaba a los uniatas la llegada del visitador apostólico, que gozaba de relaciones especialmente buenas con los católicos armenios. Evocaba las excelencias tradicionales de la fe católica y requería a la unión con Roma a los orientales separados, «a los que ningún motivo excusable podía impedirles el retorno a la verdadera Iglesia». Los orientales, sin embargo, vieron en este documento una provocación. En mayo de 1848, cuatro patriarcas y 29 arzobispos reunidos en Constantinopla redactaron una respuesta negativa, en la que estigmatizaban las innovaciones latinas, las pretensiones del papa y el proselitismo de los misioneros latinos [4].

Este fracaso, sin embargo, no pudo en modo alguno desalentar a aquellos círculos, para los cuales el alto clero de los ortodoxos era cada vez menos representativo de los verdaderos sentimientos de una masa que, bajo la presión de las nuevas circunstancias, se hallaba en plena transformación. En primer lugar se dirigió la atención a Rusia, donde en las iniciativas de reforma como las que había aportado el comienzo del gobierno de Alejandro II, y en el creciente interés que mostraban por el catolicismo en su búsqueda de una eficaz ideología antirrevolucionaria,

1. Cf. C. KOROLEVSKÝ, «Unitas» 2 (1949-50) 189-90.

2. Sobre sus ideas, que se adelantaron a su tiempo, véase R. ROUSSEL, *Un précurseur: Mgr. Luquet*, Langres 1960, 83-89.

3. *Acta Pii IX*, I, 78-91. Cf. A. TAMBORRA, *Pio IX, la lettera agli orientali del 1848, e il mondo ortodosso*, RStRis 56 (1959) 347-367.

4. MANSI XL, 377-418. Cf. T. POPESCU, *Enciclica Patriarhilor ortodocsi dela 1848*, Bucarest 1935, y A. TAMBORRA, l.c., 357-366. La Iglesia rusa no se adhirió a esta protesta, pero A. STOURDZA publicó un nuevo escrito muy violento contra Roma: *Le double parallèle ou l'Église en présence de la papauté*, Atenas 1849.

creían haber hallado un primer camino para una aproximación. Debido a la iniciativa directa o indirecta de estos nobles, los escritos de J. de Maistre sobre Rusia gozaron de nuevas simpatías durante algunos años y, sobre todo después de la guerra de Crimea (1854-56), suscitaron numerosas iniciativas. Así, en 1857, el barón von Hazthausen, con el apoyo de los obispos de Münster y de Paderborn, fundó en Alemania el *Petrusverein* (= Asociación de San Pedro), liga de oraciones por la conversión de Rusia, y entabló correspondencia con el metropolita de Moscú, Philaret. En Italia, un convertido, P. Schuvarov, suscitó en Tondini la vocación por la causa de la unión y lo movió a fundar una análoga comunidad de oraciones.

Pero sobre todo en el imperio de los Habsburgo y en Francia se sintió vivo interés por el retorno de los cristianos orientales a la unidad romana (la cuestión unionista se abordó siempre con tales concepciones, opuestas al verdadero ecumenismo). En Austria se trató de substraer al influjo ruso a los ortodoxos de las regiones cercanas a la frontera, y de orientarlos hacia Roma. En ello entraban en juego, para Francisco José y para los consejeros de sus primeros años de gobierno, tanto motivos de razón de Estado, como también auténticos motivos de conciencia. Estas gestiones fueron también apoyadas por algunos eclesiásticos eslavos del imperio. El año 1851, en Eslovenia, A.M. Slomšek, obispo de Lavant, fundó la hermandad de los santos Cirilo y Metodio que, gracias a F. Sušil alcanzó rápido desarrollo en Moravia y también luego entre los ucranios de Hungría y Galitzia.

En Francia, si bien la muerte de Swetchine en 1857 originó la disolución de su grupo, su acción fue continuada bajo el impulso del general de los jesuitas y de J. Pierling, pero sobre todo aún más sistemáticamente por I. Gagarin [5], pariente de la difunta. Éste, en su escrito *La Russie, sera-t-elle catholique?* (1856), que pronto fue traducido a varias lenguas, recomendaba una reconciliación que no tendiera a la absorción de la Iglesia rusa por

5. Poco después de su conversión había escrito en 1845 un memorándum sobre *La acción de la Compañía de Jesús con vistas a la conversión del Oriente y sobre todo de Rusia*, publicado en SPM 2 (1955) 205-228, en el que, entre otras cosas, hizo propaganda en favor de la organización de un escolasticado para jesuitas de rito oriental, que estarían destinados al apostolado en Rusia; sin embargo, el general de entonces, Roothaan, mostró poco interés por este proyecto.

la Iglesia latina; en este particular, sin embargo, confiaba demasiado en negociaciones diplomáticas entre el papa y el zar. Mejor aconsejado estuvo cuando en 1856, convencido de la necesidad de una profunda labor científica y con la ayuda de sus paisanos Martinov y Balabin, fundó los «Études de théologie, de philosophie et d'histoire». Esta revista tenía por objeto hacer comprender mejor a los católicos la ortodoxia y a los ortodoxos el catolicismo. Con el mismo objeto se fundó, dos años después, la Obra de los santos Cirilo y Metodio. En el mismo clima de ideas unionistas, fundadas sobre una base científica, si bien todavía con marcado enfoque apologético, publicó Hergenröther contemporáneamente sus trabajos sobre Focio[6].

Después de 1860 se fueron desvaneciendo poco a poco las esperanzas suscitadas por parte de Rusia. En cambio, las repercusiones de las capitulaciones, tras la intervención francesa en Siria, hicieron que volviera a despertarse un nuevo interés por el posible retorno a la Iglesia romana, de las comunidades cristianas del imperio otomano, según el modelo de las iglesias uniatas. La opinión pública se interesó con especial entusiasmo por esta cuestión en Francia[7], donde, desde hacía veinte años, se notaba creciente interés por el Oriente cristiano. El interés se mantenía constantemente vivo con los discursos de hombres como Dupanloup, con publicaciones como la revista bimestral «La Terre Sainte et les Églises orientales» fundada en 1864 por Cl. R. Girard, y sobre todo por la fundación, en 1855, de las «OEuvres des Écoles d'Orient», a las que Lavigerie, sin embargo, sólo el año 1860 dio un nuevo impulso definitivo[8]. Finalmente en 1862, d'Alzon, por encargo del vicario apostólico de Constantinopla, Brunoni y de Pío IX, destinó a sus asuncionistas, bajo la dirección de Galabert, al apostolado unionista en Oriente. Éstos, tras difíciles comienzos, asumieron allí por tres cuartos de siglo una posición muy importante.

6. Los tres tomos de su *Photius*, que se publicaron entre 1867 y 1869, habían sido comenzados hacia 1855 y ya en 1857 fueron anunciados anticipadamente con la edición de *Mystagogia*. Véase Döllinger en J. FRIEDRICH, *Ign. von Döllinger* III, 444.

7. En Austria, el *Verein von der unbefleckten Empfängnis Mariens zur Unterstützung der Katholiken im türkischen Reiche*, que había sido fundado en 1857 para las misiones en el Sudán, se aplicó a la protección de las Iglesias católicas de rito oriental.

8. H. DE LACOMBE, *Note sur l'oeuvre d'Orient*, París 1906, y DE MONTCLOS 143-155.

Tampoco Roma podía mostrarse indiferente a este interés por el Oriente que animaba a los católicos de Occidente, tanto más, cuanto que las iniciativas emprendidas simultáneamente por los rusos, y sobre todo las misiones protestantes sostenidas por Inglaterra, daban motivos de inquietud. Entre otras cosas se prestó apoyo, durante algunos años, a las gestiones, sin duda bastante simplistas, de un griego, el intrigante J.G. Pitzipios[9], cuya voluminosa obra *L'Église orientale* fue publicada el año 1855 por las prensas de la congregación de Propaganda. Mucho más serios fueron, en cambio, los esfuerzos del cardenal Reisach, que mediante sus relaciones con Austria reforzó el interés por la cuestión eslava y llamó la atención del papa sobre la necesidad de tener en Roma algunos especialistas para Oriente. Por sugerencia suya se encargó al benedictino Pitra emprender un viaje de estudios a Rusia (1859-60) y a la vez recoger los materiales para una documentación de la mayor envergadura posible sobre las fuentes del derecho canónico oriental[10].

Poco después, en enero de 1862, decidió Pío IX dividir Propaganda Fide en dos secciones, una de las cuales se ocuparía de los asuntos de las Iglesias de rito oriental. Aquí, y allí, no sólo se asignó un rito determinado a cada cardenal perteneciente a esta sección, y con ello se le exigió una competencia especial en esta materia, sino que además estaban a la disposición de esta sección algunos de los mejores orientalistas de entonces. No cabe duda de que Pío IX y los principales responsables de la congregación de Propaganda deseaban sinceramente respetar la diversidad de los usos litúrgicos de las Iglesias orientales, contrariamente a muchos misioneros occidentales, que querían lograr por la fuerza la fidelidad de los católicos orientales a Roma, mediante el cambio de sus costumbres tradicionales por las de procedencia latina, como también contrariamente a hombres como d'Alzon, que sostenían que al «avance de las ideas europeas debía seguir necesariamente el ocaso de los ritos orientales». Pero al mismo tiempo, también se procuraba en Roma recobrar la influencia de la curia en la vida de aquellas iglesias y hacer que

9. Cf. A. TAMBORRA, «Balkan Studies» 10 (1969) 51-68.

10. Cf. A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, París 1893, 351-440, F CABROL, *Histoire du cardinal Pitra*, París 1893, 220-240.

los principios del catolicismo tridentino se fueran introduciendo más y más en el derecho canónico de las Iglesias orientales.

No se vieron, sin embargo, cumplidas las latentes previsiones optimistas de una vuelta en masa de las Iglesias orientales a la unidad romana. Esta política de centralización, practicada exageradamente por el cardenal Barnabò, condujo, por el contrario, hacia 1870, a graves crisis en las comunidades unidas ya con Roma, agudizadas todavía más por el concilio Vaticano I. Sólo en el sudeste europeo y en el próximo Oriente pudo el catolicismo latino apuntarse algunos progresos, aunque sólo muy superficiales, mientras que en el interior del imperio ruso volvieron a empeorar sus posiciones tras un breve período de calma.

En el imperio ruso

Contrariamente a las expectativas que Gregorio XVI, al comienzo de su pontificado, había vinculado a la condenación del levantamiento polaco, el zar Nicolás I no cambió lo más mínimo su política para con la Iglesia católica; por el contrario, su situación había empeorado crecientemente «tras el velo del silencio» (Bertier). El departamento del culto en San Petersburgo no sólo había favorecido abiertamente el paso de tres diócesis uniatas del imperio (1839) a la Iglesia ortodoxa oficial [11], sino que de año en año se fueron agudizando más las medidas que restringían la libertad de acción de la Iglesia latina y sus contactos con Roma en Polonia y en el imperio ruso. Puede decirse que la Iglesia católica, debido a esta legislación codificada en las llamadas *svod Zakonov*, quedaba «tan empotrada en el Estado ruso, que poco se distinguía de cualquier otra Iglesia estatal» (Ammann). Cierto que la diplomacia pontificia había iniciado, hacia 1840, una aproximación a los conservadores polacos que vivían en el exilio, con los que se pudiera ejercer alguna presión sobre Rusia, pero la marcada aversión de Gregorio XVI y de su corte a cualquier intento revolucionario [12] había vuelto a imponerse rápidamente, de modo que se volvió al método corriente de las negociaciones secretas por vía diplomática.

11. Cf. cap. X, p. 319.

12. «El papa tuvo que condenar vuestra revolución», declaró Gregorio XVI, el día 7 de mayo de 1841, al enviado del príncipe Czartoryski, «y si es necesaria una nueva declaración, volverá a condenarla», citado en RStRis 51 (1964) 474.

La misión de Fuhrmann en Roma condujo ciertamente, a mediados de 1841, a algunas vagas promesas a cambio de nuevas concesiones de Roma, pero de hecho nada cambió, y el decreto de 25 de diciembre de 1841, que secularizaba todos los bienes de las Iglesias en las provincias occidentales y restringía todavía más el número autorizado de los religiosos, volvió a confirmar una vez más el fracaso de aquellos métodos, mientras que los católicos, tanto en Rusia, como en Austria y en Europa occidental se extrañaban cada vez más del largo silencio de la santa sede. A. Theiner y el jesuita Secchi, aguijoneados por B. Kopitar, jefe del austroeslavismo, intervinieron insistentemente cerca del papa. Todos los cardenales consultados estimaron imprescindible una protesta pública. En tal situación Gregorio XVI volvió a solicitar la mediación del emperador de Austria y de Metternich, pero tuvo que constatar cómo éstos estaban interesados en que se prolongase la precaria situación de la Iglesia en las provincias occidentales de la vecina y enemiga Rusia. Tras esta inútil tentativa publicó el papa, el 22 de julio de 1842, una alocución [13], en la que ponía al descubierto ante la opinión pública mundial las medidas represivas que tenían que sufrir los católicos polacos y rusos y estigmatizaba el proceder desdeal del zar. Este llamamiento, inspirado por el temor, y que iba acompañado por una exposición formal de la secretaría de Estado, halló tanto mayor eco, cuanto que era perfectamente conocido el interés del papa en no herir al zar por razones políticas.

Encolerizado por esta explosión inesperada, el zar comenzó, como mucho se había temido ya, por reforzar las medidas contra los seminarios y las órdenes religiosas. Sin embargo, algunos meses después, aconsejado por su canciller y ministro Nesselsrode, inició por sí mismo una política de distensión que por dos razones le parecía provechosa: Por un lado, en un momento en que Rusia quería aparecer frente a la Europa revolucionaria, como una tierra escogida, en la que bajo la autoridad paternal del zar florecieran sin cortapisas la religión y el orden, no era en modo

13. *Acta Gregorii XVI*, III, 224; cf. también *Allocuzione* 3-4; la exposición del secretariado de Estado, ibid. 5-19.

alguno indicado tal llamamiento a la opinión pública mundial; por otro lado, era de temer que Austria pudiera sacar partido de la situación y se presentara ante Roma como la única gran potencia cristiana y conservadora. La substitución del diplomático ruso en Roma (1843) por el moderado Butenev, y los contactos que en 1844 fueron entablados por mediación de los nuncios en Viena y en Munich, prepararon el camino para un encuentro personal entre Nicolás I y Gregorio XVI en diciembre de 1845, dramatizado hasta la leyenda por los contemporáneos, durante el cual Gregorio XVI sometió al zar un programa de negociaciones elaborado por él personalmente.

Las negociaciones se iniciaron en Roma en noviembre de 1846, después de que Nesselrode hubo desarrollado una acción preparatoria, primero en Roma en conferencias con Corboli-Bussi y con el cardenal Lambruschini, y luego en San Petersburgo en un comité ministerial para los asuntos católicos. Entre tanto murió Gregorio XVI; sin embargo, Pío IX insistió en que el antiguo secretario de Estado, Lambruschini, que estaba familiarizado con los problemas, siguiera representando a la santa sede, mientras que por parte rusa fue encargado de las negociaciones el antiguo ministro de Justicia y del Interior, Bludov, asesorado por Butenev. A los mandatarios se les planteaba una tarea difícil, puesto que de hecho se trataba de hallar soluciones para la reconciliación de dos potencias, cuyos principios eran inconciliables. Roma aspiraba a una revisión total de la legislación rusa, que devolviera a la Iglesia católica su libertad. San Petersburgo, en cambio, deseaba un mejoramiento de sus relaciones con Roma con el fin de calmar la agitación polaca y ganarse a la opinión pública europea. A este objeto estaba incluso dispuesta a algunas concesiones, aunque en la cuestión del riguroso control de las Iglesias por el Estado se mostraba inflexible.

Tras 20 conferencias (19 de noviembre de 1846 a 1 de marzo de 1847) se había llegado a un acuerdo en algunos puntos, sobre todo en la cuestión del nombramiento de los obispos. Los delegados del zar, sin embargo, se habían negado a volver sobre la cuestión de la opresión de la Iglesia uniata ucraniana por el Estado. Insistieron en reclamaciones inadmisibles para Roma, como, por ejemplo, las concernientes a los matrimonios mixtos y a las

relaciones de los obispos con Roma. Se había llegado a un atolladero y tanto el zar como Lambruschini querían interrumpir las negociaciones.

Pero Nesselrode, que era más conciliante, invitó a los delegados a reasumir las negociaciones tras un período de pausa. Al mismo tiempo, una comisión cardenalicia, presidida personalmente por Pío IX, decidió con la misma intención que, atendiendo a la situación extremadamente apurada por que atravesaba la Iglesia católica en Rusia, no debía desperdiciarse la ocasión de lograr un mejoramiento, por limitado que fuera.

Así pues, las negociaciones fueron reanudadas el 15 de junio y finalmente, el 3 de agosto, llevaron a un convenio, en el que se indicaban todos los puntos en que se había llegado a un acuerdo, aunque también aquellos que habían quedado todavía sin resolver y que debían reservarse para ulteriores discusiones[14]. Cierto que todavía se estaba muy lejos de un concordato totalmente satisfactorio, pero se había roto ya claramente con aquella política de decisiones unilaterales, practicada por los zares desde fines del siglo XVIII, y este acuerdo, al fin ratificado por Nicolás I a falta de otro mejor, podía considerarse como un éxito de la santa sede.

Sin embargo, las circunstancias especiales dificultaron la normalización, tanto más, cuanto que el gobierno, tras muestras iniciales de buena voluntad, multiplicó las triquiñuelas administrativas, una vez que se habían disipado los temores suscitados por los levantamientos revolucionarios de 1848-49. Todavía fue más grave el que, no obstante reiteradas protestas por parte de Roma, el gobierno volviera a emprender una táctica que consistía en nombrar para los puestos más elevados a prelados poco enérgicos, quienes por ambición o por cobardía estaban dispuestos a ceder a las exigencias del gobierno. Finalmente, en los años sesenta — que después de la guerra de Crimea aportaron un nuevo triunfo del influjo eslavófilo sobre el partido amigo de Roma —, se inició una campaña

14. Texto en S. OLSZAMOWSKA, l.c., 790-802; documentos anejos, ibid. 779-807. La bula fijó los nuevos territorios diocesanos en el imperio ruso, aplicando esta convención; así los límites diocesanos coincidían con los de las provincias, y además se creaba la nueva diócesis de Quersoneso para el sur de Rusia, donde vivían numerosos católicos de procedencia alemana; la bula fue publicada el 3 de julio de 1848 (*Acta Pii IX*, I, 134-149). La convención reglamentaba, además, de manera relativamente satisfactoria, la situación de los armenios unidos con Roma, que vivían sobre todo en el Cáucaso (cf. AMMANN 517-518 y M. TAMARTI, *L'Église géorgienne*, Roma 1910).

con objeto de lograr que el mayor número posible de católicos latinos pasaran a la Iglesia ortodoxa [15].

No cabe duda de que a los ojos de muchos rusos las provincias occidentales del imperio pasaban por cuerpos extraños en tanto siguiera existiendo todavía el catolicismo, designado con el nombre de *fe polaca*. Por lo demás, los conatos de ejecutar las disposiciones del concordato, con ser tan insuficientes, fueron para los ortodoxos convencidos un pretexto para destacar claramente todos los puntos que eran para ellos motivo de oposición al *romanismo*. Esto dio lugar, en los círculos intelectuales, a una serie de controversias [16] que se prolongaron hasta fines del siglo y que vuelven a hallarse en *El Idiota*, de Dostoyevski (1868), donde el príncipe Myschkin tiene al catolicismo por peor que el ateísmo.

En Polonia, en cambio, era claro para el gobierno zarista que no le sería posible suprimir el catolicismo latino. Sin embargo, su intención era la de seguir ejerciendo un control sumamente severo sobre la vida entera de la Iglesia. Por esta razón prolongó sistemáticamente las sedes vacantes de obispos y trató de reducir a un mínimum los contactos de los obispos con Roma. Les prohibió reunir a sus sacerdotes en sínodos o dirigirse públicamente a los fieles con cartas pastorales. Intervino en la vida de los seminarios, que por lo demás, a causa de medios insuficientes, se hallaban en mala situación, restringió el número de postulantes a los que se permitía ingresar en las órdenes y, finalmente, a comienzos del año 1862, creó una comisión del culto que tenía rigurosamente separados entre sí a católicos, ortodoxos, protestantes y judíos y, desdeñando el derecho canónico y la convención de 1847, privó a los ordinarios de gran parte de su jurisdicción.

Cierto que se trataba, más que de persecución contra una confesión religiosa, de prácticas regalistas, tal como eran normales bajo el *ancien régime* en toda Europa, pero que ahora, en vista de la evolución en el mundo católico, de la que había señalado una etapa el concordato austríaco de 1855, tenían que parecer más y más anacrónicas y ofensivas. Así no tenía nada de extraño que numerosos sacerdotes y religiosos, quienes habían esperado de un gobierno más democrático la liberación de la Iglesia de las cadenas que la atosigaban, se unieran cada vez más con la oposición de izquierdas; ésta supo muy bien, juntamente con la propaganda de reformas sociales, sacar partido de la inclinación del clero a un romanticismo nacional polaco. Estos sacerdotes patrióticos, con su agitación revolucionaria, no obstante la actitud muy reservada de la santa sede y del episcopado, hicieron caer en descrédito a la Iglesia católica y reforzaron la desconfianza de las autoridades rusas, de modo que su reacción asumió en adelante todavía más marcadamente el carácter de una lucha de Iglesias.

No obstante, pese al creciente descontento, la resistencia del pueblo católico no fue lo bastante fuerte. La masa de la población rural no podía apreciar el alcance de la mayor parte de las lesiones infligidas al derecho canónico por los decretos del gobierno. Pero sobre todo faltaban las bases sobre las cuales hubiera podido iniciarse un movimiento análogo a la lucha irlandesa por la emancipación o a la resistencia de los católicos alemanes contra el *Kulturkampf* después de 1870. En este estado-policía no había ninguna plataforma política, ni periódicos u otros medios con que poder expresar opiniones. Además, muchas diócesis episcopales, supuesto que no estuvieran vacantes, estaban regidas por hombres incapaces, dispuestos a aceptar una mutilación del derecho canónico en la medida en que su formación eclesiástica había sido marcada por el josefinismo o el febronianismo. Además una parte del clero alto, procedente sobre todo de la nobleza, en parte por conservadurismo social, y en parte por hostilidad contra los alemanes, consideraba como un mal menor la colaboración con Rusia.

La Santa Sede, que estaba muy bien informada sobre las dificultades de la Iglesia en Polonia, tanto por los emigrantes [17], como también por sus numerosos enlaces en el imperio de los Habsburgo, protestó una y otra vez ante la embajada rusa en Roma

15. Boudou II, 347-398.

16. Algunos detalles en Winter, *Russland* II, 274-278.

17. Junto al papel político muy activo desempeñado por la emigración polaca durante el segundo tercio del siglo XIX, deben tomarse también en consideración algunas iniciativas de índole religiosa, por ejemplo, la fundación de la congregación de los resurreccionistas el año 1836 en París, que quería sobre todo cristianizar el radicalismo socialista. Pío IX confió la misión de los búlgaros a los resurreccionistas, que desplegaron también fuerte actividad entre los emigrantes polacos de los Estados Unidos y del Canadá e intervinieron en los comienzos de la fundación del Colegio polaco en Roma (1866). Cf. L. Long, *The Resurrectionists*, Chicago 1947, y W. Kwiatkowski, *O. Piotr Semenenco, C. R.*, Viena 1952.

contra las violaciones del acuerdo de 1847. Al mismo tiempo intentó de nuevo erigir una nunciatura en San Petersburgo, con la esperanza de que allí, sobre el terreno mismo, se podrían resolver más fácilmente numerosas dificultades, y de que sería también posible vigilar mejor las iniciativas del clero polaco, con frecuencia consideradas desafortunadas. La actitud más liberal del nuevo zar Alejandro II, durante los primeros años de su gobierno pareció justificar algunas esperanzas, y de hecho en 1862 estuvieron a punto de concluirse las negociaciones. Sin embargo, el levantamiento polaco de 1863-64 volvió a poner de nuevo todo en cuestión, y en adelante las relaciones entre Roma y San Petersburgo fueron empeorando cada vez más.

Las autoridades rusas reaccionaron muy duramente contra el apoyo prestado por el clero a los insurrectos [18]. Más de 400 clérigos, entre ellos varios obispos, fueron deportados a Siberia. De 197 conventos fueron cerrados 114, ya que los religiosos se habían aliado especialmente con los insurrectos. Se multiplicaron las prohibiciones, de procesiones y peregrinaciones, así como la vigilancia policíaca de la predicación y hasta del confesonario. Poco tiempo después, entre 1866 y 1869, tres diócesis fueron disueltas sin consentimiento de Roma e incorporadas a una diócesis vecina.

Realmente, Pío IX sentía tan poca simpatía como Gregorio XVI por los levantamientos revolucionarios; sin embargo, la brutalidad de las represalias rusas contra la Iglesia le indignó. El 24 de abril de 1864 formuló una enérgica protesta. La ruptura de las relaciones diplomáticas aún fue detenida por la mediación de Austria. Ahora bien, como la situación siguiese empeorando, el 29 de octubre de 1866 volvió el papa a formular sus quejas en una alocución [19] elaborada por una comisión cardenalicia y acompañada de una exposición ampliamente documentada para la prensa.

18. Véase, por ejemplo, K. GADACZ, *Capucins déportés pour leur participation à l'insurrection en 1863*, en *Miscellanea Melchor de Pobladura*, II, Roma 1964, 455-482. Sobre la común inteligencia en sentido nacional y religioso, cf. R. BENDER, «Roczniki Humanistyczne» 7 (Lublín 1900) 257-288. El sentimiento nacional polaco había nacido fuera de la Iglesia en círculos fracmasónicos, pero se había desarrollado sobre todo en las clases superiores de la sociedad, de las que procedía la mayor parte del clero hasta fines del siglo XIX. El clero, a su vez, influenció más y más a la masa de la población rural, que hasta entonces había mostrado poco interés por los puntos de vista nacionales.

19. Texto: *L'Esposizione documentata* 303-306.

El gobierno ruso respondió el 4 de diciembre dejando oficialmente sin vigor el concordato. Finalmente, en mayo de 1867 dispuso que, en adelante, cualquier comunicación de los obispos, incluso de Polonia, con Roma estaría sujeta al control oficial por el colegio católico romano de San Petersburgo.

Si bien la mayoría de los obispos estaban dispuestos a someterse a dicha disposición, el papa, sin embargo, condenó esta nueva medida que él consideraba incompatible con la constitución divina de la Iglesia [20]. El año 1869 fue excomulgado el administrador de Mogilev, Staniewski por no haber tomado en cuenta esta condenación. El gobierno ruso, por su parte, prohibió a los obispos de Rusia y de Polonia la participación en el Concilio Vaticano. Después de este concilio se inició en varias partes un movimiento a favor de la erección de una Iglesia católica eslava, a imitación de la Iglesia veterocatólica, de rito latino, separada de Roma. Ahora bien, el proyecto era utópico, y apenas si le prestó atención el gobierno ruso. En cambio, prestó apoyo eficaz a la campaña de algunos sacerdotes ucranianos dirigidos por M. Popiel. Éstos, cegados por el prestigio de la ortodoxia y por sus propios sentimientos de odio antipolacos, intentaron incorporar a la Iglesia rusa la única Iglesia uniata existente todavía en Polonia, la de Chelm [21].

Este caso había sido iniciado en 1865 por una iniciativa, en sí legítima, pero que en las circunstancias concretas debía aparecer como una maniobra deficiente. Primeramente se trataba de purificar el rito ruteno de los numerosos latinismos que se habían introducido desde el concilio de Zamosc. Se esperaba que, eliminando todo aquello que daba a los uniatas una fisonomía propia, se facilitaría su paso a la ortodoxia. La iniciativa fue puesta en práctica sin consideración para con los reparos puestos por Roma, y cuando el terreno estuvo así preparado, Popiel, al que el gobierno había encomendado la administración de la diócesis, no vaciló en recurrir al Estado policía a fin de llevar adelante su proyecto contra la resistencia de cierto número de católicos fieles a Roma. Tras una campaña de peticiones, que fue apoyada por dos terceras partes del clero, proclamó él, a comienzos del año 1875,

20. Encíclica *Levate* de 17 de octubre de 1867, *Acta Pii IX*, IV, 371-378.

21. Detalles en BOUDOU II, 105-114, 263-274, 399-447.

«la reunión de los griegos uniatas con la santa Iglesia oriental ortodoxa, que era la Iglesia de nuestros padres».

En la misma época, el gobierno ruso, que desde 1870 parecía querer acercarse a Roma por esperar de allí una acción pacificadora en Polonia, hizo un gesto de buena voluntad; se declaró dispuesto a reformar el colegio católico en una forma aceptable para la santa Sede. Ahora bien, en 1877, nuevas tentativas de introducir la lengua rusa en el culto, así como medidas de violencia de la policía contra los uniatas que no estuviesen dispuestos a someterse al «sínodo de bandidos» de Chelm — medidas que fueron descubiertas por Inglaterra con ocasión de la guerra ruso-turca — provocaron una nueva protesta de Roma [22], que dio lugar a la ruptura definitiva entre las dos partes.

En realidad, el balance, por decepcionante que pudiera ser desde el punto de vista institucional no fue para Polonia totalmente negativo. Mientras que en los círculos cultos se había dejado sentir, todavía largo tiempo, el influjo racionalista de la ilustración, después de mediados de siglo, en las clases superiores, que reconocían el satisfactorio influjo de la Iglesia frente a las exigencias sociales de orientación revolucionaria, se hizo notar en realidad una evolución análoga a la que hacía algunos años había tenido lugar en Francia. Este cambio de la atmósfera, que desde luego estaba vinculado a ciertos intereses, favoreció un resurgimiento espiritual de hondas raíces. Fue apoyado por las nuevas corrientes de espiritualidad que a la sazón se iban desarrollando en toda Europa.

Un indicio significativo de la renovación de la vitalidad del catolicismo lo ofrece el desarrollo de las órdenes religiosas. No pocas de ellas acusaban rasgos inequívocos de decadencia, que sobradamente justificaban las medidas tomadas por el gobierno ruso. Había demasiados pequeños conventos con escaso personal y faltaban maestros de novicios capaces. Se daban con extraordinaria frecuencia violaciones de las prescripciones de la clasura y del voto de pobreza, así como admisiones sumamente frecuentes de candidatos sin verdadera vocación y que sólo querían librarse del servicio militar. Desde luego hay que guardarse de generalizaciones. Los capuchinos, sobre todo en Varsovia, ejercían una actividad sumamente beneficiosa tanto en el terreno de la piedad — fueron los grandes propagadores de la devoción mariana — como en el caritativo y social. Desde mediados de siglo se fundaron numerosas nuevas congregaciones femeninas, como, por ejemplo, la de las felicianas [23] el año 1856. Este movimiento prosiguió incluso después del revés de 1864. Así, el capuchino Honorat Komiński (1829-1916) fue fundador de unas 20 congregaciones secretas de terciarias, las cuales, para esquivar la prohibición por el gobierno, sin hábito particular, sino vestidas de seglar, se consagraban a la enseñanza y al apostolado social en ambiente obrero [24].

22. Memorándum del cardenal Simeoni de 26 de julio de 1877, sobre «las más importantes injusticias, bajo las cuales ha padecido la Iglesia católica en Rusia y en Polonia», y circular a los nuncios, de 20 de octubre de 1877 (texto en «L'Univers», de 20 de enero de 1878).

Los eslavos en Austria-Hungría

El imperio de los Habsburgo, como Estado de varias nacionalidades que era, fue un punto de encuentro y a veces también de conflictos entre el cristianismo oriental y el occidental. El año 1870 contaba, junto con 24 millones de católicos latinos y 3,5 millones de protestantes, 4 millones de católicos de rito oriental y 3 millones de ortodoxos. Estos últimos gozaban de suficiente libertad de culto y de organización, pero tanto el gobierno, como también la jerarquía católica esperaban más que nunca su vuelta a la unidad con Roma.

En Croacia, donde los ortodoxos formaban el treinta por ciento de la población total, y estaban en estrecho contacto con sus hermanos de raza y de fe que todavía se hallaban bajo la dominación turca, estas tendencias unionísticas fueron representadas por J.G. Strossmayer, obispo de Diakovar en los años 1849-1905. Como prelado consciente de su deber y ardiente patriota, había llegado a ser poco a poco el jefe moral de la oposición croata contra la oligarquía magiar. Ahora bien, en lugar de dejarse arrastrar a estériles luchas políticas, prefirió promover la causa eslava en el plano

23. DHGE XVI, 855-859; CollFr 37 (1967) 343-365.
24. K. Gorski; «Roczniki teologiczno-kanoniczne» 11 (1964) 5-50.

cultural. Empleó gran parte de sus elevados ingresos para subvencionar revistas y publicaciones sobre la literatura, la historia o el folklore eslavo y para ofrecer a su patria dos instituciones importantes, una academia (1867) y una universidad (1874).

Esta actitud le granjeó una increíble popularidad entre los eslavos del sur, tanto ortodoxos como católicos. El obispo creyó poder aprovechar esta popularidad en favor de otro segundo ideal de su vida, a saber, la unidad de las Iglesias. Esta unidad era a sus ojos prerrequisito para que el mundo eslavo pudiera asimilar sin peligro la cultura occidental. Para facilitar esta aproximación apoyó la liturgia en paleoslavo y abogó, sobre todo en el concilio Vaticano, por una política de amplia descentralización en la Iglesia. Su manera irénica de abordar el problema de la unión de cristianos separados halló eco favorable en los círculos romanos bajo el pontificado de León XIII.

En la otra frontera del imperio, la evolución del paneslavismo y la consiguiente tensión creciente entre Austria y Rusia no dejaron de tener repercusiones sobre la Iglesia rutena de Galitzia. Su jefe Lewicki, arzobispo de Lwow desde 1813, fue creado cardenal el año 1856; esta dignidad no había sido conferida desde el siglo XVI a ningún prelado de rito oriental. El clero, que desde 1848 se iba haciendo más y más cargo de la situación humillante a la que Polonia había relegado al pueblo ruteno, se consagró cada vez más a la lucha política en nombre del nacionalismo ucraniano. Los unos vieron en ello un medio para reagrupar a todos los uniatas de ambos lados de la frontera y crear así una resistencia más eficaz contra la fuerza de atracción de la ortodoxia rusa. Otros en cambio, principalmente entre la juventud, acostumbraban a ver en la Rusia ortodoxa la natural potencia protectora de los eslavos. Con el apoyo secreto de agentes zaristas acogieron sobre todo las iniciativas de Michael Popiel, en la diócesis de Chelm, que tenían por objeto purificar el rito ruteno de las infiltraciones latinas, con tanta mayor simpatía, cuanto que después del concordato de 1855, cuyas estipulaciones tenían vigor para todos los católicos del imperio, se habían reforzado todavía más bajo la presión del gobierno de Viena la tendencia a regular conforme al derecho canónico latino la organización de las Iglesias orientales.

En esta atmósfera no pudieron menos de agudizarse las con-

troversias seculares entre los clérigos de los dos ritos [25], pero la resistencia del clero ruteno a las presiones latinizantes de Polonia, volvieron a estrechar más los vínculos entre la Iglesia y el pueblo. Los obispos de Galitzia habían elaborado, con el visto bueno del nuncio, un plan muy sensato de acuerdo, que presentaron a la santa sede el año 1853. Desgraciadamente, ésta no decidió en seguida, y así pronto volvió a agravarse la situación, dado que ambos partidos se acusaban mutuamente de proselitismo, sobre todo en la cuestión de los matrimonios mixtos. Sólo en 1863 se llegó por fin a un acuerdo, en parte bajo la presión de la revolución polaca [26].

Las diócesis rutenas podcarpáticas, que hasta mediados del siglo pudieron vivir en profunda paz, comenzaron ahora a sentir los efectos de las agitaciones nacionalistas. En efecto, precisamente en esta época tuvo lugar el comienzo de un movimiento que quería reemplazar por el húngaro el paleoslavo que se había hecho ininteligible para grupos de población magiares [27]. El gobierno de Budapest, que estaba interesado en deseslavizar lo más posible la región, apoyó estas tendencias, mientras que la congregación de propaganda rusófila tenía empeño sobre todo en despertar la conciencia eslava y había logrado que cierto número de católicos pasasen a la ortodoxia.

Los rumanos uniatas de Transilvania debían, por el contrario, numerosas conversiones a la hostilidad contra los servios ortodoxos. Por insinuación de Erdeli, obispo de Grosswardein (1843-1862), se decidió erigir dos nuevas diócesis y, aprovechando la buena oportunidad, formar una provincia autónoma con Fogaras como capital [28]. La organización de esta Iglesia se emprendió en estrecha colaboración entre Roma y la jerarquía rumana uniata. El año 1858, la congregación de Propaganda Fide dirigió tres instrucciones sobre cuestiones de derecho matrimonial, en las que se exigían urgentemente reformas [29], y así, por ejemplo, se envió una delegación a Transilvania bajo la dirección del nuncio de Viena, para examinar allí la situación, que se había vuelto inse-

25. Algunos ejemplos en WINTER. *Byzanz* 162-164
26. ColLac II, 561-566.
27. C. KOROLEVSKÝ, *Liturgie en langue vivante*, París 1955, 44-46.
28. Bula de 26 de noviembre de 1853 (MANSI XLII, 619-626; cf. también 638-640).
29. MANSI XLII, 645-708.

gura a consecuencia del derecho de intervención reconocido al emperador por el concordato en diversos asuntos, sobre todo en la cuestión de la elección de los obispos. Después de concluidas las conferencias entre De Luca y los obispos rumanos se decidió convocar un concilio provincial.

Tras una dilación condicionada por las circunstancias, pero preparada cuidadosamente por el nuevo metropolita Ioan Vancea (1868-1892), prelado sumamente activo, de formación romana, y por J. Papp-Szilággi, autor de uno de los pocos manuales de derecho canónico oriental del siglo XIX [30], se reunió finalmente el concilio en Blaj en mayo de 1872. Sus decretos [31] formaban un todo coherente, muy bien planeado. Aparte de esta obra de renovación jurídica, el clero prosiguió sus esfuerzos en el terreno pastoral y cultural, constituyéndose, por ejemplo, en ardiente defensor de la lengua rumana y de la idea nacional frente al elemento húngaro dominante.

Progresos del catolicismo en el sudoeste de Europa y en el próximo oriente

Hacia el año 1860 pareció por un momento como si fuera a formarse una nueva Iglesia mixta al otro lado de la frontera, en Bulgaria. Ante la obstinada negativa del Phanar a permitir que los búlgaros tuviesen obispos nacionales, como primer paso para la emancipación cultural y política, un partido que estaba bajo el influjo del comité polaco en París, comenzó a sostener la idea de que los búlgaros sólo del papa podían esperar su emancipación religiosa; en adelante hizo propaganda en favor de la unión con Roma, con la condición, desde luego, de que el paleoslavo se conservase como lengua de la liturgia. Pío IX respondió benévolamente a esta propuesta. Después de consa-

30. Publicado en latín: *Enchiridion juris Ecclesiae orientalis catholicae,* Grosswardein 1862.

31. MANSI XLII, 463-710. Sólo el año 1881 dio su aprobación la congregación de Propaganda, que prohibió toda referencia a los concilios de Focio, a los nomocánones y a los canonistas bizantinos. Las autoridades romanas habían quedado ya descontentas de las posiciones adoptadas por el sínodo diocesano de Blaj, el año 1868, sínodo que hizo referencia a la estructura colegial de la Iglesia y que asignó un papel importante a los seglares en la misma (cf. DE CLERCQ II, 632-634).

grar él mismo, el 14 de abril de 1861, al anciano hegumenos, J. Sokolski, arzobispo de los búlgaros uniatas, comenzó un movimiento de conversiones, en el que la política desempeñó tan gran papel como la convicción religiosa. Ahora bien, la intervención de Rusia, que deseaba para su propio provecho la emancipación de Bulgaria, y la falta de tacto del delegado apostólico, Brunoni [32], no tardaron en ahogar en germen el movimiento. Tras la misteriosa desaparición de Sokolski, sólo quedó un pequeño grupo de fieles, que Pío IX confió a los asuncionistas de d'Alzon y a los resurreccionistas polacos. Cuando finalmente, cuatro años después, fue nombrado un nuevo obispo búlgaro, se había perdido ya la oportunidad.

Mientras se desarrollaban estos acontecimientos en Bulgaria, la conversión del arzobispo Meletios en noviembre de 1861 despertó en Grecia nuevas esperanzas, que sin embargo se revelaron igualmente ilusorias, pues los griegos se aferraban inquebrantablemente a su religión nacional. Cuando por esto Pío IX, en atención al creciente número de los católicos en la capital y en el Pireo, erigió en 1875 un arzobispado en Atenas, fue esta ciudad una diócesis de rito latino, cuyos fieles, que eran preponderantemente de procedencia occidental, debían parecer un elemento extraño a los griegos.

En todas las regiones que desde hacía siglos estaban bajo la dominación romana pudo el catolicismo de rito latino hacer progresos en el segundo tercio del siglo XIX; éstos nos parecen hoy muy problemáticos, pero en aquel tiempo tenían gran importancia.

En Rumanía se fue consolidando progresivamente la autonomía hasta la formación de un reino independiente en 1866. También la misión de los conventuales en Moldavia se reforzó considerablemente, pese a la crítica, en parte justificada, a que estaba expuesta constantemente, y el número de fieles se elevó en el espacio de 50 años, de 48 000 a 75 000. En la atmósfera liberal que predominó en la reorganización de la situación pola-

32. Esta historia, escribe Ch. Dumont, «hace patente hasta qué grado entonces algunas personalidades de la Iglesia latina carecían de comprensión para todo lo que legitima la adhesión de nuestros hermanos orientales a sus propias tradiciones (I. SOFRANOV, l.c., X).

ca de los principados el año 1859, fue otorgada a los católicos la igualdad de derechos civiles y políticos. Hacia 1864 el gobierno, que quería terminar con el protectorado austríaco sobre los católicos, proyectó incluso un concordato con la santa sede. Debido a susceptibilidades por parte ortodoxa, sólo en 1884 fue posible substituir el cargo de visitador apostólico por la proyectada erección de una diócesis en Jassy. El año anterior se había erigido ya un arzobispado en Bucarest [33], después de que el número de católicos en Valaquia, insignificante hasta mediados del siglo, se decuplicara en el espacio de pocos decenios; gracias a la benevolencia del rey Carol se facilitó la reorganización de la Iglesia católica en el nuevo reino.

Sin embargo, estos progresos a nivel institucional no deben conducir a falsas conclusiones. En el terreno intelectual persistió la tensión entre la Iglesia nacional rumana y la minoría católica. La mayoría del clero latino era de procedencia extranjera, y además se reprochaba a la misión de los conventuales en Moldavia ser un instrumento de magiarización. En realidad, ciertos círculos, invocando la procedencia húngara de una parte de la población católica, intentaron durante largo tiempo confiar la misión a religiosos húngaros y sustraerla incluso a la congregación de Propaganda y ponerla directamente bajo la administración eclesiástica. El gobierno del nuevo reino, en su empeño por la independencia nacional, insistió en la formación de un clero del país, cosa que, por lo demás, ya en 1842 había sido reconocida como plenamente justificada por Propaganda Fide.

Sin embargo, los conventuales, que miraban celosamente por sus privilegios, impidieron la apertura de un seminario hasta el año 1866, alegando dificultades financieras, que efectivamente existían. Además, en esta región, en la que los sacerdotes, por razón de su escaso número, no podían cuidarse regularmente de los fieles desparramados en numerosas aldeas, se había formado hacía tiempo una institución nativa, los *didaskaloi* seglares. Éstos no eran sólo catequistas y sacristanes, sino que además dirigían ellos mismos los cultos de oración dominicales, celebraban los entierros y representaban a los misioneros en asuntos civiles.

33. Cf. DHGE x, 1011-12.

Dado que la mayoría de ellos eran ex-seminaristas de Transilvania que sostenían la causa húngara, las gestiones para la formación de *didaskaloi* rumanos fueron constantemente obstaculizados por los conventuales húngaros. Sólo tuvieron éxito en los últimos años del siglo.

En Bosnia, que hasta 1878 perteneció al imperio otomano, había habido durante largos años un conflicto entre el vicario apostólico Barišić y los franciscanos cróatas, que defendían la idea nacional sudeslava contra el influjo austríaco [34], conflicto que fue zanjado el año 1847 mediante la división en dos vicariatos, el de Bosnia (125 000 fieles) y el de Herzegovina (35 000 fieles). En espera de que fuese erigida una jerarquía regular, lo cual tuvo efectivamente lugar entre 1878 y 1881, al fin se consintió en que fuese elevado el número de los conventos: éstos eran 10 el año 1878, mientras que treinta años antes sólo habían sido 4. Sin embargo, los católicos de estas regiones permanecieron siempre aislados y sólo tuvieron una pequeña participación en el mejoramiento de la posición jurídica de los cristianos en el imperio turco mediante los decretos de 1839 y 1856.

En cambio, en torno a Constantinopla y a los puertos de Levante, se mostró cada vez más claramente la presencia católica, como también la actividad de las misiones protestantes. El año 1839, el nuevo sultán Abdul-Majid, aconsejado por un gran visir de mentalidad liberal, había publicado el *Hatti-Scherif* de Gulkhane, que prometía «a todos, a cualquier religión o secta a que pertenecieran, plena seguridad de su vida, de su honra y de sus bienes»; con ello quería ganarse a las potencias occidentales y asegurarse la lealtad de los cristianos para con el Estado. La aplicación de este principio fue con frecuencia, sobre todo en los países balcánicos, sólo muy teórica. Éste fue, sin embargo, un primer paso hacia la emancipación, en provecho sobre todo de las comunidades uniatas. La guerra de Crimea y el subsiguiente *Hatti-Hamayún* de 1856 aportó un nuevo y sensible mejoramiento de la situación jurídica de los cristianos, que luego mejoró todavía más tras la expedición de Siria de 1860.

La celebración de un concilio regional en Esmirna, el año

34. Cf. I. Kecmanović, *Barišiceva afera*, Sarajevo 1957.

1869 [35], que reunía, en torno al arzobispo, al episcopado latino de Grecia, junto con el vicario apostólico de Constantinopla, era algo que no se habría podido concebir 20 años antes. Pero lo más sorprendente de todo es el constante desarrollo de las instituciones fundadas por las congregaciones religiosas [36], en su mayoría de procedencia francesa. En estrecha unión con los cónsules franceses, que bajo la III república todavía más que bajo el II imperio tenían empeño en poner un dique a la influencia italiana en el próximo Oriente, se intensificó la actividad de los lazaristas, de los hermanos de las Escuelas Cristianas, de las hijas de la Caridad y de las hermanas de San José; a ellos se añadieron pronto también los asuncionistas, las damas del Sagrado Corazón, las hermanas de Nuestra Señora de Sión y otras muchas comunidades. Los jesuitas de Beirut destacaron especialmente por su actividad. Con objeto de proteger a las clases cultas contra el influjo protestante fundaron una imprenta moderna que difundió traducciones árabes de literatura occidental de edificación; publicaron además un gran diario católico, «Al-Bashir» (1871) y finalmente fundaron un colegio moderno, que el año 1881 fue convertido en la Universidad de St.-Joseph.

Con todo, en una mirada retrospectiva, se puede afirmar que estas instituciones misioneras, por grande que fuera el celo de los diferentes miembros, contribuyeron más a la propagación de la cultura francesa que a la de la fe cristiana. Y si bien estas instituciones, con sus capacidades intelectuales y espirituales, acompañadas del prestigio de Occidente, pudieron arraigar un poco en las comunidades orientales, sin embargo, no hay que reconocer menos que los católicos latinos del próximo Oriente, cuyo periódico crecimiento registran con satisfacción las estadísticas, eran en su mayor parte de procedencia extranjera, sobre todo italianos o malteses, y que con su creciente número fueron considerados más y más como cuerpos extraños. Sin embargo, por el momento, los progresos mencionados suscitaron una ilusión, y en Roma se propendía todavía más a ver en el desarrollo de las misiones latinas el futuro del catolicismo en Oriente. A fin de coordinar esta actividad multiforme y de garantizar mejor el control de Roma sobre la organización de las diferentes comunidades católicas en el imperio otomano, la congregación de Propaganda Fide puso cada vez más su esperanza en la labor de los delegados apostólicos, sin cesar por ello de enviar periódicamente visitadores que velaran por la aplicación de las reformas e informaran exactamente sobre la situación. El más activo representante de esta presencia romana y latina en Oriente fue Valerga [37], patriarca latino de Jerusalén desde 1847 y delegado apostólico de Siria desde 1858; empleó todas sus fuerzas en una política de centralización, como la practicada por la santa sede con respecto a los patriarcas uniatas [38].

35. ColLac VI, 565-591.

36. Cf. un ejemplo concreto de este crecimiento a saltos de las congregaciones misioneras entre 1840 y 1890, en el artículo *Alexandrie* del DHGE II, 364-365.

Los patriarcados orientales

En el transcurso del tercer cuarto del siglo XIX pudieron observarse dos procesos en las Iglesias uniatas: un ulterior desarrollo cuantitativo, y consiguientemente el avance de la consolidación institucional, pero con ello también el peligro de 611 nuevos cismas como consecuencia de la intensificación de la política centralizadora de Roma. Esta política, que caracterizó el pontificado de Pío IX, se manifestó en la injerencia de la congregación de Propaganda en la elección de los patriarcas y obispos, en la modificación de las decisiones de los sínodos locales y en la introducción de reformas en las instituciones tradicionales. Se manifestó también en la actividad que desplegaron sobre el terreno los delegados apostólicos, con vistas a uniformar la disciplina eclesiástica oriental con la vigente en el Occidente latino.

Este proceso se reflejó especialmente en la Iglesia armenia. Numerosas conversiones, sobre todo en la región de Constantinopla,

37. Sobre Giuseppe Valerga (1813-72), véase la disertación inédita de S. Manna (Pont. Istituto Orientale de Roma, 1969). También DE MONTCLOS 533-534; HAJJAR 279-281.

38. Trabajó también por la recuperación de cierto número de lugares sagrados de Palestina, que los ortodoxos habían logrado que les fuesen asignados por los turcos a lo largo del siglo XVIII. Es sabido que las fuertes discusiones acerca de los santos lugares fueron en parte las que dieron lugar a la guerra de Crimea, pero de hecho se mantuvo el *status quo* hasta fines del siglo XIX. Cf. B. COLLIN, *Les lieux saints*, París 1948; A. POPOV, *La question des lieux saints de Jérusalem dans la correspondance diplomatique russe*, 2 vols., San Petersburgo 1910-11.

elevaron el número total de fieles en Turquía a 120 000 hacia el año 1870. El año 1850 Pío IX, teniendo en cuenta estos progresos, fundó 6 nuevas diócesis en el norte de Asia Menor y las había sometido al arzobispo primado de Constantinopla. Este arzobispo, Hassún, gracias a su celo emprendedor y con la ayuda de los jesuitas y de otros misioneros occidentales, así como de la congregación armenia de los antoninos, que gozaba de un florecimiento sin precedente, pudo multiplicar el número de las iglesias y de las escuelas. La santa sede a fin de coronar estos progresos con la unificación de la disciplina canónica [39], y simultáneamente con un mejoramiento más amplio de las relaciones entre el gobierno turco y Roma, el año 1866, tras la muerte del patriarca de Cilicia, decidió, con la elección de Hassún como patriarca, fusionar las dos jurisdicciones supraepiscopales.

Ahora bien, precisamente esta medida que, desde el punto de vista romano, tenía que fortalecer la cohesión de la Iglesia armenia, desencadenó una gravísima crisis que, por cierto, estaba ya latente hacía años. En efecto, el documento que reorganizaba el patriarcado armenio, la célebre bula *Reversurus* [40], modificaba radicalmente la legislación oriental tocante a los privilegios de los patriarcas y al modo de elegir a los obispos. Los notables de la clase dirigente se habían quejado ya repetidas veces de que sus derechos de intervención habían sido prácticamente suprimidos; esta vez volvieron a protestar, con el apoyo de una parte del clero y de los obispos, que a su vez reprochaban al patriarca su arbitrariedad en la dirección de la Iglesia y su excesiva condescendencia con las crecientes intrusiones de la congregación de Propaganda. La oposición se reforzó con ocasión del concilio que el patriarca había convocado de julio a noviembre del año 1869 en Constantinopla. Mientras Hassún se hallaba en Roma en el concilio Vaticano, dentro de la comunidad armenia de Constantinopla, en vista de los numerosos abusos, se formó un partido de disidentes, entre cuyos dirigentes se contaba entre otros el superior de los antoninos, Kasandschan. Una vez que la oposición hubo declarado depuesto a Hassún, logró que el gobierno turco la reconociera como la verdadera Iglesia armenia, y se apropió numerosas iglesias y escuelas. Este cisma duró diez años, hasta que León XIII creó cardenal de curia a Hassún en 1880 y el mismo año lo reemplazó por un hombre más flexible, Azarián.

39. Un primer paso en este sentido fue intentado el año 1851 por el patriarca de Cilicia, pero el concilio convocado por él a este objeto sólo reunió a las Iglesias de su jurisdicción, y sus decretos (MANSI XL, 783-890), que se apoyaban fuertemente en el concilio maronita de 1736, estaban formulados con poca habilidad, por lo cual no fueron aprobados por Roma.

40. Cf. cap XLII, 982s.

La Iglesia caldea, en la que «todo estaba todavía por hacer» (Korolevský), tuvo la ventaja de estar regida desde 1847 hasta 1878 por Joseph Audo, patriarca celoso y dinámico, aunque de mediana cultura, y desde el año 1856 pudo contar con la ayuda de los dominicos franceses de Mosul. En el concilio de Rabbán Hurmuz, del año 1853 [41], elaboró una primera codificación de una disciplina canónica, concretamente en una forma latinizante, bajo el influjo del delegado apostólico, el jesuita Planchet. Mientras que en el espacio de 25 años se había elevado de 40 000 fieles a 60 000, desde el año 1860 se vio sacudida por el conflicto cada vez más violento entre Audo por un lado y la congregación de Propaganda de Pío IX por otro. Roma se indignaba por el hecho de que el patriarca extendiera su jurisdicción también a los caldeos del Malabar, que desde el siglo XVII estaban sujetos a la jurisdicción latina [42]. Tras un primer apaciguamiento en 1863 y tras la dimisión del delegado apostólico, que había traspasado sus competencias, volvió a estallar el conflicto cuando la vigencia de la bula *Reversurus* fue extendida también a los caldeos con la constitución *Cum ecclesiastica disciplina* de 31 de agosto de 1869 [43]; además, todavía no se había calmado el encono por causa del concilio Vaticano. El episcopado caldeo se escindió en dos grupos, y el año 1876 el envejecido Audo, influido por malos consejeros, se halló al borde de la ruptura con Roma, mientras que el delegado apostólico recibía el encargo de proveer él mismo las sedes episcopales vacantes. La fidelidad del anciano patriarca al catolicismo y un gesto de paz de Pío IX pudieron impedir la catástrofe en el último momento.

La Iglesia siria no tuvo que atravesar por una crisis tan grave, pero también aquí perduró la atmósfera de tensión hasta el final

41. J. VOSTÉ, l.c., 35-76.

42. Para los detalles, véase C. KOROLEVSKÝ, DHGE V, 326-335, 343-349.

43. DE MARTINIS, *Ius pont.* VI-2, 32-35.

del pontificado de Pío IX. La fundación —motivada por el concilio de Sarfeh de 1853 a 1854[44]— del patriarcado por Antonio Samhiri (1854-66), «segundo fundador de su Iglesia», estuvo acompañada por algunas luchas y por nuevas iniciativas, pero en todo caso determinó definitivamente el futuro de la Iglesia siria, cuyo centro fue desplazado, por deseo de Roma, de Alepo al centro jacobita de Mardín. El patriarca siguiente, Felipe Arqus (1866-74) se demostró, sin embargo, menos emprendedor, y frente al desconcierto a que dio lugar la bula *Reversurus*, como también el concilio Vaticano, se encerró en una actitud muy poco clara de espera.

El patriarca de los melkitas, Mazlúm († 1855), por el contrario, se había alzado con creciente violencia contra las intromisiones romanas en los derechos de los patriarcas. Esto dio lugar —tras la muerte de Gregorio XVI y la del cardenal Litta, que habían conocido personalmente al patriarca y se habían fiado de él— a choques sumamente violentos, tanto más, cuanto que el temperamento autoritario y obsesionado por el poder, de Mazlúm, había inducido a algunos de sus contrarios dentro de su propia Iglesia a aliarse con los representantes occidentales de la latinización sistemática. La congregación de Propaganda había logrado imponer la elección de Clemente Bahut como su sucesor (1856-64). Éste era muy devoto a Roma, donde había estudiado, aunque era más asceta que hombre de acción. Su falta de tacto provocó un cisma en su Iglesia, que afortunadamente sólo fue de corta duración. Había sido suscitado por una cuestión aparentemente de segundo orden, pero que una vez más puso francamente en evidencia la política de adaptación a la disciplina latina, perseguida por la congregación de Propaganda. La Iglesia siria y la caldea habían adoptado, en los años 1836-37, el calendario gregoriano, para así distanciarse más de los *cismáticos*. Por requerimiento de la congregación a proceder de la misma manera, Bahut adoptó en 1857 idéntica medida, pero en ello tropezó con una fuerte oposición. El metropolita de Beirut, Riachi, irritado con

44. Éste, completado por el concilio de Alepo (1866), trató de introducir cierta homogeneidad en la disciplina canónica y litúrgica, que hasta entonces había sido bastante vaga, pero no aportó resultados definitivos (textos en DE CLERCQ II, 1037-72, 1072-93).

Roma por no haber sido nombrado patriarca, sacó partido de esta revuelta y fundó una comunidad propia, con el apoyo de la misión rusa ortodoxa.

Ahora bien, afortunadamente, las matanzas de 1860, en las que los drusos hicieron entre los melkitas estragos casi tan horrorosos como entre los maronitas, pusieron término a las disensiones. Por la actitud comprensiva del sucesor de Bahut, el importante Gregorio Yussef (1864-97), volvió todo de nuevo a sus debidos cauces. Una de las mayores preocupaciones del nuevo patriarca era el mejoramiento de la formación del clero local, la cual, no obstante los esfuerzos de Mazlúm, seguía siendo todavía insuficiente. Con la erección de establecimientos propios de enseñanza, que vinieran a ser un contrapeso de la labor protestante, trató de eliminar los inconvenientes que para las Iglesias de rito oriental representaban ciertas escuelas mantenidas por los misioneros latinos. En cambio, no pudo decidirse a convocar un concilio —no obstante los beneficios que éste habría aportado a la reanudación de la obra de reorganización— porque para «realizarlo habría tenido necesidad de la ayuda de Roma y le daba miedo tener que implorarla» (Korolevský). Sin duda alguna, Yussef, aunque era antiguo alumno del colegio de Propaganda en Roma, por la bula *Reversurus* y por el programa indiferenciado de los neo-ultramontanos en el concilio Vaticano, estaba más convencido que nunca de que Roma perseguía la destrucción de los antiguos privilegios de los patriarcas, que le eran tan caros. La reorganización de la Iglesia melkita había sido ya iniciada por el concilio de Jerusalén, pero sus decretos no habían sido ratificados por la santa sede en época del más fuerte conflicto con Mazlúm.

La Iglesia maronita había tenido que sufrir gravemente debido a circunstancias externas, como la rebelión de los campesinos libaneses contra el dominio feudal de los *šeijs* y las matanzas drusas de 1845 y 1860[45]. Sin embargo, la decadencia de la clase social dirigente constituía en definitiva al patriarcado en el factor político más importante del país, tanto más, cuanto que durante medio siglo estuvo dirigido por un hombre, en el que se reunían una notable cultura intelectual y grandes cualidades de jefe: Paul

45. Sobre su verdadera naturaleza, véase DE MONTCLOS 144-154.

Masád (1854-90). Masád inauguró su pontificado con un concilio nacional[46] que fue celebrado en Bkerke el año 1856 bajo la presidencia del delegado apostólico y con participación de los superiores de las tres órdenes maronitas, que en aquel tiempo contaban unos 1800 miembros, de ellos 800 sacerdotes. Las viejas y estrechas relaciones con Francia, la gran protectora del Líbano, eran la base para una buena inteligencia con los misioneros latinos. La Iglesia maronita, cuyas relaciones con la santa sede eran mucho más antiguas que las de los otros uniatas, fue mucho menos sacudida por los malos humores provocados por la bula *Reversurus* y por las definiciones del concilio Vaticano I[47]. Por desgracia, hasta hoy estamos todavía muy mal informados sobre la vida interior, la actividad pastoral del clero, la vida religiosa de los fieles y el desarrollo de las costumbres monásticas de esta Iglesia de gran vitalidad, como también de todas las demás Iglesias uniatas. Es de esperar que la exploración de los archivos eclesiásticos por historiadores del país aporte pronto más luz a este conjunto de temas.

46. Texto en DE CLERCQ II, 1093-1135. Las actas, como también las de la mayor parte de los concilios orientales de aquel tiempo, no fueron, sin embargo, confirmadas por la congregación de Propaganda; ésta estaba cada vez más penetrada de la idea de una reorganización básica de la disciplina oriental y de su adaptación al derecho canónico latino.

47. El patriarca, sin embargo, no vaciló en exponer a Pío IX, cortésmente, pero sin ambages, hasta qué punto aquella medida contradecía a las garantías dadas solemnemente por Benedicto XIV.

Sección segunda

LAS MISIONES DESDE 1840 HASTA 1870

Por Johannes Beckmann

Profesor de la Universidad de Friburgo

XXXIII. SE CONSOLIDA LA RESTAURACIÓN GREGORIANA

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: Cf. las referencias a obras más generales en el cap. XI. Además: A. BROU SI, *Les Jésuites missionnaires au XIXe et XXe siècles*, París 1935; «Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide», vol. II (1867-1906) (= CPF); G. GOYAU, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, 2 vols., París 1948; *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, VI/1, 2, VII, Roma 1884-87 (= JP); A. LAUNAY, *Mémorial de la Societé des Missions-Étrangères*, II, París 1916; J.A. OTTO SI, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. Joh. Phil. Roothaan*, Friburgo 1939 (= J.A. OTTO, Roothaan); G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, 3 vols., Milán 1950-63; id., *Italia Missionaria*, Milán 1939.

El largo pontificado de Pío IX (1846-78), considerado desde el punto de vista misional, representó en todas sus partes esenciales una continuación e incluso un fortalecimiento de la reforma de Gregorio XVI. El verdadero trabajo fue realizado por Alessandro Barnabò (1801-74). Éste, al servicio de Propaganda desde 1831, fue nombrado secretario de la misma por Pío IX en 1847 y cardenal prefecto en 1856. Era un hombre consciente de su deber, que desempeñó el cargo a conciencia, pero ni siquiera sus contemporáneos —no digamos ya la posteridad— supieron apre-

ciar la cantidad de trabajo por él realizado [1]. J. Schmidlin escribe que Pío IX creó «para las misiones entre infieles 33 vicariatos, 15 prefecturas y 3 delegaciones. Sólo esta cifra sirve ya como índice de su intensa actividad misionera» [2]. A. Bernabò preparó todas estas nuevas fundaciones, no sólo hasta el despacho de los breves y nombramientos pontificios, sino que incluso cuidó de que fuese multiplicado adecuadamente el personal misionero. Hasta la importante acción para el futuro, en el ámbito de Propaganda, que fue la separación de las misiones orientales del complejo de las misiones entre infieles, se remonta a los trabajos preparatorios y a las sugerencias del cardenal Barnabò [3].

Mientras que en la primera mitad del siglo XIX surgieron en Francia los nuevos institutos misioneros, en la segunda mitad se reforzaría principalmente el elemento italiano. Las fundaciones italianas hasta el siglo XX deben todas su existencia a la renovación y profundizamiento religioso de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, fomentadas ulteriormente por generaciones de destacados sacerdotes y obispos [4]. De ahí el hecho de que todas las nuevas fundaciones religiosas creadas y sostenidas por el clero secular estuvieran orientadas en sentido apostólico y misionero. Algunos de estos institutos, a consecuencia de los disturbios en Italia, sólo pudieron llevarse a cabo tras una larga prehistoria. Así, el Seminario de Misiones de Milán fue fundado en 1850 como copia — en cuanto a su organización y su espíritu — del Seminario de Misiones de París, por Ramazotti († 1861), quien, elegido ya en

1. Es significativo que no exista ninguna biografía de este hombre que dirigió Propaganda durante tantos años. Su carácter desinteresado y su dedicación a la obra de la propagación de la fe se desprende de la modesta necrología, fechada el 2 de marzo de 1874, que se halla en el archivo de Propaganda (*S. Congr. Cardinali, Segretarii* vol. 3, 1850-92, f. 253-255). Cf. DHGE VI, 858.

2. SCHMIDLING PG. II, 226.

3. En 1862 se erigió, de momento todavía dentro de Propaganda, aunque con actividad independiente y secretario propio, la *Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus Orientalis*. JP VI-1, 381-386. La necrología arriba citada atribuye esta diversificación precisamente al cardenal Barnabò.

4. Un ejemplo típico de esto ofrecen las *Amicizie*, sociedades religiosas secretas, que en su origen imitaron en Italia a las asociaciones secretas políticas y antirreligiosas. C. BONA, *Le «Amicizie». Società segreta e rinascita religiosa (1770 a 1830)* Turín 1962. El alma de estas sociedades y de esta renovación fue el convertido y ex-jesuita suizo N.J.A. von Diessbach (1732-98), ibid. 1-230 (documentos p. 471-528). Los miembros de estos círculos religiosos secretos del siglo XVIII emergen en el siglo XIX como los primeros promotores del joven movimiento italiano de misiones. C. BONA, *La Rinascita missionaria in Italia dalle «Amicizie» all'opera per la Propagazione della Fede*, Turín 1964.

1849 obispo de Pavía, ocupó más tarde la sede patriarcal de Venecia [5]. El seminario de Milán conservó un carácter misionero.

La fundación por san Juan Bosco (1815-88), primeramente del oratorio y luego, desde 1859, de la congregación de san Francisco de Sales (salesianos), se debió en primera línea a necesidades religiosas y sociales locales; pero el espíritu apostólico llevó pronto a sus miembros, más allá de las fronteras de Italia a todos los continentes, en los cuales no sólo se encargaron de diferentes territorios misionales, sino que sobre todo actuaron beneficiosamente en la educación y en el apostolado de la prensa [6]. Otro instituto, destinado exclusivamente a África, fue creado en 1866 por Daniel Comboni en el norte de Italia. Se trata del *Instituto de misiones para África (Nigricia,* como él la llamaba), que fue luego trasladado a Verona y en 1885 se transformó en la *Sociedad de los Hijos del Sagrado Corazón.* El impulso para esta fundación había sido dado por la misión del Sudán, erigida ya en 1846 y mantenida en gran parte por sacerdotes seculares austríacos, a la que Comboni quiso dar una base sólida [7]. En Roma fue fundado en 1867 el Seminario Pontificio de los Santos Pedro y Pablo, cuyos miembros, que trabajaban en China, fueron reunidos más tarde con el Seminario de Misiones de Milán [8].

También en Francia surgieron nuevos institutos misioneros. Así J. Chevalier († 1907) erigió en Issoudun la congregación del Sagrado Corazón de Jesús, que se consagró sobre todo a las misiones en el mar del Sur [9]. En 1856 se asociaron al antiguo misionero de París y obispo en la India, Melchior de Marion Brésillac (1813-59), algunos sacerdotes de Lyón, que en la *Sociedad para las misiones africanas* querían consagrarse a la conversión de los negros. En 1858 les fue confiado el vicariato de Sierra Leona, pero ya un año después murieron el obispo y sus acompañantes, con-

5. G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere di Milano*, I, Milán 1950, 1-89.

6. HEIMBUCHER II, 392-399; E. CERVIA, *Annali della Società Salesiana 1841-1888*, Turín 1941; PIETRO STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vols., Zurich 1968-1969; cf. F. DESRAMAUT, RHE 65 (1970) 926-933.

7. H. WOHNHAAS, *Bischof Daniel Comboni, Apostolischer Vikar von Zentralafrika*, Ellwangen 1937; STREIT XVI, 714-718; *Comboniani*. Número especial de «Nigrizia», (Verona, dic. 1962).

8. Otros institutos de estructura análoga surgieron en 1895 en Parma *(xaveriani)* y en 1901 en Turín (misioneros de la Consolata). G.B. TRAGELLA, *Italia Missionaria*, Roma 1939.

9. G. GOYAU, *La France missionnaire* II, 393-458.

sumidos por la fiebre. En Lyón se puso a la cabeza de la sociedad el todavía joven Augustin Planque (1826-1907) y, a través de toda clase de obstáculos y sacrificios, le proporcionó una sólida consistencia [10]. Los padres del Espíritu Santo, fundados anteriormente, así como los Misioneros de Lyón, sólo pudieron misionar en algunas franjas costeras del África occidental y oriental, por faltarles personal para las vastas regiones de África Central. Su apóstol sería el previsor y enérgico cardenal Lavigerie (1825-92). El año 1868 fundó la sociedad de los Padres Blancos, organizó sus primeras caravanas al interior del país y fomentó la acción de los misioneros con inteligentes y prácticas instrucciones [11]. En 1860 confirmó Pío IX la Sociedad de San Francisco de Sales (salesianos de Annecy), fundada en 1833, y que en 1845 había comenzado la evangelización de la India Central [12].

En la misma época tiene lugar la fundación de otros dos importantes institutos misioneros: los misioneros belgas de Scheut y los misioneros ingleses de Mill Hill. En 1862, un grupo de sacerdotes seculares belgas se ofreció a Propaganda para trabajar en las misiones. Con ellos fundó Theophil Verbist la congregación del Inmaculado Corazón de María (en Scheut, Bruselas) y le fue encomendada Mongolia como campo de misión, donde murió ya en 1868 [13]. La sociedad inglesa de San José (misioneros de Mill Hill, Londres), fundada en 1866 por el futuro cardenal Herbert Vaughan, se consagró principalmente a la misión entre los negros de los Estados Unidos —donde, desde 1892, se independizó como sociedad propia, la *St. Joseph's Society* —pero luego también a las misiones en los territorios coloniales ingleses [14].

Después de mediados del siglo XIX, cuando en más y más países de Asia se iba asegurando la libertad de religión y de la propagación de la fe, el centro de gravedad del trabajo se des-

10. Ibid. II, 255-302; F.F. GUILCHER, *Un apôtre d'Afrique au XIXe siècle, Augustin Planque 1826-1907. Premier Supérieur Général de la Société des Missions de Lyon*, Lyón 1928.

11. G. GOYAU, l.c., II, 303-363; J. PERRAUDIN, *Lavigerie, ses principes missionnaires*, Friburgo 1941; X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII*, París 1965.

12. G. GOYAU, l.c., II, 390-391.

13, V. RONDELEZ, *Scheut, Congrégation missionnaire. Ses origines - ses débuts*, Bruselas 1960; J. FLECKNER, *Hundert Jahre Missionare von Scheut*, NZM 18 (1962) 220-222.

14. HEIMBUCHER II, 621-623; H. BRUGGER, *Der erste Josefs-Missionar und sein Werk*, Brixen 1941 (sobre el cardenal Vaughan y el desarrollo de la sociedad).

plazó a obras de educación y de beneficencia. Por esta razón era obvio ganar también para las misiones asiáticas a los hermanos dedicados propiamente a las escuelas, principalmente a los hijos de san J.-B. de la Salle († 1719). La primera expedición a la India fue seguida pronto de otras, y un país tras otro se fueron abriendo a su actividad [15].

El número considerable de nuevos institutos misioneros en este tiempo podría dar la sensación de que las misiones disponían de personal suficiente; sin embargo, comparaciones con tiempos anteriores muestran claramente que estas cifras no están todavía, ni con mucho, a la altura de los esfuerzos de los españoles y portugueses, principalmente en los siglos XVI y XVII [16]. Extensos territorios de misión estaban apenas roturados o sencillamente descuidados. Por esta razón se reconoció la importancia de que también órdenes más antiguas, en las que se había entibiado el entusiasmo apostólico, renovaran el espíritu misionero [17]. Esta misma tendencia acusa la actividad de los padres del Espíritu Santo en Portugal; las misiones portuguesas recibieron nuevo impulso con la apertura de escuelas apostólicas, con la erección de una nueva provincia portuguesa y finalmente con la asunción de la actividad misionera en Angola [18].

El retroceso del patronato portugués y la reorganización de las misiones asiáticas

En los dominios británicos

Tras largos años de lucha por la reorganización de la situación eclesiástica, sobre todo en la India, habría que suponer que se

15. G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes* VIII, *L'Institut en Europe et dans les pays des Missions*, París 1951.

16. Sobre España, cf., por ejemplo, LÁZARO DE ASPURZ, *Magnitud del esfuerzo misionero de España*, MH III, (1946) 99-173; sobre Portugal JOS. WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758 Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, VII, Münster 1967, 252-450.

17. Una primera reorganización de las misiones capuchinas fue llevada a cabo por A. Hartmann. W. BÜHLMANN, *Pionier der Einheit. Bischof A. Hartmann*, Paderborn 1966, 200-210.

18. A. BRÁSIO, *Spiritana Monumenta Historica* I, Angola 2, Pittsburg-Lovaina 1968. Desde 1869 trabajan los padres del Espíritu Santo en Portugal.

habían eliminado todos los motivos de nuevos conflictos [19]. Sin embargo, había sucedido precisamente lo contrario. Los contrastes entre misioneros del *padroado* y misioneros de Propaganda se agudizaron a ojos vistas. Si bien los disturbios goanos no desencadenaron un cisma en sentido jurídico eclesiástico — nunca se había negado la obediencia al papa —, sin embargo, la inseguridad jurídica pesaba todavía fuertemente sobre la vida religiosa, especialmente en las regiones en que eran contrapuestos los intereses de ambas autoridades. Un mejoramiento de la situación se abrió ya camino por parte de Portugal, en 1849, con la revocación del arzobispo de Goa, da Silva Torres. Éste, después de su llegada a Lisboa, dirigió un escrito de excusa a Pío IX, que éste leyó en el consistorio público, y al que respondió en términos afables [20].

Durante la sede vacante, el obispo de Macao, Jerónimo José da Mata, asumió las funciones episcopales (confirmaciones, ordenaciones) en los vicariatos apostólicos de Ceilán y de Bombay, lo cual provocó la protesta de los vicarios apostólicos, que veían cercenados sus derechos. Las diferencias entre los partidarios del *padroado* y los de Propaganda alcanzaron un dramático punto culminante con el cerco, durante varias semanas, de la iglesia de Ober-Mahim, en la que quedó encerrado el vicario apostólico de Bombay, Anastasius Hartmann. En una carta de 12 de abril de 1853 informó de los acontecimientos a los vicarios apostólicos de la India, y después de recibir su respuesta, el 22 de mayo del mismo año dirigió en nombre de todos una carta de protesta a la santa sede [21].

Durante el conflicto, las autoridades británicas observaron el principio de estricta neutralidad, conforme a su principio político de no injerirse en la India en asuntos religiosos. Sin embargo, al fin cedieron a las presiones de los goanos y negaron al obispo Hartmann la iglesia de Ober-Mahim [22]. Como el obispo no recibía respuesta de Roma, o a lo sumo respuestas para tranquilizarlo, al fin

19. Cf. cap. XI.

20. Los diferentes documentos en STREIT, VIII, 168ss. El arzobispo da Silva Torres fue nombrado obispo auxiliar de Braga. A. Hartmann publicó la alocución pontificia y sus cartas en texto latino con traducción inglesa y explicaciones. *Monumenta Anastasiana*, I, Lucerna 1939, 678-700.

21. La más voluminosa colección de fuentes para este año y los siguientes se halla en *Monumenta Anastasiana* II, Lucerna 1940, 3-1054. El texto de la circular, ibid. 149-151.

22. Ibid. 197-205.

se vio forzado a sacar sus consecuencias: «Ya que (los vicarios apostólicos) no hallan apoyo ni siquiera en Roma, no les queda otro remedio que resignar el cargo» [23]. El obispo Hartmann partió para Europa en 1856. Su buena disposición para abandonar el vicariato de Bombay a los jesuitas y consagrarse a la organización de la misión de los capuchinos en un puesto de procurador, de reciente creación, permite concluir que este viaje fue la consecuencia lógica de los principios expuestos por él mismo en 1853. ¿Fue el obispo Hartmann la víctima destinada a allanar totalmente el camino para la reconciliación ya iniciada con Portugal? Según los documentos, no es posible responder afirmativa ni negativamente a esta pregunta; sin embargo, hay ciertos hechos que inclinan a la afirmativa, como, por ejemplo, la frase del obispo a Pío IX, que hemos citado. Estas palabras le salieron del corazón, una vez que en medio de su aflicción y desamparo no había siquiera recibido respuesta a sus múltiples cartas y peticiones de socorro [24].

El concordato con Portugal (21 de febrero de 1857) puso fin a los conflictos en la India, ciertamente en favor del *padroado*. Las gestiones de Gregorio XVI y el arreglo mediante *Multa praeclare* (1838), así como las advertencias del obispo Hartmann no dieron ningún resultado [25]. Las diócesis portuguesas de Cochín, Meliapur y Malaca (junto con el arzobispado de Goa) fueron restablecidas, y los derechos de Propaganda sólo se reconocieron tocante a China y a algunas partes de Malaca. Más aún: a Portugal se aseguró incluso que en la India se erigirían todavía más obispados de patronato [26].

No obstante haberse acentuado unilateralmente los derechos de patronato, el concordato de 1857 no tuvo efectos perjudiciales

23. *Sed vicarii apostolici iure canonico sese defendere nequeunt, quum proinde neque in Roma assistentiam inveniant, aliud haud remanet, quam ut resignent* (carta del 11 de febrero de 1853 a Pío IX) ibid. 32.

24. No cambia tampoco nada de este estado de cosas el breve de 9 de mayo de 1853 ni el nombramiento de Hartmann como vicario apostólico de Bombay, como tampoco su nombramiento en 1856 como asistente al trono pontificio. El último biógrafo de A. Hartmann, P.W. BÜHLMANN, *Pionier der Einheit*, Paderborn 1966, 121s, se inclina a suponer que el obispo fue víctima de las discusiones y diferencias entre la congregación de Propaganda y el secretario de Estado (Antonelli).

25. El memorándum sobre esta cuestión, de 10 de octubre de 1856, en *Monumenta Anastasiana*, III, Lucerna 1942, 668-687.

26. T. GRENTRUP, *Jus Missionarium*, I, Steyl 1925, 211s. El breve juicio del historiador del derecho reza así: *Tota res in favorem Portugalliae fuit ad statum pristinum reducta* (ibid. 212). Sobre las diferentes ediciones del concordato, cf. STREIT, VIII, 226-228.

para la misión de la India, en parte por la reserva de los vicarios apostólicos, que toleraban las comunidades goanas en sus distritos y, según las circunstancias locales y las relaciones personales, cuidaban generosamente de ellas, pero en parte también por falta de sacerdotes portugueses, que pudieran encargarse del apostolado en las comunidades ya cristianas e incluso roturar nuevas tierras para la misión. Además, según las experiencias de un siglo, los ingleses habrían visto con muy malos ojos la actividad de los sacerdotes portugueses, mientras que no ponían el menor obstáculo a los indígenas goanos.

En estrecha conexión con la actividad del obispo Hartmann y de su secretario, el futuro obispo y cardenal Ignazio Persico (1823-1895), se halló un procedimiento que señaló por algunos decenios nuevos caminos a la Iglesia india: la visita papal. El 1.º de junio de 1858 los dos obispos capuchinos dirigieron a Propaganda un memorándum sobre las deficiencias de la misión de la India y los medios de remediarlas [27]. A fin de salir al paso de la falta de unidad entre los vicarios apostólicos y los misioneros de Propaganda, proponían ellos una visita papal. Ya en agosto del mismo año nombró Pío IX como su visitador al vicario apostólico de Pondichery, Clément Bonnand (1796-1861), del Seminario de misiones de París [28]. Éste debía explorar cuidadosamente en los territorios dependientes de Propaganda tanto las deficiencias como las posibilidades de mejorar la situación, y preparar un informe circunstanciado sobre la misma. El visitador comenzó su labor con ánimos y confianza, pero no pudo llevarla a término, pues el 21 de marzo cayó víctima del cólera en Benares [29]. El vicario apostólico de Mysore, Étienne Charbonneaux, concluyó la visita.

Ésta había sido necesaria no sólo para procurar mayor armonía y colaboración entre los vicarios apostólicos de las diversas nacionalidades y órdenes, sino también para animar nuevamente a perseverar a los representantes de Propaganda, que tras la victoria

27. *Monumenta Anastasiana*, IV, Lucerna 1946, 151-155.

28. JP VI-1, 292-293. Sobre la visita, cf. J. WAIGAND, *Missiones Indiarum Orientalium S. C. P. F. concreditae, juxta visitationem apostolicam 1859-62*, Budapest 1940; A. LAUNAY, *Histoire des Missions de l'Inde*, III, París 1898, 356-427 (Visite apostolique par Mgr Bonnand, Fin de son Episcopat 1858-61).

29. Se hallaba en viaje a Patna, donde A. Hartmann actuaba por segunda vez como vicario apostólico desde 1860, y murió asistido por él. *Manumenta Anastasiana*, IV, Lucerna 1946, 615.

de los portugueses con el concordato de 1857, se sentían abandonados y hasta traicionados [30]. En tiempos de la visita se hallaban bajo la dirección de Propaganda las siguientes circunscripciones, dentro de las diócesis portuguesas: en el oeste, Bombay y Puna, bajo los jesuitas alemanes, a los que había llamado el obispo Hartmann en 1853; en el norte las extensas regiones de los vicariatos de Agra y Patna, bajo los capuchinos italianos; en el centro, Hydebarad y Vizigapatam, bajo la dirección del reciente Seminario de misiones de Milán y de los oblatos de san Francisco de Sales, de Annecy, respectivamente. En el sur se restauró la antigua misión de los jesuitas en Madura; los jesuitas italianos desplegaban su actividad en Mangalore. Los carmelitas seguían actuando en los dos vicariatos de Verapoly y Quilón, los misioneros de París en Pondichery, Mysore y Coimbatore; a esto se añadían los vicariatos anteriormente erigidos, de Madras, del que más tarde se encargaron los salesianos de Juan Bosco, y de Calcuta, asignado a los jesuitas, a los que en 1856 vinieron a unirse los sacerdotes de la Santa Cruz y desde 1866 los misioneros milaneses, para Bengala oriental. Las propuestas de los visitadores (erección de la jerarquía y de la delegación apostólica) sólo pudieron realizarse después de Pío IX.

Otro punto, en el que insistieron ahincadamente los visitadores, era la falta de clero indígena en los territorios de Propaganda [31]. Prescindiendo de Pondichery, donde, sobre todo desde el sínodo de 1844, se había llevado adelante con nuevos arrestos la formación de un clero indígena, y donde en tiempo de la visita se contaban unos 50 sacerdotes indios, 7 vicariatos no poseían ningún sacerdote indígena, y los demás sólo alguno que otro, y por lo regular sólo en las filas de la propia comunidad religiosa. Ya Bon-

30. La afirmación de que Pio IX no ratificó el concordato de 1857 por consideración con el vicario apostólico (en DELACROIX III, 212) no concuerda con la bula de nombramiento del nuevo arzobispo de Goa, J. Crisóst. d'Amorim Pessoa ni con la carta de acompañamiento de 22 de marzo de 1861, en la cual no sólo se aduce el concordato como acuerdo fundamental, sino que se confiere la jurisdicción al arzobispo en principio por 6 años, concretamente sobre todos los territorios que estaban sujetos al vicario apostólico después de la conclusión del concordato. JP VI-1, 326-329.

31. C. MERCES DE MELO, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India*, Lisboa 1955, 255-305; F. COUTINHO, *Le régime paroissial des diocèses du rite latin de L'Inde*, Lovaina 1958, 217-220; J. HUMBERT, *Catholic Bombay, her Priests and their Training*, 2 vols., Bombay 1964 (el vol. 2 trata de los sacerdotes desde 1800 hasta 1928); E. ZEITLER, *Die Genesis der heutigen Priesterbildung in Indien*, «In Verbo Tuo» (conmemor, St. Augustin 1963) 321-353.

nand lamentaba este hecho, en su informe sobre la visita, con las siguientes palabras: *Monachi monachos gignunt* [32]. Si bien esta o aquella región hubo de luchar con muchas dificultades iniciales, por lo cual escasamente pudo pensar en la formación de un clero indígena, Propaganda reconoció como absolutamente justificada la censura formulada por el visitador. En una instrucción detallada (de 8 de septiembre de 1869) [33] no sólo hizo presentes a los obispos de la misión sus propias disposiciones de 1845, sino que exigió muy especialmente la formación de un buen clero indígena diocesano [34].

La falta de clero indio tenía que ser tanto más perjudicial, por cuanto que el clero goano, crecido en número, teológica y ascéticamente se hallaba a un nivel que respondía perfectamente al de los misioneros europeos. Esto se debía principalmente al excelente centro de formación teológica, el seminario de Rachol en la península de Salsete [35]. Los orígenes se remontan al antiguo colegio de jesuitas de la localidad. Tras la expulsión de los jesuitas de la India por Pombal en 1759, Rachol se convirtió en el establecimiento central de formación del clero para la India portuguesa. No obstante varios cambios de dirección y hasta interrupciones temporales — según la situación política en Portugal —, el seminario contribuyó en gran manera a la formación de un clero numeroso y de elevado nivel. Precisamente los arzobispos da Silva Torres y d'Amorin Pessoa habían trabajado por el mejoramiento de los estudios teológicos. Este último no sólo llevó a cabo la reorganización de los estudios en un curso sistemático de tres años, sino que él mismo escribió manuales teológicos para la enseñanza y equipó el seminario con una biblioteca de 7300 volúmenes [36].

Entre las dificultades exteriores de la misión de la India se contaban también las relaciones con la potencia colonial. La compañía inglesa de la India Oriental no mostraba la menor simpatía por ninguna actividad misionera. Fue incluso necesaria una orden expresa de Londres para que, en 1833, fuera permitida la actividad de sociedades misioneras anglicanas, y, en 1834, la de so-

32. F. Coutinho, l.c., 219.
33. CPF II, 21-28.
34. Ibid. 21s.
35. Merces de Melo, l.c., 181-205.
36. Ibid. 190.

ciedades protestantes no británicas. En realidad, la Iglesia católica, que desde siglos actuaba en la India, figuraba de momento como no existente. Cuán difícil era lograr siquiera un cierto trato justo para los católicos de la India — en igualdad de derechos no había siquiera que pensar — lo muestran las incesantes gestiones del arzobispo capuchino A. Hartmann. Aparte de las representaciones personales en la India, sobre todo en Bombay, en 1853 envió a Roma y a Londres al jesuita inglés G. Strickland y a su secretario I. Persico, para solucionar ciertas cuestiones de la misión. Con solicitudes de palabra y por escrito lograron una toma de posición oficial del gobierno con las *Notes on the position of Roman Catholics in India*, de 1856 [37]. A. Hartmann mismo se trasladó en 1857 a Londres y en el opúsculo *Remarks on the Resolution of the Government of India upon the Catholic Affairs in India*, se pronunció sobre las declaraciones del gobierno [38]. En su escrito trataba clara y objetivamente sobre la situación de los obispos católicos, de los capellanes militares y de los párrocos castrenses, de las iglesias, escuelas y hospitales y sobre el trato injusto de los niños católicos huérfanos. Sólo con fatigas logró, juntamente con otros obispos a lo largo de todo el siglo, modestos resultados [39].

Cuando en 1834, en el transcurso de la reorganización, fue erigido el vicariato apostólico de Ceilán, se contaban para unos 250 000 católicos sólo 16 sacerdotes, oratorianos goanos. Los primeros obispos habían salido de sus filas, pero el celo primitivo de los sacerdotes goanos se había enfriado. A causa de la presión inglesa — Ceilán era inglesa desde 1796 — que habían reforzado los católicos de Colombo, Roma se vio impulsada a nombrar a un europeo como obispo auxiliar. Con gran discreción se eligió a un oratoriano, Orazio Bettachini (1810-56). Pronto ya le confiaron sus superiores la dirección de la parte norte de Ceilán, del vicariato de Jaffna, erigido en 1847. El mismo año logró

37. El texto se halla reproducido en *Monumenta Anastasiana*, II, Lucerna 1940, 238-253.
38. L.c., III (1942) 724-758.
39. Gracias a sus gestiones fue, por ejemplo, elevado el sueldo mensual de los capellanes militares católicos de 100 rupias a 150, y algunos años después incluso a 200-250, mientras que en tiempos de Hartmann el sueldo de un capellán militar o párroco protestante se elevaba ya a 500-800 rupias. F. Coutinho, *Le régime paroissial*, 271-273.

ganarse la colaboración de los oblatos de María Inmaculada [40].

Una vez que Bettachini llegó a ser definitivamente vicario apostólico de Jaffna (1849), Roma nombró al silvestrino italiano Giuseppe Bravi (1813-62) obispo auxiliar de Colombo. Mientras que en Jaffna trabajaban sobre todo los oblatos [41], en Colombo desplegaban su actividad los restantes oratorianos de Goa. A pesar de todas las maquinaciones, los vicarios apostólicos de color permanecieron fieles a Propaganda; sin embargo, por intrigas y por emisarios de Goa llegó a inficionarse de tal manera la atmósfera, que ya sólo quedaba una solución: reemplazar por misioneros europeos a los sacerdotes goanos, cada vez menos numerosos [42]. En 1857 Bravi ascendió a vicario apostólico y en 1863 le siguió su hermano en religión, Ilarione Sillani († 1879).

Una razón de la baja en la misión anteriormente tan floreciente de los sacerdotes nativos, fue la incapacidad de los goanos, de adaptarse a las nuevas condiciones. Los católicos pedían cada vez con más insistencia educación inglesa y escuelas inglesas, *mientras que sus sacerdotes se aferraban obstinadamente* a la lengua y cultura portuguesas. Al mismo tiempo se planteó a los católicos la obligación de fusionarse más hondamente con la cultura singalesa o tamul del país. Es gran mérito de los oblatos, y sobre todo de E.C. Bonjean (1823-93), que primero fue vicario apostólico de Jaffna (1868-83) y luego obispo, o arzobispo, de Colombo, haber cimentado y promovido esta formación [43].

En el reino de Birmania, que en el siglo XIX pasó gradualmente a Inglaterra, ejercieron su actividad barnabitas italianos desde 1722 hasta 1832. Por falta de personal y de recursos traspasaron la misión a los oblatos de María de Turín, los cuales,

40. J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Oblatenmission auf der Insel Ceylon im 19. Jh. 1847-1893*, Hünfeld 1931.

41. St. Semeria (1811-68), primer superior de los oblatos, fue en 1856 obispo auxiliar y en 1857 vicario apostólico de Jaffna. Se interesó sobre todo por la formación de un clero indígena. N. KOWALSKY, *Mgr. Semeria (Apostolischer Vikar von Jaffna 1857-68) zur Pflege des einheimischen Klerus*, NZM VII (1951) 273-281.

42. B. BARCATTA, *Lo Scisma del Padroado nel Ceylon fino al 1853*, NZM V (1949) 241-257, VI (1950) 15-34. A esto se añadió la disolución del oratorio en Goa, el año 1834, en el curso de las supresiones de órdenes por Portugal.

43. J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Oblatenmission auf der Insel Ceylon*, Hünfeld 1931, 96-228. La visita papal, efectuada por el obispo Bonnand en 1860, influyó decisivamente en la promoción de la zona norte de Ceilán. N. KOWALSKY, *Die Oblatenmission von Jaffna (Ceylon) zur Zeit der Apostolischen Visitation im Jahre 1860*, ZMR 40 (1956) 209-213.

sin embargo, ya en 1856 tuvieron que abandonar la misión por idénticas razones [44]. En 1856 confió Propaganda el inmenso territorio al recién fortalecido Seminario de Misiones de París y nombró vicario apostólico a A.T. Bigandet (1813-94) [45]. Éste no sólo se destacó como organizador de la moderna Iglesia birmana, sino que, en su calidad de erudito, altamente estimado por el rey y por el pueblo, creó una serie de importantes obras lingüísticas y de ciencia de las religiones [46]. La división de la región en tres distritos, decidida ya en 1863 por Propaganda [47], fue debida también a él [48]. A los misioneros de París en el norte y sur de Birmania se añadieron en Birmania oriental los misioneros de Milán, que desde el principio desplegaron una fructuosa actividad sobre todo entre la población Karin [49].

Del imperio colonial inglés formaba también parte, desde 1828, la península de Malaya. La diócesis de Malaca, erigida en 1558 y restablecida por el concordato de 1857, careció de obispo durante todo el siglo. La actividad de los sacerdotes del *padroado* se restringía a las parroquias portuguesas de Malaca y Singapur [50]. Junto a ellos actuaban los misioneros del Seminario de París, sobre todo entre los inmigrantes chinos e indios. Lo más importante de su trabajo en el vicariato, erigido en 1841, consistió en la organización del seminario general en Pulo Penang. En una parroquia vecina residía también, por lo regular, el vicario apostólico. El caso, insólito en derecho misionero, de la coexistencia de un obispado del *padroado* y de un vicario apostólico, siguió subsistiendo todavía en Malaca.

44. Sobre este período informa sobre todo L. GALLO, *La Storia del Cristianesimo nell'Impero Birmano*, Milán 1862.

45. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 50-54.

46. Las buenas relaciones con la corte y con el pueblo se reflejan en los breves de Pío IX al rey en 1857 (JP VI-1, 273) y 1858 (JP VI-1 287). Anatriello llama al obispo el *principe del classici cattolici sul Buddismo Birmano (I Cattolici ed il Buddismo Birmano*, NZM XXII [1966] 265).

47. G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere di Milano*, II, Milán 1959, 11-13.

48. JP VI-1, 442-443 (primera erección de vicariatos de 1866, no fue llevada a cabo), ibid. VI-2, 93-94 (división del país, en 1870, en dos vicariatos y una prefectura).

49. G.B. TRAGELLA, l.c., 371-400 (La Missione della Birmania Orientale sotto il prefetto Biffi, 1868-81).

50. M. TEIXEIRA, *Macau e a sua Diocese*, V: Efemérides religiosas de Malaca. VI: A Missão portuguesa de Malaca, Lisboa 1963 (Portugal nombró administradores diocesanos hasta 1868); id., *The Portuguese Missions in Malaca and Singapore (1511-1959)*, III: Singapore, Lisboa 1963 (Singapur pertenecía eclesiásticamente primero a Goa, en 1884 fue sometida a Propaganda, y en 1886-87 a la diócesis de Macao).

El reino de Siam (Tailandia) debió su autonomía en el siglo XIX a la circunstancia de que los dos vecinos coloniales, Inglaterra y Francia, no querían dividirse el dominio sobre el pueblo del Thai ni dejarlo a una sola potencia. Ya desde el siglo XVI habían trabajado allí misioneros católicos. Si bien en el mismo Siam no pudieron lograr éxitos dignos de mención, el país llegó a ser, gracias a la tolerancia de los soberanos y de la población, un importante punto de apoyo misionero. Esto se verificó sobre todo a mediados del siglo XIX, cuando bajo el vicario apostólico J.B. Pallegoix (1802-1862), uno de los mejores conocedores de la lengua y de la cultura de Siam, se estrecharon más los vínculos con la corte de Siam [51]. Pallegoix mantuvo durante 15 años relaciones amigables con el prior de un monasterio budista, que reinaría como rey Mongkut (1851-68) en Bangkok. Su simpatía y magnánima tolerancia fueron duraderas, de forma que la misión católica, casi extinguida a consecuencia de las guerras y por falta de misioneros, volvió a robustecerse. Mongkut mismo dirigió una amable carta a Pío IX, el 1.° de marzo de 1861; éste respondió no menos amablemente, el 7 de octubre, elogiando la actitud tolerante del monarca para con el cristianismo [52]. El rey, no obstante todas sus demostraciones de favor al cristianismo, tanto católico como protestante, no cesó de ser budista convencido e incluso aprovechó los nuevos conocimientos que había adquirido del cristianismo para realizar una profunda reforma del budismo siamés y hasta del budismo hinayana en general [53].

La consolidación de la Iglesia católica en Siam, puesta en marcha por Pallegoix, siguió produciendo efectos hasta en época reciente. Aunque fueron raras las conversiones entre los habitantes budistas del país, pudieron sin embargo irse creando más y más comunidades de inmigrantes chinos y vietnamitas, de las que pronto se reclutó un clero propio del país.

51. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 482-85.

52. JP VI-1, 349-350. El breve iba acompañado de regalos y de un retrato del papa. Un breve anterior de agradecimiento pontificio lleva la fecha de 20 de diciembre de 1852. JP VI-1, 153-154.

53. G. LANCZKOWSKI, *Das sogenannte Religionsgespräch des Königs Mongkut*, «Saeculum» 17 (1966) 119-130. Cf. G. HÖLTKER, NZM XXII (1966) 300.

Después de la muerte del rey Ming-Mang (1841), bajo su sucesor Thieu-Tri (1841-47) gozó la Iglesia de Tonkín de una cierta tranquilidad, que aprovechó sobre todo el infatigable vicario apostólico del Tonkín occidental, Pierre Retord (1803-58), para volver a reunir a los cristianos dispersos y atemorizados [54]. Sin embargo, una nueva persecución, todavía más sangrienta, bajo Tu Duc (1847-82), afligió a la joven Iglesia tan gravemente probada. A millares se elevó el número de los cristianos que pagaron su fe con la vida, entre ellos unos 50 sacerdotes y 5 obispos. Un primer decreto de persecución (1848) iba dirigido por de pronto contra los sacerdotes europeos, el segundo (1851), contra los sacerdotes vietnamitas, y finalmente un tercero (1855) contra los cristianos en general. Los misioneros, a fin de no poner directamente en peligro a los cristianos con su presencia, hubieron de vivir en las montañas y en los bosques, donde Retord, agotado por las privaciones que le imponía la continua fuga, murió en 1858.

En estos tiempos difíciles para la Iglesia se sitúa la intervención francesa. Tras un primer fracaso, el cónsul francés de Montigny pidió a Pellerin, vicario apostólico de Cochinchina septentrional (1813-62), que residía como fugitivo en Hongkong, que se interesase por los misioneros y los cristianos cerca de Napoleón III [55]. Como en 1857 fuese ejecutado también el obispo Díaz, dominico español, se llegó a una intervención conjunta franco-española. En 1858 fue tomado el puerto de Tourane en Tonkín y en 1859 Saigón en Cochinchina fue tomada y ocupada por los franceses. Con esta intervención comenzó la gradual ocupación, por Francia, de todo el continente al otro lado de la India, que prácticamente terminó con la toma de Hanoi en 1873. Cierto que en todos los tratados subsiguientes a las diferentes guerras de conquista se volvió a estipular la libertad religiosa; sin embargo, precisamente después de la *pacificación* por los franceses hubo de pagar la Iglesia el mayor tributo de sangre, sobre todo

54. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 550-553; id., *Mgr. Retord et le Tonkin catholique*, Lyón 1919.

55. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 497-499.

en el actual Vietnam. No se puede negar que los misioneros dieron pie a la intervención francesa y que los cristianos oprimidos la ansiaban y la esperaban [56]. Sin embargo, consta también por otro lado que la mayor parte de los misioneros y cristianos no murieron a causa de estos acontecimientos bélicos y políticos, sino por razón de su fe [57]. Cuán poco tuvieran que ver los misioneros en estos altercados políticos en el interior del país, lo muestra de manera impresionante la acción contra el beato Théophane Vénard (1829-61), decapitado el 2 de febrero de 1861, y sobre todo el procedimiento judicial. Todavía lo confirma más la correspondencia conservada del beato, especialmente sus singulares *cartas de la jaula*, es decir, cartas que escribió en la jaula de bambú, en la que fue tenido prisionero hasta su decapitación [58].

A pesar de que la persecución no cesó de hacer estragos, el cristianismo siguió progresando. Los territorios misionales pudieron duplicarse en este tiempo, así como el número de clero indígena, que se formaba normalmente en Pulo-Penang: de ahí el nombre de *seminarium martyrum*. Apenas se había calmado el sur de Cochinchina, cuando los hermanos de las escuelas comenzaron su actividad en Saigón (1856); en 1861 se fundó allí el primer convento de religiosas carmelitas. Se sucedieron otros conventos en Hanoi, Hué, Phat-Diem y Tranh-Hoa. La forma de apostolado seglar iniciada en el siglo XVII, las *domus Dei* existentes en las diferentes regiones, se acreditaron también precisamente en los tiempos de persecuciones sangrientas [59].

La evolución de la situación eclesiástica en China procedió a dos niveles: el político-eclesiástico y religioso-misionero. Por el

56. E. Do Duc Hanh, *La place du catholicisme dans les relations entre la France et le Viet-Nam de 1851 a 1870*, 2 vols., Leiden 1969.

57. Este hecho viene puesto de relieve, sobre todo en el transcurso del proceso, en los dictámenes históricos para las últimas beatificaciones (1051). B. Biermann, *De Martyribus tempore Tu-Duc Regis in Missionibus Ordinis Praedicatorum tunkinensibus pro fide occisis*, Roma 1937; O. Maas, *Die Christenverfolgung in Tongking unter König Tu duc in den Jahren 1856 bis 1862*, ZMR 29 (1939) 142-153.

58. Streit XI, 177-181, además Th. Vénard, *Käfigbriefe. Bekenntnisse vor seiner Hinrichtung in Hanoi in Tongking 2. 2. 1861. Verdeutscht von W. Stadler*, Friburgo de Brisgovia 1953; sobre los mártires beatificados en 1951, principalmente de la orden dominicana, B. Biermann, *Im Feuerofen. Glaubenszeugen unserer Zeit. Die Martyrer von Tongking*, Colonia 1951.

59. Delacroix III, 239-244.

concordato con Portugal de 1857 fueron disueltas las diócesis, hasta entonces portuguesas, de Pekín y Nanking, de modo que sólo Macao quedaba ya bajo el patronato. El relevo de los misioneros del *padroado* por representantes de Propaganda se efectuó sin llamar especialmente la atención y sin daños para los territorios afectados [60]. Nanking fue remplazado por el vicariato apostólico de Kiangnán y confiado a los jesuitas franceses, Pekín a los lazaristas franceses [61]. A Macao pertenecían todavía las provincias chinas de Kwantung y Kwangsi, en las que misioneros del Seminario de París trabajaban desde el siglo XVIII. Sólo en 1858 se separó también esta zona de la diócesis de origen [62]. Desde entonces toda la misión de China dependió de Propaganda.

Como resultado de esta evolución quedó también prácticamente suprimido el derecho portugués de patronato sobre China. Ahora bien, con el tratado de Whampoa (1844) se había preparado una nueva vinculación política que tuvo repercusiones fatales, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo: el patronato francés [63]. La libertad religiosa, estipulada en el tratado, sólo tenía aplicación en los cinco puertos llamados *puertos del tratado*. Sin embargo, los acontecimientos bélicos (sobre todo a causa de la rebelión de Taiping [64], dieron finalmente lugar al tratado de Tientsín (1858) y al tratado de paz de Pekín (1860). Por ellos la libertad religiosa fue extendida al imperio entero, concretamente a todos los misioneros que poseyeran el correspondiente salvoconducto de las autoridades francesas. Por otro lado se reconoció a los chinos la libertad de abrazar y practicar la fe cristiana. En realidad, el fallo de estos tratados, y de otras ulteriores convenciones, consistía, por lo que hace al derecho internacional, en que —como ya lo hizo notar Th. Gentrup— «no fueron concertados sobre un plano de per-

60. J. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit, 1842-1912*, Immensee 1931, 26s.

61. J. de Moidrey, *La Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon*, Shanghai 1914, 97, 140.

62. Ibid. 107.

63. L. Wei Tsing-sing, *La politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*, París 1960; J. Beckmann, l.c., 14-23.

64. LThK² IX, 1277 con bibliografía. Las misiones católicas tuvieron que sufrir bajo un doble respecto a causa del movimiento religioso social de exaltados, primero por los homicidios y exacciones violentas por parte de los insurrectos, luego también fuera de los territorios afectados, por los recelos creados de nuevo, ya que los cristianos se ponían en el mismo plano que los rebeldes.

fecta igualdad, sino que fueron impuestos a la nación china» [65]. Todas las discordias y también las persecuciones que surgieron en el transcurso del siglo tenían a fin de cuentas su raíz en el odio contra los extranjeros y no contra el cristianismo, que en realidad era escasamente conocido.

Este hecho aparece claramente en el estudio de las fuentes chinas [66]. Los incidentes misioneros, que a partir de 1860 son cada vez más frecuentes, pudieron a veces haber sido motivados por faltas de tacto, por incomprensión y por imprudencia y precipitación por parte de los misioneros, pero en realidad su causante fue el sector confucianista de la *gentry* (o aristocracia de segundo orden), de los mandarines y de los grandes terratenientes, que desde el siglo XVII procedieron sistemáticamente contra los extranjeros y contra el cristianismo, y en el siglo XIX reforzaron notablemente su hostilidad [67]. Con falsas exposiciones y mentiras deliberadas trataban de azuzar al pueblo ignorante contra los extranjeros y contra los adeptos de la religión extranjera[68]. Los incidentes, en su mayor parte violentos, condujeron luego a negociaciones prolongadas durante años enteros con las potencias extranjeras, por parte católica especialmente con Francia. El odio a los extranjeros y a los cristianos alcanzó su primer punto culminante en el baño de sangre de Tientsín el 21 de junio de 1870, del que fueron víctimas, aparte del cónsul francés y otros europeos, dos lazaristas, uno europeo y otro chino, y 10 hermanas de la caridad [69].

Pese a estos reveses, la misión pudo consolidarse y desenvolverse hasta muy en el interior del país. Bajo el aspecto puramente exterior esto resulta de la simple multiplicación de los vicariatos apostólicos: en 1846 Kiangsi del norte, Kweitschu y Tibet, en

65. TH. GRENTRUP, *Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechtes*, Berlín 1928, 64.

66. P.A. COHEN, *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, Cambridge-Mass. 1963.

67. Sólo tocante al año 1860, el archivo del ministerio de asuntos exteriores *(Tschungli Yamen)* contiene 8000 páginas en folio sobre incidentes misioneros, y tocante a los años 1860-1909, 910 tomos (la mayor sección de los fondos del archivo del ministerio). P.A. COHEN, l.c., 346.

68. P.A. COHEN, l.c., sobre todo 77-99 (Gentry Opposition to Christianity).

69. Ibid. 229-261. El autor termina con esta observación: «Cada parte operaba en base a premisas que le parecían tener validez universal y estaba implicada en un conflicto de culturas, del que ninguna de las dos tenía gran control» (261). Sobre los intereses misioneros cf. J. BECKMANN, *Missionsmethode* XIVS.

1856 Cheli septentrional, Cheli occidental y Cheli sudoriental (estos tres distritos fueron formados de la antigua diócesis de Pekín), Kiangnán (para Nanking), Szetschwán oriental, Hunán del sur y la prefectura apostólica de Kwantung, en 1860 Szetschwán del sur. En 1870 fue dividido en tres vicariatos el vicariato de Hupe. Partiendo de Fukién, los dominicos españoles asumieron en la isla de Formosa la misión interrumpida desde el siglo XVII. Las órdenes que desplegaban ya su actividad en China engrosaron sus filas: los franciscanos, dominicos, misioneros de París, lazaristas y jesuitas. En 1858, los misioneros del Seminario de Misiones de Milán iniciaron su labor en Hongkong, y en 1869 en la provincia de Honán, mientras que los misioneros belgas de Scheut echaron las bases para nuevas comunidades en las lejanas provincias de Kanzu y de Mongolia [70].

Al final de la instrucción de 1845 sobre la educación y formación del clero indígena, Propaganda había hecho notar la gran importancia que tenían las reuniones periódicas de los superiores de misiones en sínodos locales para la preservación de la unidad y disciplina eclesiástica [71]. A esta advertencia, formulada en términos generales, siguió el 29 de junio de 1848 una circular a los obispos de China y de los países vecinos, invitándolos a reunirse en un sínodo en Hongkong [72]. No obstante ulteriores requerimientos, el sínodo no llegó a reunirse, sobre todo porque, a la mayoría de los obispos, la situación del país parecía poco propicia para tales reuniones, y los largos viajes, demasiado peligrosos, pero también porque muchos obispos no veían la necesidad de tal reunión. Además, entre bastidores, la vieja potencia protectora (Portugal), así como la nueva (Francia), notificaron su derecho de intervención.

Roma, sin embargo, trató de preparar tal sínodo a largo plazo. Por esta razón Pío IX nombró visitador apostólico al franciscano L.C. Spelta, vicario apostólico de Hupe [73]. Éste tuvo desgraciada-

70. Los decretos de erección de los nuevos vicariatos se hallan en JP VI-1 y VI-2.

71. CPF I, 545.

72. G.B. TRAGELLA, *Il mancato Concilio di Hongkong 1950*, en *Missionswissenschaftliche Studien*, Festschr. J. Dindinger, Aquisgrán 1951, 347-360. Una compensación ofrecieron las reuniones de 6 obispos en Shanghay y las de los superiores de los misioneros lazaristas en Ningpo. J. BECKMANN, *Missionsmethode* 10.

73. JP VI-1, 308s. Pío IX envió también una carta al emperador de China, en la que recomendaba a la benevolencia imperial al obispo Spelta y a los católicos del im-

mente que interrumpir la visita y murió el año 1862 en Wuchang. Mayor eco que esta visita halló en Europa el viaje de los dos lazaristas E. Huc y J. Gabet por la Mongolia hasta el Tibet (1844-46)[74]. J. Gabet, después de su regreso a Europa (1848) dirigió a Pío IX un extenso memorándum, en el que exponía sin disimulo la situación de China e indicaba los medios para acelerar la conversión del país. Éstos consisten sobre todo en consecuencias concretas de la instrucción de Propaganda de 1845[75]. Cuando Gabet presentó este memorial al papa, tenía ya tras sí 10 años de experiencia misionera y era el verdadero fundador de la misión católica en Mongolia, donde en realidad había trabajado desde 1837[76].

El año 1848 llegaron a China las primeras religiosas europeas. La colaboración que entonces iniciaron en escuelas, hospitales y orfanotrofios era expresión de una profunda transformación del método misionero. Desde las persecuciones, sobre todo de los últimos 150 años, los misioneros se habían consagrado, de la manera más discreta posible, a la proclamación de la fe en grupos modestos y a la cura de almas entre los cristianos. El apostolado en las familias y con las mujeres se había confiado preferentemente a vírgenes chinas. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las instituciones de educación y de beneficencia social comenzaron a propagar la fe cristiana cada vez más públicamente, aunque de manera indirecta. Precisamente la actividad

perio y hacía notar que las enseñanzas del catolicismo eran beneficiosas para su imperio (ibid. 309-310). La carta apenas si pudo llegar a su destinatario.

74. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845, 1846*. Par E. Huc, París 1950. Cf. STREIT XII, 230-238, con indicación de las diferentes ediciones y traducciones. Sobre las dudas que surgen con frecuencia acerca de la autenticidad del relato se pronuncia, entre otros, el sinólogo francés Paul Pelliot: *Le voyage de MM. Gabet et Huc à Lhasa*, «T'oung Pao» 24 (Leiden 1926) 133-178. Según él, el relato es auténtico en sus partes esenciales. Desde luego, fue refundido por E. Huc para un público más extenso. Con ello fue también relegado a segundo término el verdadero jefe y superior del viaje de exploración, J. Gabet.

75. *Coup d'oeil sur l'état des missions de Chine présenté au Saint-Père le Pape Pie IX*, Poissy 1848. STREIT, XII, 204-208. Verrolles, vicario apostólico de Manchuria, protestó contra el escrito, que en 1850 fue reprobado por Propaganda. Gabet tenía el don de adivinar una situación que sólo 100 años más tarde sería generalmente reconocida. Cf. G.B. TRAGELLA, *Le vicende di un opusculo sul clero indigeno e sul suo autore*. En J. BECKMANN, *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschr. L. Kilger), Beckenried 1950, 189-202; N. KOWALSKY, *Das «verlorene» Manuskript zu Gabets Denkschrift über den einheimischen Klerus*, NZM XIV (1967) 96-103.

76. H. VERHAEREN, *Un catéchisme mongol du lazariste Jos. Gabet?*, NZM XXIII (1967) 150-151.

(ciertamente muy beneficiosa) de mujeres europeas tuvo un efecto chocante y repulsivo para la sensibilidad del pueblo chino de entonces. Así se comprende que el memorándum chino de 13 de febrero de 1871, que tras los acontecimientos de Tientsín (arriba mencionados) fue presentado a las potencias extranjeras, exigiera la supresión de las religiosas y en general más consideraciones con la idiosincrasia china por parte de los europeos[77]. Sin embargo, las diferentes potencias extranjeras, como también los mismos misioneros, rechazaron rotundamente tal requerimiento[78]. El desarrollo de las obras comenzadas se prosiguió de la misma forma y dio su impronta a la misión china hasta época reciente. En una mirada retrospectiva debe considerarse como una fatalidad el que los superiores de las misiones y Propaganda rechazaran la orientación propuesta por J. Gabet.

En 1831 fue constituida Corea en vicariato apostólico, separado de Pekín; sin embargo, el aislamiento del país y los largos caminos de acceso fueron causa de que el primer misionero europeo, Pierre Ph. Maubant (1803-39) sólo llegara a aquella región en 1836. El vicario apostólico de Corea, Barth. Bruguière, había sucumbido víctima de las enormes fatigas de sus viajes por Mongolia. En 1837 llegó al país J.H. Chastan (1803-39), al que no tardó en seguir el segundo vicario apostólico, L. Jos. M. Imbert (1796-1839). Murieron mártires, después de haber sido arrestado el obispo y de haberse presentado voluntariamente los dos misioneros a las autoridades a fin de proteger a sus comunidades contra nuevas persecuciones[79]. La siguiente persecución sangrienta tuvo lugar en 1846, y de ella fue víctima el primer sacerdote coreano, Andrés Kim. Éste, después de terminados sus estudios teológicos en Macao, juntamente con dos compañeros, en 1845 había llegado al país en compañía de su obispo J. Ferreol (1808-1853) y de un misionero. Cuando en 1866 se desencadenó una nueva persecución, de la que cayeron víctimas 2 obispos, 7 misioneros y unos 8000 cristianos, la joven Iglesia de Corea con-

77. STREIT XII, 455, con indicación de las diferentes ediciones de este memorándum.

78. STREIT XII, 455s; réplica por las potencias occidentales. Por parte de los misioneros apareció: *Le Memorandum Chinois ou violation du Traité de Peking*. Par un missionnaire (F. Genevois) Roma 1872. Ibid. 476s.

79. A. CHOI, *L'Érection du premier vicariat apostolique et les origines du Catholicisme en Corée*, Beckenried 1961, 76-87.

taba ya 25 000 fieles. Sólo 10 años más tarde volvería a recibir el país nuevos misioneros y pastores [80].

Todas las tentativas de reanudar la misión del Japón partiendo de las islas Ryukyu, resultaron fallidas [81]. Sin embargo, la apertura del Japón, conseguida por el almirante americano Matthew Perry en 1854, allanaría también los caminos a la misión japonesa. En 1858 obtuvo Francia del Japón la garantía del libre ejercicio de la religión para los extranjeros en las ciudades portuarias y en Tokio. Conforme a esto, el misionero de París, Girard (1821-67) pudo establecerse en la capital como primer sacerdote y como intérprete de la comunidad francesa. Para los católicos extranjeros surgieron también en otros lugares iglesias menores, cuya frecuentación, sin embargo, fue prohibida a los japoneses [82].

Nagasaki volvió a ofrecer acceso a los extranjeros en 1862, y los misioneros de París edificaron allí una pequeña iglesia. Aquí fueron descubiertos, por Th. Petitjean, los antiguos cristianos, el 17 de marzo de 1865: unos 25 000 de ellos se adhirieron a los misioneros [83]. Tal acontecimiento no pudo pasar desapercibido a las autoridades japonesas, a pesar de todas las precauciones de los misioneros. Todavía existían las leyes contra los cristianos, urgidas después de 1869 por un edicto del emperador. Una nueva oleada de persecución pasó por las comunidades cristianas recién reorganizadas. Hubo deportaciones en masa y destierros a las partes más remotas del país. Sólo tras presión de las potencias europeas amainó la persecución [84].

Ahora bien, el redescubrimiento de los antiguos cristianos acarreó también dificultades internas, sobre todo tocante a la reglamentación del lenguaje cristiano. Los fieles de Nagasaki poseían, todavía de tiempos pasados, oraciones y cánticos, catecismos y literatura religiosa en la anterior terminología latino-portuguesa, acrecentada cuando Petitjean, vicario apostólico del Japón desde 1866, reeditó obras de la antigua imprenta de los jesuitas. Ahora bien, precisamente por aquel tiempo se había impuesto la terminología china en el centro y norte del Japón, mientras que en el sur pervivió la terminología transmitida por tradición hasta la muerte del obispo Petitjean en 1884 [85]. Cierto que las dificultades fueron suavizadas por el hecho de que el Japón constituyera desde 1876 dos vicariatos, el del norte y el del sur.

80. DELACROIX, III, 281.

81. J. JENNES, *A History of the Catholic Church in Japan (1549-1873)*, Tokio 1959; J. VAN HECKEN, *Un siècle de Vie Catholique au Japon 1859-1959*, Tokio 1960; J. BECKMANN, *Die katholischen Missionen in Japan und ihre Auseinandersetzung mit den japanischen Religionen. Priester und Mission*, Aquisgrán 1960, 337-374

82. VAN HECKEN, l.c., 11-13.

83. Ibid. 14-16. Gran parte de los antiguos cristianos no se fiaban de los nuevos tiempos. Todavía en el año 1954 pudieron identificarse en la parte occidental de las islas Kyushu unos 30 000 cristianos encubiertos, que habían conservado la fe católica en sus partes esenciales, pero que practicaban la vida religiosa sólo en secreto. J. VAN HECKEN, *Les Cryptochrétiens au Japon au XXe siècle*, NZM XI (1955) 69-70.

84. Si el Japón sólo fue aboliendo lentamente y con rémoras la legislación anticristiana, ello se debió a que el nuevo Estado necesitaba primero tener tiempo para organizar el sintoísmo nacional del Estado, enraizarlo en el pueblo y así oponer un potente dique contra el auge del cristianismo. K.M. PANIKKAR, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zurich 1955, 392s.

Filipinas — Indonesia— Oceanía — África

Hasta el siglo XIX las Filipinas, no obstante su relativa autonomía y su propia administración religiosa, no formaban sino una prolongación de la América hispánica (especialmente de México) en el extremo Oriente. Dada esta estrecha vinculación, también allí tuvieron repercusión las ideas de la revolución francesa y del movimiento de emancipación americano. Las primeras tentativas de autonomía política salieron fallidas, en parte porque la clase alta española era demasiado débil para poder asumir la dirección, y en parte también porque en la isla los frailes, en particular los ermitaños de San Agustín, que desde fines del siglo XVI habían sostenido el peso principal de la labor de misión y de apostolado, mantenían una fuerte posición. Juntamente con los franciscanos y los dominicos constituían a la vez el más seguro apoyo de la soberanía española. Era una paradoja de la historia el que España misma, sobre todo después de la revolución y la supresión de todas las órdenes el año 1835, fomentando positivamente la francmasonería, comenzara a minar sensiblemente su propia posición en el país. La asociación de círculos filipinos con los hermanos de logia de los Estados Unidos en los países asiáticos circundantes, que sólo servirían como aliados en la lucha

85. J. LAURES, *Das kirchliche Sprachproblem in der neuerstandenen Japanmission*, en *Monumenta Nipponica*, III (Tokio 1940) 630-636.

contra la Iglesia, dio lugar a una penetración cada vez más fuerte en las islas, de nuevos focos de desórdenes, al movimiento de independencia y finalmente —con gran sorpresa y decepción de todos los interesados— a la ocupación americana del país [86].

Hasta mediados del siglo XIX pudieron ser reforzadas desde la patria las filas de los misioneros españoles, pero ya después de 1835 comenzaron a sentirse las dificultades del reclutamiento. Cierto que la reina Isabel II accedió a la reapertura de los seminarios de misiones para las islas Filipinas y a la admisión de la Compañía de Jesús, cuyos primeros miembros llegaron a Manila en 1859 [87]. En el período subsiguiente actuaron éstos sobre todo en las islas de Joló y Mindanao, de población mayoritariamente musulmana. La paradoja religiosa eclesiástica, juntamente con la mencionada paradoja política, tendría fatales repercusiones sobre la entera marcha de la Iglesia. Por un lado, las antiguas órdenes que habían preparado en todas partes un clero indígena numéricamente considerable precisamente para el siglo XIX, lo dejaron en gran parte en posiciones subordinadas, sin elevar su situación económica y social (por ejemplo, mediante repartición de sus bienes). Así empujaron precisamente a esta clase de gente instruida hacia las filas de los descontentos y de los rebeldes [88].

La misión en Indonesia, o Indias Neerlandesas, sólo fue posible cuando Luis Bonaparte, en 1807, otorgó la libertad religiosa a Holanda [89]. Cierto que, aun después de la erección del vicariato apostólico de Batavia, en 1842, la misión estuvo todavía largo tiempo restringida al cuidado pastoral de los católicos blancos. Incluso la legislación colonial de 1854 hizo depender toda actividad ulterior de un permiso especial del gobierno. Sólo lentamente,

86. Desgraciadamente falta una exposición crítica de conjunto sobre la nueva época de la historia de la Iglesia en Filipinas, aunque el rico material de fuentes está clasificado y se halla en STREIT, IX (1937) en un tomo de cerca de 1000 páginas.

87. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 493.

88. C.A. MAJUL, *Anticlericalism during the Reform Movement and the Philippine Revolution*, en G.H. ANDERSON, *Studies in Philippine Church History*, Ithaca 1969, 152-171.

89. A. MULDERS, *De Missie in tropisch Nederland*, 's-Hertogenbosch 1940; id., DELACROIX III, 378-380. Esta represión de la misión católica está en estrecha conexión con el método colonial holandés de entonces, sobre el que pronuncia un duro juicio el historiador indio K. M. PANIKKAR: «Los holandeses fueron la única nación europea en Oriente que tuvo a la entera población del país reducida a la condición de coolíes de plantaciones y no admitían tener para con ella ninguna obligación legal ni moral.» *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zurich 1955, 103.

paso a paso, pudieron los católicos conquistar el derecho a su existencia misionera, por lo regular a causa de acontecimientos especiales, como, por ejemplo, en Borneo (donde en 1857 se creó para el norte una prefectura apostólica [90], y desde 1860 en Flores, porque Portugal, en un tratado de paz con Holanda de 1859, tuvo que ceder estas islas, juntamente con otras, aunque a la vez pudo lograr una asistencia espiritual para los cristianos indígenas. Uno de los misioneros más destacados en los comienzos fue el jesuita Le Coq d'Armandville; en 1859 llegaron a Batavia los primeros jesuitas [91].

Sólo se lograron ulteriores progresos en el siguiente período misional.

La parte que quedó a los portugueses en Timor, más algunas otras pequeñas islas (diócesis de Dili desde 1940), fue atendida hasta fecha muy reciente desde la diócesis de Macao.

Las misiones de Oceanía, no obstante sus grandes dificultades (distancias enormes, enfermedades tropicales, contrastes políticos y confesionales), atrajeron constantemente nuevos contingentes de misioneros, especialmente después de la mitad del siglo XIX [92]. Cierto que la preferencia dada a las islas del Pacífico tuvo en primer término auténticos motivos religiosos, aunque al mismo tiempo no dejaría de influir también en ello un cierto gusto romántico por las aventuras y la idea de hallarse allí con condiciones paradisíacas, con las cuales y en las cuales se podría edificar una Iglesia ideal [93]. Romanticismo misionero cultivaba también la *Société de l'Océanie*, que existió desde 1844 hasta 1854 y se había fundado con objeto de prestar apoyo a las misiones, así como al mercado en Polinesia. El mismo Pío IX y toda una serie de obispos entraron a formar parte de la sociedad. Sin embargo, ni la misión ni el comercio respondieron a sus previsiones,

90. Sobre las tentativas de los misioneros milaneses de arraigar en Borneo, cf. G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere*, I, 189-191.

91. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 34.

92. STREIT XXI, C R.H. TAYLOR, *A Pacific Bibliography*, Oxford ²1965; además, la periódica *Bibliographie de l'Océanie*, «Journal de la Société des Océanistes» I, París 1945ss. Sobre el conjunto, también «Journal de la Société des Océanistes», número especial sobre las misiones del Pacífico XXV (1969).

93. J. MEIER, *Primitive Völker und «Paradies»-Zustand mit besonderer Berücksichtigung der früheren Verhältnisse beim Oststamm der Gazelle-Halbinsel im Bismark-Archipel (Neu-Pommern)*, «Anthropos» 2 (Viena 1907) 374-386. — Las utopías sobre la misión del autor en STREIT XXI, XIII-XIV, CTA-CTT.

por lo cual al fin tuvo que disolverse la entidad [94]. Polinesia siguió siendo el campo de misión de los misioneros de Picpus. Éstos lograron extender su labor misionera desde Hawai a las islas Marquesas, a Tahití y a Cook, donde poco a poco fueron surgiendo vicariatos autónomos. En lo sucesivo, la misión atrajo las miradas del mundo, debido principalmente a la heroica dedicación de Damián de Veuster (1840-89), quien trabajó desde 1863 en Hawai, y desde 1873 entre los leprosos de Molokai [95].

De Polinesia formaban parte también las islas de Pascua, aisladas en el océano frente a América del Sur, donde Br. Eyraud emprendió en 1864 una labor misionera que fue constantemente interrumpida [96].

Cuando en 1836 fue erigido y confiado a los maristas el vicariato de Oceanía Central, que comprendía toda Melanesia y Micronesia, se creyó en un principio haber hecho bastante, en razón de los deficientes conocimientos geográficos. Sin embargo, los misioneros se convencieron pronto, sobre el terreno, de que nunca serían capaces por sí solos de atender a un territorio tan inmenso. Desde las islas Salomón habían intentado los maristas salir al paso al avance de los misioneros protestantes en Nueva Guinea desde la isla Woodlark (en la costa oriental); sin embargo, el clima mortífero puso prematuramente fin a sus empeños. Así, su superior general, J.C. Colin, acogió con satisfacción la oferta de los Misioneros de Milán, de continuar aquella labor misionera. En 1852 partió de Milán el primer grupo. También los jóvenes misioneros italianos hubieron de pagar su tributo al clima propical, pero cuando en 1855 los indígenas dieron muerte a G. Mazzuconi, abandonaron la insalubre misión y se retiraron por de pronto a Sidney para recobrar fuerzas. La misión quedó por entonces abandonada [97], y hubieron de pasar 25 años hasta que llegaron nuevos refuerzos.

Los maristas, desde su centro en Nueva Zelanda, donde se aplicaban a la conversión de los maoríes, pudieron desplazar su acción a nuevos territorios insulares septentrionales, sobre todo a

94. P. O'Reilly, *La Société de l'Océanie*, RHM VII (París 1930) 227-262. Además, la ulterior bibliografía sobre esta sociedad en Streit XXI, 130-132.

95. Streit XXI, 225-242.

96. S. Engler, *Primer siglo cristiano de la Isla de Pascua 1864-1964*, Villarrica 1964.

97. G.B. Tragella, *Le Missioni Estere* I, 125-171.

las islas Salomón [98], a Tonga, Samoa, Fiji, Nueva Caledonia y a las Nuevas Hébridas. En este ámbito fueron surgiendo poco a poco circunscripciones eclesiásticas autónomas. Precisamente las grandes distancias y las nuevas lenguas fomentaron la obra de la prensa local, en la que se distinguieron especialmente los maristas [99].

Micronesia que, con la erección del vicariato de Oceanía Oriental, había correspondido también como campo de misión a los maristas, no fue alcanzada nunca por éstos. Las islas, sobre todo las Marianas, donde se había conservado el cristianismo aun después de la expulsión de los jesuitas, pertenecían eclesiásticamente a la diócesis de Cebú, en las Islas Filipinas (1814-98). Las comunidades cristianas fueron atendidas por los agustinos recoletos [100].

En este tiempo se sitúa también la labor misionera de los benedictinos entre los aborígenes australianos. Su territorio fue constituido el año 1859 en prefectura apostólica y más tarde en abadía *nullius*. En el método trataron de imitar a sus hermanos en la misión medieval de los germanos [101].

Si bien África quedaba más cerca a los círculos misioneros europeos y era más fácil de alcanzar que las islas del Pacífico, sin embargo, también las fundaciones misioneras en aquellos decenios sólo pudieron realizarse en el continente negro con lentitud, con grandes sacrificios y escasos resultados. Una historia movimentada y dolorosa acusa el vicariato de África Central, erigido ya en 1846 [102]. A. Casolani, canónigo en Malta, a través de sus solicitudes en Roma había dado pie a su fundación y había sido nombrado el primer vicario apostólico. Aceptó el nombramiento bajo la condición de que le serían proporcionados misioneros je-

98. Hugh M. Laracy, *Catholic Missions in the Salomon Islands 1845-1966*, Aucland, Nueva Zelanda 1969 (tesis fil.), Camberra.

99. P. O.'Reilly, *Imprints of the Fiji Catholic Mission 1864-1959*, Londres - Suva 1958; id., *Premiers travaux des presses de la mission catholique à Wallis 1845-1849*, «Journal de la Société des Océanistes» XIX (París 1963) 119-128. Trabajos anteriores del mismo autor en Streit XXI, XIII-XIV, 653-655.

100. C. Lopinot, *Zur Missionsgeschichte der Marianen und Karolinen*, NZM XV (1959) 305-308.

101. R. Salvado, *Memorias históricas sobre la Australia y la Misión de Nueva Nursia*, Madrid 1946. Esta edición española del original aparecido en Nápoles en 1852 contiene una buena introducción histórica sobre la labor misionera benedictina en Nueva Nursia.

102. E. Schmid, *L'erezione del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale*, ED XXII (1969) 99-127, XXIII (1970) 87-110; M.B. Storme, *Origine du vicariat Apostolique de l'Afrique Centrale*, NZM VIII (1952) 105-118.

suitas [103]. Sin embargo, el general J.Ph. Roothann estimaba que la fundación era demasiado romántica y vaga, y así sólo ofreció dos jesuitas para el primer viaje de exploración. Cuando el obispo Casolani renunció a su cargo, Propaganda nombró provicario al jesuita Ryllo, a quien acompañó el obispo como simple misionero, juntamente con otros dos sacerdotes seculares [104]. Hasta 1861, la misión, cuyo centro era Khartum, sufrió cuarenta bajas por muerte. Sólo Daniel Comboni (1830-81), vicario apostólico de África Central desde 1877, creó mediante un período de transición en El Cairo nuevas condiciones para sus misioneros y pudo así lograr los primeros resultados. La sublevación del Mahdi (1882) acabó de nuevo con la entera misión [105].

Del vicariato apostólico de África Central surgió, gracias a la fidelidad de los misioneros de Verona, la floreciente misión del Sudán. Ahora bien, ya en 1868 fue erigida la nueva prefectura apostólica del Sahara y del Sudán, puesta bajo la dirección del arzobispo de Argel, Ch. Lavigerie, como delegado apostólico. Difícilmente se puede suponer que en Roma, al prepararse el decreto, que no fue incluido en ninguna colección oficial de documentos de Propaganda, se pensara seriamente en la conversión del futuro Sudán francés. Sin embargo, el hombre a quien se encargó esta misión, aparentemente irrealizable, concibió el atrevido plan de llevarla a cabo por medio de los padres blancos por él fundados. Las primeras tentativas de avanzar hacia África Central, partiendo de la misión de las cabilas en Argel, sallió fallida. Sólo tras preparaciones más esmeradas pudieron llegar los padres blancos de la costa oriental de África a la región de los Grandes Lagos [106].

Las regiones que hubieron de atravesar al este para alcanzar sus campos de trabajo en el África interior, estaban confiadas a los padres del Espíritu Santo, que desde 1863 ejercían la actividad misionera de Zanzíbar y poco después en la tierra firme si-

103. M.B. Storme, *La renonciation de Msgr. Casolani, Vicaire Apost. de l'Afrique Centrale*, NZM IX (1953) 290-305.

104. J.A. Otto, *P. Roothaan* 237-248. El jesuita Ryllo murió en 1848, y su sucesor, el sacerdote secular J. Knoblecher, en 1858.

105. St. Santandrea, *Bibliografia di Studi Africani della Missione dell'Africa Centrale*, Verona 1948.

106. Streit XVII, 757-771.

tuada enfrente, y desde 1868 también en Bagamoyo. Tras la muerte de su fundador, F.M. Libermann, Ignaz Schwendimann desempeñó el cargo de superior general desde 1852 hasta 1881. Bajo su gobierno se robustecería interiormente la joven sociedad y se establecería en la tierra firme africana. Además de las regiones que ya cultivaban en África occidental (Senegal, Senegambia, Gabón), en 1864 les fue confiado el vicariato apostólico de Sierra Leona [107]. Ya en 1849 surgió el plan de asumir la cristianización de las zonas portuguesas de misión abandonadas [108]. Sin embargo, sólo en 1866 llegaron los primeros padres del Espíritu Santo al Congo portugués y a Angola. En el Congo detectaron todavía las últimas huellas de la labor anterior de los capuchinos italianos [109]. A las dificultades normales de África tropical se añadió aquí la fuerte oposición de Portugal; sólo pudieron ser orillados los obstáculos gracias a la infatigable actividad de Ch. Duparquet (1830-88), que actuaba en Angola desde 1866 y había promovido el establecimiento de los padres del Espíritu Santo en Portugal y la erección de una provincia portuguesa [110].

Con la llegada de los oblatos de María inmaculada a Natal (África del Sur) en 1852, también el complejo territorial del Sur tuvo sus primeros misioneros, puesto que los sacerdotes seculares que actuaban allí sólo habían podido atender a los colonos blancos. En 1862 penetraron los oblatos en Basutolandia, que hasta entonces había estado cerrada a los misioneros católicos, y edificaron una misión de momento estéril, pero más tarde muy floreciente. Otras regiones se les abrieron en ulteriores decenios [111].

Los jesuitas, después de haber desplegado su actividad en las islas próximas a Reunión y Madagascar, buscaron también los medios y caminos para penetrar en el interior de las grandes islas. El antagonismo político-confesional (Inglaterra-Francia), aun-

107. A. Engel, *Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland*, Knechtsteden 1932.

108. *Spiritana Monumenta Historica*, I, *Angola*, 1 Par. Antonio Brásio, Pittsburg - Lovaina 1961, 30ss.

109. L.c., 514-525.

110. Sobre la actividad de Ch. Duparquet y la erección de la residencia y de la provincia portuguesa, los tomos 2 y 3 de los *Spiritana Monumenta Historica*, I, *Angola*, Pittsburg - Lovaina 1968-69.

111. Th. Ortolan, *Cent ans d'Apostolat dans les deux Hémisphères*, II: En dehors de l'Europe 1841-1861, París 1914.

que también las dificultades que creaba Francia misma en París, o también el seminario colonial existente desde antiguo, se revelaron tan fuertes, que las primeras tentativas resultaron vanas. Sólo en 1861 lograron los jesuitas echar raíces en Tananarive y comenzar la fundación de la Iglesia de Madagascar [112].

Podrá sorprender el que en una reseña de la actividad misionera hacia mediados del siglo XIX, ocupe África un puesto tan modesto. Naturalmente, eran grandes las dificultades que había que superar, pero, con todo, no mayores que las del extremo Oriente, por ejemplo, en las islas del mar del Sur o en el interior de China y de la India. Si las misiones de Oriente han sido tratadas con especial preferencia, las razones de ello son más profundas. Las relaciones optimistas de misiones de los siglos XVII y XVIII habían rodeado de una cierta aureola a las misiones del extremo Oriente, lo cual ejercía cierta atracción. Además, gracias a las investigaciones y relatos de los misioneros mismos, eran conocidos y apreciados los valores culturales de aquellos pueblos, como también el carácter tolerante de los habitantes. Al mundo insular del Pacífico atraían increíbles utopías. Tales aspectos atrayentes faltaban en cambio en África. Llama la atención el que los grandes viajes de exploración de investigadores europeos sólo se iniciaran a mediados del siglo pasado y luego sólo fueran explotados tímidamente por círculos misioneros cristianos (protestantes o católicos) [113]. Las lenguas y culturas de África era en gran manera desconocidas, si prescindimos de la costa occidental y de los territorios portugueses. Además, sobre la raza negra seguía pesando todavía la fatalidad de tiempos pasados; en gran parte de Europa y del Nuevo Mundo el africano era únicamente el esclavo, y esta consideración social, afirmada también en la Iglesia, daba la impronta a su imagen. Las descripciones de los cazadores y traficantes de esclavos conservaron largo tiempo su vitalidad, por lo menos inconscientemente [114]. Cierto que se luchaba contra la esclavitud y se procuraba suavizar la suerte de los negros; sin embargo, este continente seguía ejerciendo escaso atractivo, tanto en sentido político como misionero, y esto es lo que explica que fuera tan lenta la penetración en África.

112. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 211-237; A. BOUDOU, *Les jésuites à Madagascar au XIXe siècle*, 2 vols., París 1952.

113. TH. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, Münster ²1961, 193-195, donde en apuntes se suceden los datos sobre descubrimientos y la labor de cristianización.

114. URS BITTERLI, *Die Entdeckung des schwarzen Afrikaners. Versuch einer Geistesgeschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen an der Guinea-Küste im 17. y 18. Jh.*, Zurich 1970.

XXXIV. EL CONCILIO VATICANO I Y LAS MISIONES

FUENTES: MANSI 49-53; ColLac VII, Friburgo 1892; *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, VI/2, Roma 1895 (=JP); *Schema constitutionis super missionibus apostolicis*, Roma 1870 (= Schema).

BIBLIOGRAFÍA: TH. GRENTRUP, *Die Missionen auf dem Vatikanischen Konzil*, ZMR 6 (1916); I. TING PONG LEE, *De jure missionario in Concilio Vaticano*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis» 14 (Roma 1944-46) 107-137; P. DE MONDREGANES, *Las misiones en las actas del concilio Vaticano*, ED 1 (1948) 231-243 (se apoya en los autores precedentes); A. SANTOS SJ, *Aspecto misional del concilio Vaticano I*, «Estudios Eclesiásticos» 45 (Madrid 1970) 491-532; P. WANKO, *Kirche - Mission - Missionen. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen vom 1. Vaticanum bis «Maximum illud»* (tesis), Münster 1969; TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 3 vols., Friburgo 1903-06; SCHMIDLIN PG, II, 255-292; R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, París 1952, 311-367; id., *Vaticanum I*, Maguncia 1965.

El concilio Vaticano I (1869-70) ofreció una imagen del laborioso desarrollo de las misiones en el siglo XIX. Esta vez, a diferencia del concilio de Trento, estaban representados también los países de misión. Pero incluso la mera presencia de los obispos misioneros estuvo en cierto modo discutida y no se veía con buenos ojos. Sus verdaderos intereses y sus graves problemas no pudieron ser siquiera abordados, debido en parte a la prematura interrupción del concilio, y en parte también a la deficiente preparación y a los escasos conocimientos de los padres conciliares.

En el consistorio público de 26 de junio de 1867 anunció Pío IX solemnemente el futuro concilio, y un año después, el 29 de junio de 1868, se invitaba con la bula *Aeterni Patris* a los participantes del mundo entero. Entre estos dos acontecimientos se tomó la decisión favorable a los vicarios apostólicos, o sea preferentemente relativa a los obispos de misión. La comisión central preparatoria, en su sesión de 17 de mayo de 1868, decidió que

convenía convocar también a los obispos titulares. En este sentido había que entender las palabras «patriarcas, arzobispos y obispos» en el esquema de la bula de convocación del concilio [1]. Sin embargo, la comisión soslayó la verdadera cuestión del derecho de participación [2]. Este hecho influyó negativamente en la posición de los vicarios apostólicos en el concilio. Este efecto se reforzó todavía más a consecuencia de las polémicas que precedieron y acompañaron al concilio, las cuales, no obstante la decisión de la comisión central, negaban a los vicarios apostólicos el derecho de participación en el concilio o incluso se expresaban muy irrespetuosamente sobre su falta de cultura y de modales [3]. Por las palabras de algunos obispos de misiones sabemos que fue precisamente en Roma donde adquirieron conciencia de su posición de segundo orden. E. J. Verrolles (1805-78), el obispo misionero más antiguo de China, que desde 1838 cuidaba de las comunidades cristianas en Manchuria y seguramente había tenido que afrontar uno de los viajes más fatigosos para acudir al concilio, se indignó cuando, a su llegada a Roma, se enteró de que precisamente los periódicos franceses le disputaban el derecho de participación en el concilio [4]. Y su colega del Seminario de París, Louis Faurie (1824-71), vicario apostólico en Kweitshu desde 1860, observó con sarcasmo que algunos periódicos liberales daban a entender que ellos habían sido incorporados «como ignorantes descalzos y camareros del papa» entre los dignos padres del concilio [5]. Pero todavía más dolorosamente que la desvalorización polémica y periodística debió afectar a los representantes de las misiones el mal clima misional existente en Roma. Ya en 1865 había surgido por primera vez la idea de crear comisiones

1. TH. GRANDERATH, *Geschichte* I, 93. — Por tanto, el texto de la bula de convocación fue también reproducido en JP VI-2 16-19.

2. GRANDERATH, l.c., 93-97; GRENTRUP, ZMR 6 (1916) 30-32. Ninguno de los dos autores osa entrar en la cuestión de derecho propiamente dicha. Granderath se limita a subrayar que no sería justo excluir del concilio a los obispos titulares «en los países de misión, en los que no existe todavía jerarquía ordenada, que administran los distritos eclesiásticos al igual que los obispos diocesanos y con frecuencia soportan las mayores cargas» (l.c., 95).

3. Todavía falta un estudio sobre la importancia de las misiones entre infieles propiamente dichas en las polémicas ultramontanas-liberales. Breve resumen en DELACROIX III, 81s; L. WEI TSING-SING, *Le Ier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine*, RHE 57 (1962) 500-525.

4. A. LAUNAY, *Mgr. Verrolles et la Mission de Mandchourie*, París 1895, 397.

5. Id., *Histoire des Missions de Chine. Mission de Kouy-tcheou*, II, París 1908, 596.

preparatorias. El cardenal Bizzarri, presidente de la comisión central, solicitó que se recurriese sobre todo a miembros de la curia romana, por ser éstos los más familiarizados con las cuestiones que se habían de tratar, así como con las tradiciones de la sede apostólica. Si fuese necesario se podía también nombrar como miembros a otros teólogos y canonistas. A consecuencia de los disturbios en Italia, sólo en 1867 se pudieron formar cinco comisiones preparatorias, que Pío IX aprobó el 22 de agosto de 1867 [6].

A este propósito interesa sobre todo la *Commissio pro Ecclesia Orientali et pro Missionibus* [7]. Presidente de esta comisión fue el prefecto de Propaganda, cardenal A. Barnabò (1801-74). La comisión se componía de 17 miembros: 11 italianos, 3 alemanes y un inglés, un ruso y un oriental. A instancias del cardenal, la comisión compuesta en un principio por miembros de la curia, especialmente de Propaganda, fue completada con tres hombres de pastoral práctica. Eran éstos Giuseppe Valerga (1813-72), primer patriarca de Jerusalén desde 1847, su hermano el carmelita Leonardo di S. Giuseppe Valerga (1821-1903), entonces prefecto apostólico de la misión carmelitana en Siria, y el franciscano Paolo Brunoni (1807-75), vicario apostólico en Alepo desde 1853 y vicario en Constantinopla desde 1858. Tanto entre los hombres de la curia como entre los experimentados había destacados orientalistas, entre los que se contaban también el abad benedictino alemán D.B. Haneberg (1816-76) y el jesuita ruso J. Martinoff (1821-94).

Para los obispos misioneros llegados a Roma debió constituir una decepción y un handicap el hecho de que en la comisión preparatoria no se hallara ni un solo conocedor y sobre todo ni un solo representante de las misiones entre infieles propiamente dichas. A ello se añadió el hecho de que el cardenal Barnabò comunicara ya en la primera sesión que la comisión debía principalmente adaptar a las condiciones de las Iglesias orientales las prescripciones disciplinarias del concilio de Trento. Por supuesto, por tal adaptación se entendía — con algunas excepciones honorables

6. R. AUBERT, *La composition des commissions préparatoires du premier concile du Vatican;* en *Reformata reformanda* (Festschr. Jedin), Münster 1965, 447-482; GRANDERATH, l.c. I, 62-82.

7. La exposición que sigue se basa sobre todo en la de R. AUBERT, l.c., 473-477.

en la comisión — una amplia latinización de las Iglesias orientales [8]. *Misión* significaba para no pocos únicamente la misión oriental.

Este estrecho enfoque se explica sobre todo por la circunstancia de que las antiguas naciones misioneras, como España y Portugal, no estaban siquiera representadas en la comisión preparatoria, mientras que, por otro lado, los obispos del *padroado* portugués y del patronato español, o de los subsiguientes Estados americanos, se contaban entre los obispos residenciales europeos, es decir, entre los obispos de primera categoría, y no entre los vicarios apostólicos simplemente tolerados [9]. Sólo el 19 de enero de 1870 fueron nombrados miembros de la comisión de misiones dos obispos misioneros del Seminario de Misiones de París: E.L. Charbonneaux, vicario apostólico de Mysore, y Fr. J.M. Laouënan, vicario apostólico de Pondichery. Ambos eran prestigiosos conocedores de las lenguas y de la historia; se habían señalado también como acompañantes del visitador Bonnand y como continuadores de su obra [10].

La tarea principal de la comisión consistió en la preparación de un esquema que había de someterse a la deliberación de los padres conciliares. El cardenal Barnabò había escrito ya el 22 de febrero y el 10 de marzo de 1868 a obispos orientales y austríacos para solicitar de ellos sugerencias y propuestas [11]. Entre las respuestas recibidas, la del obispo húngaro Roscovany postula una amplia y eficaz promoción de la propagación de la fe, y concretamente para elevar la piedad en los países cristianos [12]. Otras peticiones o votos fueron presentados a la comisión durante el

8. J. HAJYAR, *L'Épiscopat catholique oriental et le Ier Concile du Vatican (d'après la correspondance diplomatique française)*, RHE 65 (1970) 423-455, 737-788; id., *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, París 1962; L. LOPETEGUI, *El Concilio Vaticano Primero y la Unión de los Orientales*, Berriz 1961.

9. CH.J. BEIRNE, *Latin American Bishops of the First Vatican Council*, «The Americas» 25 (Washington 1968-69) 265-288. La conversión y cura de almas de los indios, interrumpida en casi todos los países latinoamericanos desde la expulsión de los jesuitas y luego también de otras órdenes, no era un problema para los obispos de América Latina, como no lo era la misión de los indios o de los negros para los obispos de América del Norte.

10. A. LAUNAY, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, II, París 1916, 119-121 (sobre Charbonneaux), 363-366 (sobre Laouènan) con bibliografía de sus obras.

11. TING PONG LEE, l.c., 106. Análogos escritos a obispos misioneros propiamente dichos no me son conocidos.

12. GRENTRUP, l.c., 32. La misma línea siguen las propuestas del obispo Dupanloup y del cardenal Pecci (León XIII).

concilio. Entre las Iglesias nacionales, sólo Francia presentó una petición valiosa y abierta al futuro. Ciento diez padres solicitaron el 23 de enero de 1870 una solemne recomendación de la Obra de la Propagación de la fe por el concilio. Treinta y cinco vicarios apostólicos hicieron otro tanto en relación con la Obra de la Santa Infancia, y dos peticiones, acompañada una por 13 firmas y la otra por 61, abogaron en favor de la asociación para la ayuda a las escuelas de Oriente [13].

En noviembre de 1869 estaba impreso un primer esbozo de esquema sobre las misiones, que en realidad sólo comprendía un capítulo único, aunque muy extenso, sobre los misioneros, sus cualidades, su formación y diferentes aspectos de su actividad [14]. Fue estimado insuficiente por la comisión y ya en diciembre fue remplazado por otro que constaba de cuatro capítulos [15]. Tampoco este esquema fue bien acogido. Sólo el tercero, de 26 de junio de 1870, pudo ser distribuido a los padres que todavía permanecían en Roma [16]. Tras el escrito introductorio de Pío IX, contenía tres capítulos: 1) Sobre los obispos y vicarios apostólicos; 2) Sobre los misioneros; 3) Sobre los medios de propagación de la fe. Al texto siguen las *Adnotationes ad Schema Decreti de Apostolicis Missionibus* [17].

El contenido del esquema se funda con relativa seguridad en el voto del patriarca latino de Jerusalén, Giuseppe Valerga (1813-1872). Consta de 44 páginas en folio sobre las Iglesias uniatas de rito oriental y 35 sobre los misioneros de rito latino romano en los países del próximo Oriente [18]. Esta dependencia del esquema respecto a uno de los más conspicuos representantes de la misión

13. GRENTRUP, l.c., 35-37; TING PONG LEE, l.c., 105-109. El número de firmas no fue importante. Sobre la lista de GRANDERATH, l.c., I, 463-509, el número de cardenales, patriarcas, obispos, vicarios apostólicos, etc., que estaban obligados a participar en el concilio se elevaba a 990.

14. Sobre la historia de los esquemas, cf. TING PONG LEE, l.c., 111-115. El autor halló en la biblioteca de la Universidad de Letrán, en Roma, dos tomos de manuscritos con 20 votos de los consultores de la comisión de las misiones *(Conc. Vat. Acta. Commissio pro Orientalibus)*, más un tomo *Conc. Vat. Comm. Orient. Studia praevia*, l.c., 111-121.

15. Sinopsis del contenido de ambos esquemas en TING PONG LEE, l.c., 112-113.

16. El texto del tercer esquema fue reproducido por MANSI 53 y en la ColLac VII. Citamos según el texto impreso original que fue distribuido en 1870 a los padres conciliares (fotocopia).

17. SCHEMA, texto 1-20, *Adnotationes* 21-32.

18. TING PONG LEE 114. Según esto, no sólo se tomaron de estos votos algunas partes del esquema, sino incluso formulaciones literales.

latina en Oriente, así como la finalidad del trabajo de la comisión, fijada por el cardenal Barnabó, explican que el escrito se refiera sobre todo a la misión de Oriente. Con todo, y sin duda por la intervención de los representantes de las misiones entre infieles, se logró que extensos pasajes fueran reformados de tal forma que pudieran aplicarse también a otros mensajeros de la fe. Sin embargo, tuvieron que quedar todavía mayores fragmentos que sólo afectaban a la Iglesia y a la labor apostólica y misionera entre los orientales [19]. Precisamente el segundo capítulo, *Sobre los misioneros apostólicos*, responde exactamente al plan primitivo, a saber, la ejecución de las disposiciones tridentinas, como lo muestran sobre todo las *Adnotationes*, en las que se hallan no menos de 9 referencias concretas al tridentino [20].

Esta orientación unilateral hacia las misiones orientales resulta también de los escritores citados en las notas. En la argumentación faltan absolutamente obras sobre las misiones entre infieles. Cierto que el carmelita Tomás de Jesús, que en su obra teorética sobre las misiones depende del exprovincial de los jesuitas en el Perú, José de Acosta [21], es citado dos veces en confirmación del poder de jurisdicción papal episcopal [22], pero en modo alguno se utilizan instruciones de Propaganda Fide, ni la básica de 1659, ni los *Monita ad Missionarios* (1669), reconocidos por ella como manual de metodología misionera [23]. Como testigos principales del esquema figuran (mencionados expresamente) dos canonistas y conocedores del derecho de las Iglesias orientales: Angelo Maria Verricelli con su *Tractatus de Apostolicis Missionibus* [24]

19. Señalaremos aquí la cuidadosa delimitación de la potestad de jurisdicción entre obispos (de rito oriental) y vicarios apostólicos (de rito latino), que, fuera del próximo Oriente, no tiene significación alguna. *Schema* 9-10, *Adnotationes* 30-31.

20. Mientras que el texto en el esquema (10-17) se mantiene en términos generales, las *Adnotationes* 26-30 se refieren claramente al clero del próximo Oriente, puesto que en los países de misión propiamente dichos, incluso en los del *padroado* o del patronato, las disposiciones del concilio de Trento estaban ya en vigor desde hacía siglos y se seguían también tocante a la educación e instrucción, forma de vida y trabajo del clero.

21. P. CHARLES, *Les sources de «De Procuranda salute omnium gentium»*, en *Scientia Missionum Ancilla* (Miscelánea Mulders), Nimega 1953, 31-63.

22. *Schema* 24, 28.

23. *Manual de Historia de la Iglesia* VI, p. 419-420.

24. Venecia 1656. Que esta obra, dedicada, según su título, a las misiones en general, debía servir en primer lugar a las misiones de Oriente, resulta ya del apéndice, que analiza la validez de las ordenaciones sacerdotales y de las consagraciones episcopales en las Iglesias orientales (STREIT I, 233).

y el franciscano Carolus Franciscus a Breno con su *Manuale Missionarium Orientalium* [25].

Aparte de la deficiente atención prestada a las misiones entre infieles y a sus problemas, una cierta tendencia centralista tropezó con la mayor oposición. No se trató tanto de la cuestión de la infalibilidad pontificia, que sin duda reconocían todos los representantes de las misiones, como de la concentración de la jurisdicción y dirección misional en manos de los obispos y vicarios apostólicos, con exclusión práctica de los superiores de las Órdenes. Después de distribuido el esquema sobre las misiones, a fines de junio de 1870, todavía 27 miembros del concilio presentaron informes, con frecuencia muy extensos. Casi todos se dirigían en primer lugar contra la exclusión prevista de los superiores de órdenes, y no sólo generales aislados, como el de la Compañía de Jesús, Pedro Beckx, sino también representantes del episcopado local del clero secular [26].

Bajo esta tendencia centralizadora latía, no obstante las cuidadosas y discretas formulaciones, una actitud negativa, claramente perceptible, contra las órdenes misioneras, principalmente contra los jesuitas. En efecto, la mayor parte de los miembros de la comisión eran miembros de Propaganda, y el franciscano Giuseppe Valerga, patriarca latino de Jerusalén, considerado el representante más influyente de las órdenes, era nada menos que el portavoz del prefecto de Propaganda, cardenal Barnabò [27]. Un conocedor de la historia de las misiones descubre muy claramente esta aversión en la valoración (positiva) de la fatal intervención del obispo Juan de Palafox y Mendoza († 1659), de Puebla, en México contra las órdenes misioneras [28]. Además, un directorio misional destinado a todos los territorios serviría para la unificación misionera en general. En todo caso, su redacción, conforme

25. Venecia 1726. STREIT I, 379-380.

26. A.M. HOFFMANN, *Die Vollmachten der Missionsbischöfe über Ordensmissionare auf dem Vatikanischen Konzil* (NZM 12 [1956] 267-275), que se basa en los diferentes votos publicados por MANSI en el tomo 53.

27. R. AUBERT, *La composition des commissions* (nota 6) 473-477.

28. *Schema* 25, donde en realidad sólo se destaca el proceder contra los jesuitas. Los argumentos del canonista A.M. Verricelli, citado en el *Schema*, que él adujo en defensa de este obispo de México en su obra publicada en 1656, habían sido ya refutados por sus contemporáneos, en particular por el erudito jesuita Diego de Avendaño († 1688). Cf. *Manual de historia de la Iglesia*, VI, 365s.

al esquema de 1870, fue dejada en manos de Propaganda [29]. También esta propuesta proviene de Valerga, que en su voto reconoció que los *Monita ad Missionarios,* aunque contenían valiosas instrucciones, eran incompletos y sobre todo carecían de la necesaria autoridad [30].

Frente a esta atmósfera, no precisamente propicia para las misiones entre infieles, se comprende que los obispos misioneros procuraran ayudarse ellos mismos de alguna manera mediante reuniones zonales [31]. Los obispos de China y de la India se reunieron por separado. Los 18 vicarios apostólicos de la India dirigieron al papa una solicitud, pidiéndole la abolición del patronato portugués, en el que veían el mayor obstáculo para la conversión de la India. Pío IX no creyó, sin embargo, deber acceder a estas peticiones [32]. La reunión de los obispos de China, en cambio, se desarrolló como una especie de sínodo. El alma de estas reuniones, que a partir del 22 de diciembre de 1869 fueron semanales y luego bisemanales, era sin duda el vicario apostólico de Kweitshu, Louis Faurie, que actuó a la vez como secretario de aquellas deliberaciones [33]. La base de éstas la constituían 72 cuestiones propuestas a los obispos por Propaganda. Al mismo tiempo preocupaba sobre todo a los participantes la relación entre la misión de China y el gobierno — o el protectorado — francés. Las deliberaciones sobre un escrito de agradecimiento a Napoleón III indujeron a los obispos no franceses a no asistir a algunas sesiones [34]. No cabe duda de que todos los misioneros franceses reconocían la protección de su gobierno, protección, cuyo eficaz reforzamiento fue subrayado repetidas veces en el escrito de agradecimiento, expedido antes de la sesión de 10 de marzo de 1870 [35].

Las cuestiones de Propaganda, tratadas por los obispos de China, se referían a la erección de una delegación, o nunciatura apostólica, frente a la cual los obispos, interesados en la autonomía, reaccionaron con escepticismo y más bien en forma negativa; a la división de la misión china en cinco regiones, especialmente en orden a la celebración de sínodos locales; al nombramiento de un consejo para los vicarios apostólicos y de otro para la administración de los bienes de la misión; a los religiosos en las misiones, sobre lo cual no formulan nada concreto los protocolos; al clero chino, su educación e instrucción, que debe ser tal que capacite también para la dirección de la misión, es decir, para el cargo episcopal [36]; a cuestiones litúrgicas, a los días de fiesta y de ayuno [37], a la importancia y multiplicación de la literatura cristiana y de las escuelas, a la administración de los diferentes sacramentos [38].

El 14 de julio de 1870 se convocó todavía una última sesión de todos los obispos chinos, única que tuvo lugar bajo la presidencia del cardenal prefecto de Propaganda. Se trataron 13 cuestiones, algunas de ellas tratadas ya anteriormente, y otras nuevas (por ejemplo, sobre el opio, sobre los cantos chinos durante las funciones litúrgicas y paralitúrgicas, etc.) [39]. Todas las decisiones

29. *Schema* 20; P. WANKO, l.c., 35-37.

30. TING PONG LEE, l.c., 134-136.

31. Pío IX había autorizado expresamente tales reuniones de grupos de obispos. R. AUBERT, *Le Pontificat* 323.

32. DELACROIX III, 84. Aunque allí se hace remontar la instrucción de Propaganda, de 8 de septiembre de 1869, a la actividad de los miembros del concilio procedentes de la India, esta indicación no puede ser exacta por meras razones de tiempo, puesto que en aquella fecha no habían podido llegar todavía a Roma los obispos de la India. El documento es un resultado de la visita al papa del obispo E. Bonnand.

33. A. LAUNAY, *Histoire des Missions de Chine. Kouy-Tcheou,* II, París 1908, 598-612 (que publica el protocolo, sin duda la minuta, del archivo del Seminario de Misiones de París); I. TING PONG LEE, *De congressu praesulum Missionum sinensium Concilio Vaticano durante,* «Commentarium pro Religiosis et Missionariis» 29 (Roma 1948) 104-111 (según el protocolo del archivo de Propaganda, *Acta S. C. de Prop. Fide,* vol. 242, 1874); L. WEI TSING-SING, *Le Ier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine,* RHE 57 (1962) 500-523 se basa en Launay, completado por documentos del ministerio de Asuntos Exteriores, en París.

34. WEI TSING-SING, l.c., 513. L. Wei trata casi exclusivamente este lado político de las reuniones, mientras que Ting Pong Lee destaca más las cuestiones misioneras y de apostolado.

35. Desgraciadamente, sólo se ha publicado un fragmento de este escrito, en A. LAUNAY, l.c., 607. Sobre todo no sabemos quién firmó este escrito de agradecimiento y de petición. Su autor fue A. LANGUILLAT, vicario apostólico de Kiangnan.

36. Los obispos reaccionaron en principio positivamente a esta cuestión, aunque se pronunciaron claramente en favor de un procedimiento lento y cauto (A. LAUNAY, l.c., 602-603).

37. Los obispos preferían el chino como lengua litúrgica, pero dejaron la decisión a Propaganda (TING PONG LEE, l.c., 108).

38. Acerca de la administración del bautismo se rechaza la interrupción de las ceremonias bautismales del ritual romano y su repartición a lo largo de todo el período del catecumenado, y en cambio se exige que todas las preguntas se hagan en lengua china (TING PONG LEE, l.c., 109). Esta decisión fue un compromiso, puesto que los misioneros del Seminario de Misiones de París, y también en el pasado más próximo Faurie, desde el siglo XVIII habían introducido en sus distritos la repartición de las ceremonias bautismales. Sin embargo, su práctica fue prohibida expresamente por Propaganda. J. BECKMANN, *Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jh. bis zur Gegenwart,* NZM 15 (1959) 20-21.

39. TING PONG LEE, l.c., 109-111.

de los obispos chinos estaban destinadas a ser propuestas a los padres conciliares para la decisión final. Con esta sesión se dieron por terminadas las deliberaciones del episcopado chino. Dada la posición (reservada y de segundo orden) de los obispos de misión, a que hemos aludido más arriba, nada tiene de extraño que ninguno de ellos descollara en el marco del concilio general [40].

Cuán flojo era el clima misionero del concilio en conjunto se desprende del único postulado sobre la misión africana [41]. En él se pide, de forma breve y penetrante, con escasa motivación, que el concilio adopte medidas eficaces en favor de la conversión de la raza negra, especialmente en África Central. El autor es Daniel Comboni, fundador de los misioneros de Verona, misionero y más tarde vicario apostólico de África Central. Lleva la fecha de 24 de junio de 1870 y fue firmado por 70 padres conciliares. Estas firmas, precisamente en conexión con las consideraciones que preceden, dan una clara idea de la falta de interés misionero. Comboni, si bien fue corriendo como un mendigo de hombre a hombre para hacer propaganda en favor de la conversión de África, tropezó con gran incomprensión. Donde halló más audiencia fue entre los representantes de las Iglesias orientales; 31 dieron su firma, junto con los obispos misioneros del Próximo Oriente, entre ellos también dos del norte de África [42]. De los obispos residentes firmaron 25 [43]. Incluso entre los obispos misioneros propiamente dichos, sólo 15 dieron sus nombres: 6 de la India y 9 de los países del extremo Oriente.

Vista la deficiente actitud misionera de los padres conciliares y la sistemática represión de la misión entre infieles, relegada al margen del acontecimiento conciliar, no pudieron asomar reflexiones profundas sobre las misiones. No obstante, el concilio Vaticano, con la doctrina sobre la Iglesia puesta en primer término, influyó como catalizador e indicador del camino en el pensamiento sobre teología de las misiones del tiempo subsiguiente [44]. Ahora bien, entre los votos y los postulados, sobre todo de los obispos franceses y chinos, se hallan también indicaciones programáticas, algunas de las cuales se pusieron en práctica bajo el pontificado mejor dispuesto de León XIII, mientras que otras hubieron de aguardar hasta el siglo XX o incluso hasta el concilio Vaticano II. Así, los obispos franceses, en un escrito dirigido al concilio, estimaban, en base a una breve exposición de la situación mundial, que las deliberaciones sobre la propagación de la fe constituían «una de las tareas primordiales, más importantes y trascendentales que debían tratarse en el concilio». Al mismo tiempo presentían ya su gran corresponsabilidad con respecto a las misiones; para poder cumplir mejor con su deber solicitaron informes periódicos de Propaganda sobre el estado y los problemas de las misiones entre infieles al cuidado de los obispos [45].

40. L. WEI TSING-SING, l.c., 508.

41. P. CHIOCCHETTA, *Il «Postulatum pro Nigris Africae Centralis» al Concilio Vaticano I e i suoi precedenti storici e ideologici*, ED 13 (1960) 408-447. Las exposiciones que siguen se basan en estas investigaciones. Texto del *postulatum* en 409-411, firmas en 412-414.

42. Se echa de menos, sobre todo, la firma del obispo de Argel, Lavigerie.

43. Entre ellos, 6 eran norteamericanos, 2 brasileños, uno alemán (Senestrey de Ratisbona) y los demás italianos. P. CHIOCCHETTA (l.c., 415ss) trata, sí, a nuestro parecer algo artificialmente, de realzar el valor de las diferentes firmas, poniendo de relieve la importancia personal de los firmantes. Ahora bien, ni este realce ni la referencia al hecho de que la misión del Sudán y la obra de Comboni fueron más tarde promovidas por Roma, son una razón suficiente de su exposición optimista. Comboni, que tomó parte en el concilio como teólogo del obispo de Verona, fue sencillamente un predicador en el desierto.

44. P. WANKO, l.c., 16-23.

45. J. MOREAU, *L'Épiscopat français et les missions à l'heure du Ier Concile du Vatican*, «Missions de l'Église» (París, febrero 1962), 8-13. Cf. también R. AUBERT, *Vaticanum I*, Maguncia 1965, 295.

Sección tercera

LUZ Y SOMBRAS DE LA VITALIDAD CATÓLICA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

XXXV. Religiosos y clero secular

Órdenes y congregaciones

BIBLIOGRAFÍA: Aubert, *Pie IX*, 456-461; Schmidlin PG, II, 309-313; Ch. Tyck, *Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses*, Lovaina 1892, en espec. 324-334.

Sobre la Compañía de Jesús: Además de las obras citadas en la bibliografía general, ante todo Burnichon III y IV (sobre Francia, 1845-80), Frías (sobre la península ibérica y América Latina), Galleti, Monti, Volpe y Aldegheri (sobre Italia), Hugues (sobre Estados Unidos), v. K. Schoeters, *P.J. Beckx en de Jesuiten-politiek van zijn tijd*, Amberes 1965; B. Duhr, *Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848-1872*, Friburgo de Brisgovia 1903; A. Pina, *Carlos Rademaker, Restaurador dos Jesuitas em Portugal*, Oporto 1967.

Sobre los benedictinos: Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de S. Benoît*, IV, Maredsous 1948, 175-212.

Sobre los dominicos: Walz 517-657; H. Cormier, *Vie du R.P. Jandel*, París 1890.

Sobre los franciscanos: H. Holzapfel, espec. 331-334, 360-371; Frédégand (Callaey) d'Anvers, *Le Tiers Ordre de S. François d'Assise*, París 1923; sobre su restablecimiento en Francia el año 1851, v. P. Sagüés, *El P. J. Areso*, Madrid 1960.

Sobre los redentoristas: M. De Meulemeester, *Histoire sommaire de la Congrégation du T.S. Rédempteur*, Lovaina ²1958, 139-173.

Sobre los salesianos: LThK IX, 263-264.

Sobre los hermanos de las Escuelas Cristianas: G. Rigault V y VI, *L'Ère du Frère Philippe*, París 1945-48.

El pontificado de Pío IX marca una etapa nueva y decisiva en la reorganización interna de las órdenes antiguas, mientras que constantemente va creciendo el puesto que las nuevas congregaciones ocupan en la vida de la Iglesia. Cierto que las nuevas medidas de secularización afectaron gravemente a los religiosos en el sur de Europa, en Polonia y en Iberoamérica; sin embargo, tanto en Europa occidental como en Norteamérica se puede registrar un constante progreso numérico y un mejoramiento del nivel cualitativo, de tal forma que los religiosos vinieron a ser un factor esencial del florecimiento de las organizaciones religiosas y de la intensidad de la vida espiritual.

Si bien Pío IX no había sido personalmente religioso, sin embargo, al igual que Pío VII y que Gregorio XVI, se interesó en la restauración de la disciplina regular. La consolidación habida durante la primera mitad del siglo le permitió incluso, con el apoyo de un hombre enérgico y competente, Bizzarri, secretario de la congregación de obispos y Regulares, formular exigencias todavía más elevadas. Inmediatamente después de su elección, en septiembre de 1846, creó una comisión de cardenales que recibió el encargo de cuidar de la restauración de la vida de las órdenes en los países en que había sufrido gravemente a consecuencia de los disturbios. El año siguiente creó una congregación, *Super statu regularium*, cuyo cometido especial consistía en cuidar de las reformas [1]. El 25 de enero de 1848, dos decretos reforzaron las medidas de vigilancia, con objeto de impedir que fueran admitidos candidatos indignos en los noviciados [2]. En abril de 1851, una encíclica intensificó las exigencias de la vida común y de la pobreza en las órdenes (aunque manteniendo prudentemente la tolerancia

1. *Collectanea in usum Secretariae S. Congr. Episcoporum et Regularium*, Roma 1863, 867-868 y *Acta Pii IX*, I, 46-54.
2. *Collectanea...* 882-891; cf. ibid. 891-902.

del *peculium)*. El 19 de marzo de 1857, la encíclica *Neminem latet*[3] extendió a todas las órdenes masculinas la medida que hasta entonces sólo existía en la Compañía de Jesús: la obligación de que la profesión solemne fuera precedida por votos temporales.

Con el fin de contribuir a remediar el relajamiento de los usos y costumbres que se había insinuado en el transcurso de los siglos precedentes, no se contentó Pío IX con fomentar la centralización dentro de las órdenes y subrayar más fuertemente su dependencia de las congregaciones romanas, sino que en varios casos no vaciló en nombrar por su propia autoridad a los respectivos superiores. Así en 1850 designó como abad de Subiaco al reformador Casaretto, y el año siguiente lo apoyó en su iniciativa de reunir en una provincia especial los monasterios que quisieran volver a una más estricta observancia[4]. El año 1852, por incitación del mismo, la congregación casinense, en la que eran muy frecuentes los abusos, decidió restablecer la clausura y reagrupar los noviciados.

Pío IX, durante su permanencia en su refugio de Gaeta, había observado las lamentables condiciones que reinaban entre los redentoristas en el reino de Nápoles, mientras que al norte de los Alpes la congregación hacía continuos progresos[5]. Por esta razón, en 1853, con el fin de promover la reorganización, que era de necesidad perentoria, decidió trasladar su centro a Roma y nombró personalmente al rector mayor o general, que de suyo habría tenido que ser elegido por un capítulo general.

A fin de salvar a la orden dominicana de la decadencia en que había caído, decidió también suspender en ella la elección del maestro general, poniendo como jefe de la orden —con gran disgusto de los italianos— a Jandel, uno de los primeros compañeros de Lacordaire, quien permaneció en el cargo hasta 1872 y acertó a llevar a buen término los empeños de restauración que se registraban ya aquí o allá. Es de notar que estos esfuerzos es-

3. Ibid. 904-906. Las 24 declaraciones de la congregación *Super statu regularium*, de 1857 a 1882, completaron la nueva reglamentación. Véase también *Acta Pii IX*, III, 417-420.

4. Algunos años después, en 1867, esta provincia fue elevada a la categoría de congregación independiente, la *Congregatio cassiniana primitivae observantiae*, que, al igual que las órdenes modernas, fue dividida en cuatro provincias: Italia, Anglo-Bélgica, Francia y España. Cf. I. Di Brizio, *L'Italia benedettina*, Roma 1929, 103-144.

5. A pesar de algunas vicisitudes en Austria, hacia 1850. Cf. E. Zettl, «Spicilegium historicum Congr. SS. Redemptoris» 6 (1958) 353-404; E. Hosp, ibid. 7 (1959) 260-354.

taban guiados por la concepción primigenia de la orden de predicadores, que había vuelto a ponerse de relieve en la investigación histórica del siglo XVIII. Así las supresiones de que había sido víctima la orden desde la revolución y que en diferentes países fueron continuadas aun después de 1870[6], tuvieron por lo menos la ventaja de hacer tabla rasa de un pasado reciente. Dado que no se podía menos que restaurar las provincias de la orden a partir de casas nuevas, quedó facilitado el retorno a las directrices primigenias, pese a tales o cuales divergencias en su interpretación, que durante algún tiempo opusieron a Jandel —que propendía más a las formas tradicionales—, y a Lacordaire, que se hacía más cargo de la necesidad de adaptaciones a las exigencias de los nuevos tiempos.

Pío IX intervino reiteradamente en la designación de los generales de la orden franciscana (1856, 1862, 1869), que el año 1856 pudo volver a la tradición, largo tiempo interrumpida, de los capítulos generales. Así los franciscanos pudieron poco a poco volver a establecerse en los diferentes países de Europa Occidental y central, donde, desde 1860, infundieron nueva vida a la antigua orden tercera. Pero también ellos sufrieron nuevas y graves pérdidas a consecuencia de la secularización en los países latinos: mientras que en el capítulo de 1856 todavía estaban representadas 90 provincias, en 1882 sólo se contaban 30, y el número de sus miembros descendió en este cuarto de siglo, de 25 000 a 15 000.

Mientras que las reformas instigadas o fomentadas por Pío IX dieron pronto resultados estimulantes en las órdenes centralizadas, en las abadías, por el contrario, debido a haberse mantenido fuertemente independientes, sobre todo en Europa central, tropezaron con fuerte resistencia, y ni siquiera cambió mucho la gran visita canónica llevada a cabo en el imperio de los Habsburgo bajo la dirección de los cardenales Schwarzenberg y Scitowsky[7]. Los premonstratenses, en cambio, despertaron poco a poco a nueva vida y en 1869 celebraron su primer capítulo general desde la revolución. Antiguas abadías cistercienses volvieron a abrirse y

6. Entre 1844 y 1876, el número de los dominicos en Italia descendió de 1602 a 830, en Rusia y Polonia, de 709 a 65, en Iberoamérica, de 626 a 315. A pesar del aumento periódico en Europa occidental, por ejemplo en Francia, en 1876 el número global era sólo de 3341, frente a 4562 el año 1844.

7. Cf. C. Wolfsgruber, SM 32 (1911) 304-329, 477-502, 665-692, 33 (1912) 109-130.

fueron reunidas en nuevas congregaciones: Así en 1846 surgió la congregación de Bélgica, la de Austria-Hungría en 1859 [8], la de Senanqua (Sénanque), al sur de Francia, en 1867. Pero sobre todo comenzó a producir frutos la joven rama de los benedictinos, que Guéranger había plantado en Solesmes [9]. Aunque incluso en Francia los progresos fueron lentos y difíciles y sólo tomaron cuerpo bajo el siguiente pontificado, sin embargo, los hermanos Wolter, que en 1863 fundaron la abadía alemana de Beuron [10], pudieron completar su formación en la escuela de Solesmes. Beuron mismo ya pudo en 1872 fundar la primera comunidad benedictina femenina en Maredsous, Bélgica, y otras fundaciones se sucedieron en Austria-Hungría durante el período del *Kulturkampf*.

El ejemplo de Beuron muestra que no fue siempre necesaria la intervención de la santa sede para que despertaran a nueva vida importantes órdenes y congregaciones antiguas. Algunas de ellas hicieron incluso progresos de manera especialmente notable. Tal fue, por ejemplo, el caso de los hermanos de las Escuelas cristianas, que bajo la acertada dirección de su superior general Philippe (1838-74) se elevaron de 2300 miembros a más de 10 000 y que, si bien se reclutaban todavía principalmente en Francia, se extendieron por el mundo entero. Lo mismo se puede decir de los pasionistas, los cuales bajo el generalato de Antonio di S. Giacomo (1839-62), al que se dio el sobrenombre de segundo fundador, se triplicaron en cuanto al número de miembros y de provincias y se orientaron activamente a las misiones (Rumanía, Brasil, luego Australia).

La Compañía de Jesús mostró en grado especial la fuerza de sus propias iniciativas. Los primeros años del pontificado de Pío IX le fueron bastante duros. Por un lado tuvo que hacer frente a una ofensiva general en la mayoría de los países europeos [11], y por otro sólo fue apoyada débilmente por el nuevo papa, disgustado por la resistencia velada con que su política de concesiones a las aspiraciones liberales había tropezado en muchos jesuitas.

8. N. KONRAD, *Die Entstehung der osterreichisch-ungarischen Zisterzienserkongregation, 1849-69*, Roma 1967.

9. Véase p. 563s.

10. Cf. *Beuron 1863-1963* (ibid. 1963), que se ha de rectificar en diferentes puntos según P. WENZEL, *Der Freundeskreis um A. Günther und die Gründung Beurons*, Essen 1965.

11. Cf. p. 559s.

Ahora bien, los sucesos de 1848 volvieron acercar a Pío IX a la Compañía de Jesús, sobre todo cuando a Roothaan, con el que sólo se entendía a medias, sucedió en 1853 como general Pedro Beckx [12]. Éste rigió a la Compañía con prudencia y tacto durante más de 30 años y constantemente procuró que los jesuitas se abstuvieran de toda polémica y sobre todo evitaran ponerse al descubierto en los asuntos políticos; cierto que la frecuencia de sus intervenciones muestra que no todos los jesuitas, ni mucho menos, estaban convencidos de la oportunidad de esta táctica. Si bien durante un tercio de siglo, en no menos de 14 casos se tomaron medidas contra los jesuitas (expulsiones, confiscaciones) en todos los países católicos de Europa, a excepción de Bélgica — sin contar a la Iberoamérica [13] —, sin embargo, los efectivos de la Compañía se elevaron, de 4510 el año 1848, a 10 030 en 1878. Sobre todo fue creciendo continuamente el influjo de los jesuitas: en la vida de las iglesias regionales actuaban tanto en las grandes masas con misiones populares en las parroquias y con organizaciones populares, como en las clases dirigentes, con sus colegios, su predicación y sus numerosos contactos personales; en la Iglesia universal creció su importancia con la irradiación de la Universidad Gregoriana y su revista «La Civiltà Cattolica», como también por razón de la posición que ocupaban en las congregaciones romanas, en las cuales el clero secular y las órdenes antiguas escasamente disponían de hombres que pudieran competir con ellos, y finalmente por razón de la creciente confianza que les mostraba Pío IX, que entonces, una vez pasadas sus prevenciones del principio, hubo de reconocer el rigor de su formación y su devoción a la causa de la santa sede.

En comparación, llamaban mucho menos la atención las nuevas congregaciones e institutos, que se iban fundando cada vez a un ritmo más rápido (sólo en el período de 1862 a 1865 recibieron la aprobación pontificia 74 nuevas congregaciones e institu-

12. Sobre Petrus Beckx (1795-1887), de origen belga, véase K. SCHOETERS, l.c., que confirma cómo — contrariamente a las frecuentes afirmaciones durante su vida — era fundamentalmente moderado.

13. El recelo sistemático de la burguesía liberal contra los jesuitas no es suficiente para explicar todos los fenómenos. Hay que tener también en cuenta las torpezas de los mismos jesuitas, que, sobre todo en los países latinos, sólo con dificultad se adaptaban a la mentalidad moderna. Véase, por ejemplo, J. KENNEDY, *Catholicism, Nationalism and Democracy in Argentina*, Notre-Dame 1958, 61.

tos, frente a 42 en el entero decenio de 1850 a 1860). Pero aun prescindiendo totalmente del hecho de que algunas de estas fundaciones estaban llamadas a tener un brillante porvenir, como por ejemplo los salesianos de Juan Bosco, fundados en Turín el año 1857, no debemos subestimar la importancia global de la acción menuda que desarrollaron en todos los campos del apostolado: en el sector de la enseñanza, sobre todo en la instrucción de las muchachas, en el cuidado de los enfermos, en la ayuda a personas socialmente débiles, que se fue especializando más y más (a huérfanos, ancianos, al personal del servicio doméstico, a jóvenes trabajadoras, a presos, ciegos, sordomudos, etc.), aunque también en el sector de la enseñanza del catecismo, de la prensa, de las misiones, etc. El fenómeno, en conexión con la más o menos rápida evolución de las congregaciones semejantes, fundadas en el transcurso de la primera mitad del siglo, era general y se extendía a todos los países. Mencionaremos en particular las congregaciones de sacerdotes, que se dejaban guiar por las formas más o menos maleables heredadas de los siglos XVI y XVII, las cuales favorecían una acción multiforme; los institutos de hermanos laicos, que en un tiempo en el que la asistencia a los institutos de segunda enseñanza, que facilitaba el acceso al sacerdocio, seguía siendo todavía un privilegio, gozaron de gran afluencia; y sobre todo innumerables congregaciones de religiosas, muchas de las cuales estaban puestas bajo el patrocinio de la Virgen María (Sociedad de hijas del Corazón de María, hijas del Corazón Inmaculado de María, Hijas de María Inmaculada; diferentes congregaciones bajo la advocación de la Asunción de María, etc.).

Roma ponía empeño en canalizar este movimiento y frenaba la proliferación de congregaciones minúsculas, que a veces podían dar la sensación de una «anarquía eclesiástica» (Reisach), aunque por otro lado respondían ciertamente al interés de numerosos sacerdotes y de mujeres que estaban al servicio de la beneficencia, ya que podían satisfacer las múltiples necesidades a nivel local. La congregación de Obispos y Regulares siguió estimulando, sobre todo, a las congregaciones que bajo una superiora general reunían cierto número de comunidades más allá de los límites diocesanos e incluso nacionales; sin embargo, debían también tomar en consideración las diferencias de lenguas y costumbres, como

en cierto modo también el reparo de que de esta forma se imponían viajes demasiado largos de las religiosas de tales congregaciones, aun prescindiendo de que en algunos países, como, por ejemplo, en Austria, se tenía aversión a la sumisión bajo superiores extranjeros. Bizzarri se hacía cargo de cuán diferentes eran las respectivas intenciones y condiciones locales y fue lo suficientemente prudente para no prescribir constituciones unitarias. Así, sobre todo hasta 1860, dejó a cada congregación la libertad de elaborar sus propios estatutos y se contentó con controlarlos y sugerir eventualmente modificaciones. Luego, en 1862, publicó un *Methodus quae a S. Congregatione Episcoporum et Regularium servatur in approbandis novis institutis votorum simplicium*[14], que si bien no tenía todavía fuerza de ley, intentaba, sin embargo, desgajar algunas normas comunes. Así, poco a poco, bajo la presión de los acontecimientos, se fue elaborando un nuevo derecho para los miembros de las congregaciones, que de hecho sólo se codificó mucho más tarde, debido a que el concilio, que debía ocuparse de esto, no tuvo tiempo para estudiar a fondo los 18 decretos preparados a este objeto.

Mientras en Roma se procedía con tanta flexibilidad, numerosas congregaciones se creyeron desgraciadamente en el deber de multiplicar minuciosas reglamentaciones en sus estatutos. Cierto que éstas procedían por lo regular del tiempo de fuerte inspiración religiosa, pero fácilmente daban la preferencia a la regla frente al Evangelio: consecuencia de la tendencia general de la espiritualidad de entonces, que a falta de sólidas bases doctrinales degeneraba con frecuencia en recetas. La educación femenina, tal como se entendía entonces, reforzaba todavía más tales inclinaciones. Pero numerosas personas que estaban penetradas de la fe cristiana, aceptaron sin rechistar tales argollas superfluas, a fin de poderse consagrar a satisfacer las múltiples exigencias de la vida cotidiana de la Iglesia. Con ello dieron un grandioso testimonio de los elevados sentimientos que todavía animaban en sus capas más profundas al siglo XIX, burgués y materialista.

14. *Collectanea in usum Secretariae S Congr. Episc. et Reg.* 828-886. Cf. F. CALLAHAN, *The Centralization of Government in Pontifical Institutes of Women*, Roma 1948, 43-68.

BIBLIOGRAFÍA: Véase cap. XXIII, p. 565s. Además: AUBERT, *Pie IX*, 451-456; CHR. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup*, París 1962, espec. 48-191; P. BROUTIN, *Pastorale épiscopale au XIXe siécle*, RAM 35 (1959) 60-77; DANIEL-ROPS, *L'Église des révolutions*, I, París 1960, 882-897; P. PIERRARD, *Le prêtre français*, París 1969, 101-128; BAUNARD 133-144; C. KEMPF, *Die Heiligkeit der Kirche in 19. Jh., Einsiedeln* 1928, 77-122. En varias biografías de obispos se contienen detalles sobre el desarrollo de la organización diocesana de la práctica pastoral.

Si bien existe cierto número de biografías de sacerdotes, sin embargo, son todavía muy raros los estudios sociológicos sobre el clero medio de los diferentes países en el siglo XIX. No obstante, es posible destacar algunos rasgos generales. No cabe duda de que existían grandes diferencias entre un párroco rural francés, el coadjutor en una zona industrial en Renania o en Valonia, un prebendado en Austria-Hungría, un deán español, un sacerdote siciliano y un párroco de emigrantes en los Estados Unidos. Sin embargo, en el transcurso de los años, de entre las diferencias que resultaban de las tradiciones nacionales y del distinto ambiente vital, se destacó cada vez más claramente el tipo clásico del cura católico en la segunda mitad del siglo XIX. El sacerdote elegante y mundano que quiere brillar por su ingenio en los salones, el erudito al que su prebenda le proporciona suficiente ocio para sus estudios, el cura rural de costumbres un tanto laxas, al que sólo el hábito parece distinguirlo ya de la masa de sus parroquianos; todos éstos son, después de 1850, sobre todo en Europa occidental, excepciones cada vez más raras. La franca elevación del nivel espiritual del clero es uno de los aspectos más característicos de la historia de la Iglesia durante el pontificado de Pío IX, que tenía un gran interés en este desarrollo, de tal forma que éste fue un tema al que una y otra vez volvía en sus encíclicas y en sus alocuciones y más todavía en su correspondencia privada.

Esta evolución del clero fue el resultado de una formación recibida en los seminarios, a la que frecuentemente desde la infancia debían someterse la mayoría de los candidatos al sacerdocio: como un crecimiento en invernadero, que por cierto era

bastante deficiente bajo el respecto intelectual (sólo una parte de los sacerdotes alemanes y austríacos terminaban todavía los estudios universitarios), pero que estaba animado por un elevado ideal espiritual y pastoral. Este ideal había sido formulado por los «señores de San-Sulpicio», que directa o indirectamente servían de modelo en toda Europa y hasta en América. Esta evolución fue también resultado de los esfuerzos sistemáticos de numerosos obispos que estaban animados por un alto ideal. Si bien sólo Manning escribió un libro como *The Eternal Priesthood*, en cambio, muchos de ellos prescribieron diversos ejercicios de piedad en los estatutos diocesanos revisados o en los sínodos provinciales, recomendaban la confesión semanal y convertían en regla la celebración de días de retiro periódicos, y eventualmente ejercicios de recolección mensual [15].

Algunas de estas instituciones tuvieron pronto irradiación internacional, como, por ejemplo, la *Union apostolique des prêtres séculiers*, fundada en 1862 por el canónigo de Orleáns, V. Lebeurier, o la *Associatio perseverantiae sacerdotalis*, fundada en 1868 por R. Koller en Viena [16]. A esto se añadió el influjo creciente que los religiosos fueron ejerciendo en el clero secular, que vino a estar en contacto cada vez más estrecho con ellos y utilizó sus publicaciones para su lectura espiritual. Así contribuyó el clero regular a reforzar en el sacerdote diocesano el afán por aislarse del mundo, inculcado en el seminario, incluso con peligro de perder el contacto con la sociedad en la que debía ejercer su apostolado.

Éste era el reverso de la medalla, que, sin embargo, en los países de habla alemana no se manifestó tan marcadamente como en los latinos, en los cuales la costumbre generalizada de llevar sotana subrayó todavía este fenómeno [17]. Así, en el terreno de la pastoral como también en otros sectores, podemos preguntarnos si la política eclesiástica, que se persiguió en gran parte de la Iglesia, con más o menos apoyo expreso de Pío IX, no fue un fenómeno

15. DSAM IV, 1937-40. Los 36 obispos que el año 1865 fueron consultados en relación con el programa del Concilio Vaticano, deseaban concordemente que se obligase al clero a tener unos días de retiro por lo menos cada dos o tres años.

16. Cf. F. BERINGER, *Die Ablässe* II, Paderborn [15]1921, 367-369.

17. Cf. R. ROUQUETTE, *Une centenaire, la soutane*, «Études» 314 (1962) 32-48, especialmente 44-47.

ambivalente: a sus resultados innegablemente positivos, en particular en la elevación de la calidad espiritual del clero y en una mejor comprensión de la *eminente dignidad* del ministerio sacerdotal, se contraponían consecuencias en parte negativas. Martina se preguntaba con razón si la acentuación del clericalismo que resultó de esta política, no fue una de las causas parciales del desarrollo del anticlericalismo y de la secularización de la vida cotidiana [18]. Y un historiógrafo que no tiene el menor ribete revolucionario, Daniel-Rops, formula con precisión esta pregunta: «Con la reacción ante las exageradas libertades del tiempo de crisis y con la preocupación por la disciplina, ¿no se preparó a los sacerdotes a vivir en un mundo cerrado herméticamente, en un mundo sin ventanas abiertas a la vida real de los hombres?» Durante los largos años de formación en el «invernadero» —con frecuencia, fuera de Alemania y Austria, desde la edad de 12 años— habían inculcado los maestros al futuro sacerdote que debía ser un hombre de oración y de una vida retirada y sacrificada, y habían tratado de prepararlo sobre todo para celebrar la misa correctamente y resolver los problemas de conciencia de sus parroquianos. Así no debe sorprender que el sacerdote concentrara con frecuencia su actividad en el gesto sacramental y se desentendiera por principio de todo lo que no estuviera más o menos sujeto a su autoridad o pudiera conducir a abusos. Si el sacerdote se mantenía particularmente alejado de fiestas populares, no se hacía suficientemente cargo de que su distinción entre lo que él tenía por buena semilla y lo que tenía por cizaña era «posiblemente en el fondo sólo una línea divisoria entre diversos planos culturales, el de la cultura burguesa y ciudadana del párroco y el de la cultura de más amplios sectores del pueblo» [19].

Sin embargo, no debemos generalizar. Indudablemente muchísimos curas rurales y de no pocas pequeñas ciudades —y no sólo en Francia— confirmaban la célebre definición de Taine: «Centinela fiel en su garita, que presta oído al santo y seña y

18. RRosm 62 (1968) 409.

19. D. JULIA - W. FRIJHOFF, «Concilium» 5 (1969) 560. En muchas regiones se reclutaba el clero, contrariamente a una opinión muy propagada, sobre todo en las pequeñas ciudades Y si bien el contingente procedente del campo fue aumentando en el transcurso del siglo, sin embargo, los jóvenes sacerdotes fueron marcadamente influenciados, bajo el aspecto cultural, por su larga permanencia en el seminario.

hace correctamente una guardia solitaria y monótona». Su ocupación consistía esencialmente en celebrar la misa —entre semana ante unas pocas mujeres—, en predicar el domingo, explicar la doctrina a los niños, oír algunas confesiones, administrar la extremaunción a los moribundos. Incluso el celo heroico del cura de Ars († 3 agosto 1859) se situaba prácticamente, en términos generales, en esta misma línea. Pero estos puntos de vista generales deben por de pronto matizarse fuertemente en relación con los diferentes países. Un cura de aldea en Italia central y meridional estaba inserto mucho más íntimamente que un párroco francés —a veces incluso demasiado— en la vida cotidiana de sus parroquianos. Y en Inglaterra e Irlanda, los párrocos de los barrios obreros eran no sólo los padres espirituales de su comunidad parroquial, sino también sus consejeros en la esfera de lo temporal, a veces incluso los líderes en sus reivindicaciones frente a las autoridades públicas.

Por otro lado, incluso en los países en que estaba sumamente desarrollada la concentración del clero en sus funciones puramente eclesiásticas, asomaba más y más una forma de ascesis de la acción que impulsaba al clero a formas de apostolado orientadas más bien a la conquista. Fundadores de congregaciones religiosas como d'Alzon o como Juan Bosco, indicaron claramente a sus discípulos esta dirección, que, sin embargo, no era exclusiva de tales religiosos. Dupanloup exhortaba a los párrocos incluso en su diócesis rural, a no contentarse con aguardar a sus fieles en su iglesia, sino a hacer visitas por las casas a fin de despertar a los indiferentes; trataba de espolear su celo introduciendo encuestas sociales, uno de cuyos precursores fue [20], aunque no el único, como a veces se ha supuesto. Si bien el centro de gravedad del sacerdocio seguía situado en la parroquia, se desarrolló junto a los párrocos y coadjutores un nuevo tipo de sacerdote: el director de organizaciones religioso-sociales. Cierto que no se estaba todavía en los comienzos del apostolado especializado, como se llamaría en el siglo XX; sin embargo, no faltaban sacerdotes que comenzaron a adaptar los métodos de apostolado a los diferentes grupos que les estaban encomendados: a los artesanos, a

20. Abundantes detalles en CH. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup*, París 1962.

los enfermos, a las mujeres, a los niños, etc. El fenómeno había llegado a ser hasta tal punto patrimonio general, que se comenzó a fijar por escrito la experiencia en este terreno, como lo muestra la publicación de una obra como la *Méthode de direction des oeuvres de jeunesse* (1858) de Timon-David. El fenómeno era sorprendente sobre todo en Alemania, donde desde 1848 se pudo constatar el florecimiento de las diferentes asociaciones. Cierto que la participación de los seglares era muy considerable; sin embargo, muchos sacerdotes tenían vivo interés en las asociaciones y veían en ellas un medio de apostolado especialmente adecuado a las exigencias de los nuevos tiempos.

Estas gestiones para lograr una nueva captación más eficaz de los fieles tenían, por cierto, con frecuencia un grave defecto: estaban más orientadas a la defensa que a la recuperación, de modo que sugerían a las buenas gentes cerrarse en sí mismas sin hacer nada por disminuir el foso que las separaba de los malos cristianos y de los incrédulos, ya que éstos venían considerados a priori como hombres de mala fe, con los cuales era vana cualquier tentativa de conversión[21]. El mismo peligro de enquistamiento del catolicismo en una especie de *ghetto* espiritual, con todos los consiguientes impedimentos en el apostolado, debe reconocerse también en los considerables esfuerzos por desarrollar una enseñanza católica. La cuestión escolar se había planteado ya con toda su agudeza bajo el pontificado de Gregorio XVI.

Ahora bien, cuanto más se fue convirtiendo la instrucción en patrimonio común, tanto más consideró el clero la educación en sentido positivamente católico como una necesidad que justificaba todo sacrificio. Mientras que en los países de habla alemana pudo hallarse y conservarse una solución que satisficiera a los católicos, la desaparición de la orientación cristiana en las escuelas oficiales en muchos países latinos y su carácter protestante en los países anglosajones indujo a las autoridades eclesiásticas (más o menos rápidamente según los países) a crear al lado de la enseñanza oficial, y con frecuencia en competencia con ella, una red de escuelas católicas libres, que a veces, como en Gran Bretaña, se reducía a las escuelas elementales en las parroquias,

21. Véanse las acertadas observaciones de W. WARD, *W.G Ward and the Catholic Revival*, Londres 1912, 121-123.

pero a veces también se extendía a numerosas escuelas de segunda enseñanza, como en Francia, o comprendía incluso una Universidad católica, como en Bélgica. Este movimiento, alentado reiteradamente por la santa sede, tuvo indiscutiblemente resultados positivos, no obstante los peligros anteriormente mencionados. Así Marcilhacy hizo notar «la concordancia entre la institución de la enseñanza confesional y el progreso de la práctica religiosa», observando que causa y efecto se fecundaban mutuamente: «Las regiones cristianas acogieron con preferencia al personal docente religioso, y éste por su parte reforzó el influjo de la religión en la población»[22].

El celo con que no pocos sacerdotes se sacrificaban a plena conciencia en el triple campo de la parroquia, de las organizaciones y de la escuela, no iba desgraciadamente acompañado de una imaginación pastoral, que habría sido necesaria para repensar a fondo los métodos clásicos en consideración a las modificaciones culturales que se iban efectuando a su alrededor. Esta falta de iniciativa fue especialmente característica frente a los problemas que planteaba el desarrollo de las grandes ciudades. Mientras que a comienzos del siglo XIX sólo había 20 ciudades de más de 100 000 habitantes, al final del siglo se había elevado este número a 149, contándose 19 grandes ciudades con más de medio millón de habitantes y 47 millones en conjunto, en lugar de los 5 millones del año 1801. Aunque constantemente afluían a las ciudades mayores masas del pueblo que se apiñaban en ellas, sólo muy lentamente y con retraso se fueron erigiendo nuevas parroquias.

Naturalmente, la situación no era igual en todas partes. En Inglaterra o en los Estados Unidos, donde el catolicismo, a consecuencia de la inmigración irlandesa, tenía un sello fundamentalmente ciudadano, se realizó un trabajo serio. En cambio, en Francia, en Italia, en Bélgica o en Cataluña, el aumento considerable del número de los fieles que sólo teoréticamente se habían de considerar como parroquianos, no era razón suficiente para la división de una parroquia. En los últimos años del siglo parece haberse tomado en consideración únicamente las distan-

22. L.c. (nota 20) 312.

cias y las dificultades de las comunicaciones, por lo cual en la organización pastoral se dio a todas luces la preferencia a los distritos rurales. Y dado que las autoridades eclesiásticas estaban interesadas sobre todo en satisfacer las necesidades estimadas incoercibles, de las zonas rurales, de las que los seminarios seguían recibiendo gran parte de sus alumnos, también el número de coadjutores en las parroquias urbanas en pleno movimiento de expansión sólo fue elevado muy parcamente, lo cual hacía cada vez más difíciles los contactos personales entre el párroco y sus feligreses. Finalmente, frente a los progresos de la descristianización de la ciudad, que a la larga tenían que ser incalculables, sólo muy pocos responsables se hicieron cargo de que lo que importaba era, más que la multiplicación de los lugares de culto y del personal en las parroquias, el descubrimiento y la elaboración de nuevos métodos de apostolado que hicieran posible volver a poner en efectivo contacto con la Iglesia las masas proletarias desarraigadas.

Si bien el clero estaba todavía atrasado en este terreno, por lo menos había intentado bastante pronto poner la prensa periódica al servicio de su apostolado. Ya en el transcurso del segundo cuarto de siglo había estimulado la publicación de revistas apropiadas destinadas al público instruido, e incluso en parte había colaborado activamente en ellas [23]. Entonces tuvo lugar la propagación de un nuevo género popular de revistas, los boletines u hojas parroquiales, en las que se podía hallar el horario de los cultos en las diferentes parroquias de una circunscripción, juntamente con una crónica de las asociaciones católicas.

Esta clase de productos de la prensa existió ya en Alemania desde los años cuarenta, y a veces llevó a la publicación de ciertos semanarios católicos de interés general [24]. En Francia surgieron desde 1850 y sobre todo desde 1862 (57 «Semaines religieuses» en 20 años) [25]. En Bélgica apareció la primera «Semaine religieuse» el año 1866, en Tournai, y otras seis vinieron a añadirse en los quince años siguientes. Por el mismo tiempo aparecieron también las primeras revistas destinadas especialmente al clero, como «Theologisch-praktische Quartalschrift» en Austria, el año 1848, «Mélanges théologiques» (que se ocupaban sobre todo de cuestiones canónicas prácticas) en Bélgica el año 1847 [26], o «Irish Ecclesiastical Record», el año 1865. Todas estas iniciativas daban testimonio de un clero con plena vitalidad, que cada vez tomaba más en serio su responsabilidad.

23. Véase p. 621-625.

24. Cf. R. PESCH, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848*, Maguncia 1966; id., *Das «Süddeutsche Katholische Kirchenblatt» 1841-45, ein «klassisches» Beispiel für die Uebergangssituation der katholischen Kirchenblattpresse vor 1848 in Deutschland*, FreibDiözArch 86 (1966) 466-489.

25. Cf. E. POULAT, *Les «Semaines religieuses». Approche historique et bibliographique*, París 1958; A. BOYER-MAS, *Centenaire de la «Semaine religieuse de Carcassonne». Un siècle de vie diocésaine de l'Église 1868-1968*, Carcasona 1968.

26. «Mélanges théologiques» se convirtió, el año 1869, en «Nouvelle revue théologique»; cf. NRTh 56 (1929) 785-799.

XXXVI. Desarrollo de las formas de devoción

BIBLIOGRAFÍA: K. KEMPF, *Die Heligikeit der Kirche im 19. Jh.*, Einsiedeln 1928; M. NÉDONCELLE, *Les leçons spirituelles du XIXe s.*, París 1936; J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vaticanischen Concils I*, Nördlingen 1877, cap. 15 (tendencioso); AUBERT, *Pie IX*, 461-476, 563; BAUNARD 197-244, 486-508; DANIEL-ROPS I, 921-955; H. POURRAT, *Histoire de la spiritualité*, IV, París 1930, 505-658; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1953, 459-522; R. CHAPMAN, *Father Faber*, Londres 1961.

Sobre la piedad eucarística: DSAM III, 1282-85, IV, 1614-53 (bibliografía, 1635-37); M. DE HÉDOUVILLE, *Mgr. de Ségur*, París 1957; J. VAUDON, *L'oeuvre des congrés eucharistiques, ses débuts*, París 1910; L. DE PALADINI, *Die eucharistischen Kongresse. Ursprung und Geschichte*, Paderborn 1912.

Sobre el culto del Corazón de Jesús: A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, IV, París 1931; id., DSAM II, 1037-42; *Cor Jesu*, II, *Pars historica et pastoralis*, pub. por A. BEA y otros, Roma 1959 (bibliografía 633-638); espec. H. HOLSTEIN (291-340), E. BERGH (457-498) y R. TUCCI (538-571); F. DEGLI ESPOSTI, *La teologia del S. Cuore di Gesù*, Roma 1967, 11-18 (bibliografía).

Sobre la devoción mariana: Maria. Études sur la Sainte Vierge, pub. por H. DU MANOIR, 7 vols., París 1949-64, espec. III (1954); B. SAINT-JOHN, *The Blessed Virgin in the XIXth Century: apparitions, revelations, graces*, Londres 1903; B. METZLER, *Die Marien-Maiandacht in ihrer historischen Entwicklung und Ausbreitung*, «Der Katholik» I (1909) 100-125, 177-188, 262-282.

Sobre los comienzos del movimiento litúrgico: además de la biografía de Guéranger (p. 563, nota 17), v. P.W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung,* Ratisbona 1940; O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement liturgique,* París 1945, I-185; id., *L'oeuvre liturgique de Mgr. Van Caloen,* QLP 17 (Lovaina 1932) 79-91; *Maurus Wolter, dem Gründer Beurons,* Beuron 1945, 93-109.

El segundo tercio del siglo XIX acarreó una mutación profunda y duradera en la esfera de la piedad, como en otras muchas esferas, sobre todo al norte de los Alpes. De la devoción austera y poco cordial que predicaron los partidarios de Sailer en Alemania, los antiguos alumnos del seminario de Ushaw en Inglaterra, los «señores de San Sulpicio» en Francia o los epígonos espirituales de los jansenistas del sínodo de Pistoya en Italia, se llegó en uno o dos decenios a una religiosidad de tono más sentimental, menos rigorista, que acentuaba una más frecuente recepción de los sacramentos y también formas más exteriores de devoción.

Desde entonces la piedad se orientó cada vez más hacia Cristo misericordioso, que muestra su corazón «que tanto ha amado a los hombres», hacia Jesús, «prisionero de amor en el sagrario», hacia María, bajo los rasgos sugestivos de Nuestra Señora de Lourdes, hacia una serie de santos populares como san Antonio y san José, al que Pío IX proclamó en 1870 patrono de la Iglesia universal. También adquirieron nueva fuerza de atracción las peregrinaciones, que en el siglo XVIII habían perdido mucho de su importancia. En Alemania se peregrinaba a Mariazell y a Altötting; en Suiza a Einsiedeln; en Francia a Chartres, Vézelay, La Sainte-Baume, Rocamadour (y más tarde a La Salette, Lourdes y Ars); en España a Compostela, a Montserrat y al Pilar; en Italia a Asís, a Loreto y al Monte Gargano.

Diversos factores influyeron en esta mutación, comenzando por el entusiasmo romántico por todo lo que recordaba la edad media: la devoción a María, el culto de los santos, la veneración de las reliquias, las procesiones, las peregrinaciones y otras demostraciones públicas de fe. Sin embargo, también desempeñaron gran papel influencias conscientes y deliberadas: la del mismo Pío IX, que promovió vigorosamente la nueva simpatía por las reliquias y multiplicó las oportunidades de ganar las indulgencias

de los jubileos [1]; el influjo de los sacerdotes de formación romana, como el oratoriano inglés Frederick William Faber (1814-63) o el prelado francés Gaston de Ségur (1820-81), que en numerosas obras, muy propagadas, ponían al alcance del gran público lo que a ellos les había encantado en la devoción italiana; el influjo de los que propagaban las obras de san Alfonso M.ª de Ligorio, penetradas de la confianza en la divina providencia y de amor afectivo a la Virgen María y a la eucaristía; pero sobre todo, y en primer lugar, el influjo de los jesuitas, con su teología optimista y antijansenista, influencia que se multiplicó por ser ellos los principales predicadores de ejercicios para sacerdotes seculares y para religiosos [2]. El que la devoción del siglo XIX se hiciera más y más individualista, se debe en parte a los jesuitas. Pero éstos contribuyeron también notablemente a la propagación del culto del Sagrado Corazón de Jesús, en la propensión a practicar ejercicios cerrados y a la práctica de la oración mental según el método ignaciano interpretado por Roothaan [3].

Esta nueva orientación de la piedad, que los partidarios de las antiguas usanzas estigmatizaron como una de las principales fechorías del ultramontanismo [4], tenía también, naturalmente, su reverso y sus fallos: con frecuencia era insulsa y pueril en sus expresiones, como lo demuestran numerosos cánticos religiosos de enorme candidez [5] y toda una literatura edificante, en la que la buena intención no disimulaba la mediocridad y el mal gusto. Ésta daba excesiva cabida a lo maravilloso, a las profecías, a los relatos de estigmatizaciones, a las llamadas revelaciones de Anna Katharina Emmerick [6], etc. Y precisamente en un tiempo, en que

1. Hubo indulgencias de jubileo no sólo en los dos años santos de 1850 y 1875, sino también con ocasión de la elevación de Pío IX al solio de San Pedro (1846), con ocasión de la proclamación de la Inmaculada Concepción (1854), tras el viaje del papa por el Estado de la Iglesia (1857), al celebrarse los diez años de la definición de la Inmaculada Concepción (1864), en su jubileo sacerdotal (1869) y con ocasión de la celebración de los 25 años de su pontificado (1871).

2. Un ejemplo: el director de ejercicios Pierre Chaignon (1791-1883) dirigió en Francia más de 300 tandas de ejercicios para sacerdotes. Fue también autor de un *Nouveau cours de méditations sacerdotales* (1857) en 5 tomos (cf. DSAM II, 438-439).

3. Cf. J. DE GUIBERT, l.c., 464-467.

4. Un ejemplo especialmente agresivo: E. MICHAUD, *L'esprit et la lettre de la piété,* París 1869. «Ésta es la tara del fariseísmo actual en el terreno de la devoción», escribió a Döllinger (ZSKG 58 [1964] 313).

5. Cf. C. ROZIER, *Histoire de 10 cantiques,* París 1966.

6. Fueron publicadas por el poeta Clemens Brentano, desde 1833, y luego por el re-

los historiadores alemanes, formados según los métodos universitarios, se aprestaban a escribir nuevamente la historia de la Iglesia sobre la base de documentos rigurosamente auténticos, la literatura edificante prefería a autores devotos, los cuales, siguiendo el principio de que cualquier tradición debe ser aceptada con tal de que fomente la piedad, se constituían en acérrimos defensores de las leyendas sobre los santos más inverosímiles, con las que habían acabado ya un siglo antes los bolandistas y los maurinos. La insistencia con que se promovían los ejercicios especiales de devoción restringió todavía más el campo visual de numerosos fieles, que habían perdido ya el contacto con la Sagrada Escritura y con la liturgia. Por otro lado hay que reconocer que la evolución a que entonces se asistió expresaba, aunque en formas torpes e inadecuadas, la sana reacción del sentimiento cristiano contra un cristianismo desvirtuado, lindante con el deísmo, al que se habían orientado numerosos círculos en el siglo precedente. La insistencia en la confesión periódica y las exhortaciones a la comunión más frecuente volvieron a atraer la atención hacia el carácter sacramental de la vida católica. Pero, sobre todo, con la orientación de la nueva devoción hacia el pesebre de Navidad [7], hacia la cruz, el Corazón de Jesús y la eucaristía, se hizo de nuevo pasar al primer plano la realidad central del cristianismo: Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, encarnación del amor de Dios, que invita a todo hombre a devolverle amor por amor.

En la devoción eucarística no se tenía, sin embargo, todavía barrunto del aspecto de la vida litúrgica que abarca a toda la comunidad; más bien acaparaba toda la atención la comunión como fuente de gracias especiales y la presencia real como objeto de adoración. La reacción contra el rigor jansenista tocante a la comunión se fue reforzando más y más a partir de mediados del siglo. En Francia fue De Ségur el ardiente e infatigable heraldo de la comunión frecuente. Su libro, *La très sainte communion* (1860), en

dentorista K.E. SCHMÖGER, 3 vols., Ratisbona 1858-60; traducidas inmediatamente a diferentes lenguas, tuvieron gran éxito. Acerca de la cuestión de hasta qué punto interpoló Brentano los apuntes que tomó junto al lecho de la estigmatizada, utilizando escritos más antiguos (entre otros, de Martin de Cochem) y dando rienda suelta a la fantasía, no hay unanimidad entre los historiadores. Los más recientes son menos severos que W. Hümpfner. Cf. DHGE XV, 432-433.

7. Sobre la devoción a la infancia de Jesús en el siglo XIX: DSAM IV, 679-680.

el que aconsejaba a la masa de los fieles la comunión semanal e incluso permitía fácilmente la comunión en días alternos y hasta a diario, desencadenó tempestades en el viejo clero, lo cual no impidió sin embargo que en Francia se propagara en 180 000 ejemplares, que fuera traducido al alemán, al inglés, al español, al portugués y y al flamenco y fuese elogiado en un breve pontificio (29 de septiembre de 1860).

Pero los estímulos en este sentido vinieron principalmente de Italia. Frassinetti, en *Il convito del divino amore* (1868) defendió la comunión frecuente en nombre de la antigüedad cristiana, y Juan Bosco se declaró incluso partidario de la comunión temprana, que hacía tiempo era ya corriente en el sur de Italia. Ya en 1851 la congregación del Concilio corrigió un capítulo del sínodo provincial de Ruán, en el que se prohibía administrar la comunión a los niños antes de haber cumplido los 12 años. Y, en 1866, una carta del cardenal Antonelli a los obispos franceses condenaba severamente la usanza de diferir la primera comunión a una edad más avanzada, determinada con precisión.

También de Italia procedieron las diferentes formas de adoración del santísimo sacramento, que durante la segunda mitad del siglo XIX alcanzó gran difusión y constituyó el interés primordial de diferentes congregaciones religiosas fundadas en aquella época. La adoración perpetua, recomendada oficialmente por Pío IX en 1851, fue propagada en Inglaterra por los dos convertidos Faber y Dalgairns, fue introducida en el Canadá por Bourget, y en la década de 1850 a 1860 penetró en los Estados Unidos; en Francia, donde ya existía en dos diócesis cuando Pío IX fue elevado al solio pontificio, fue adoptada por 20 diócesis entre 1849 y 1860, y por otras 37 en los quince años siguientes. El uso romano de la adoración nocturna fue introducido en Alemania por el carmelita Hermann Cohen — judío convertido, predicador célebre y músico de talento, que compuso emotivas melodías en honor de la Eucaristía —, y en 1848, con la ayuda de La Bouillerie, también en Francia, donde 30 años después la práctica había penetrado en 20 diócesis y en el norte gozó de especial florecimiento gracias a los esfuerzos de Philibert Vrau.

En la adoración del sacramento del altar hacía tiempo que se marcaba el acento sobre la reparación de los ultrajes sufridos por

Jesucristo. En Francia adquirió la idea un nuevo matiz: entonces no se trataba ya de reparar únicamente los agravios de los pecadores particulares, sino sobre todo la actitud de los poderes públicos que entregaban la sociedad al laicismo. En este enfoque surgió, también en Francia, a fines del pontificado de Pío IX la idea de los congresos eucarísticos internacionales, con el doble objeto de poner ante los ojos de las masas indiferentes la presencia eucarística, mediante el espectáculo de grandiosas manifestaciones, y de suscitar en los católicos intimidados por la política anticlerical, la conciencia de su número y de su fuerza. La inspiración vino de una piadosa cristiana seglar, E. Tamisier, que fue alentada por De Ségur y por dos obispos de los países vecinos, Mermillod (Friburgo) y Doutreloux (Lieja). La idea primitiva consistía en que, aprovechando el nuevo auge de las peregrinaciones, se organizaran algunas, con la expresa finalidad de la expiación, a los lugares principales que habían sido distinguidos con un milagro eucarístico. De 1874 a 1877 se llevaron a cabo diversas tentativas a nivel local, que luego, comentadas con la predicación y mediante folletos, familiarizaron más y más al público católico con esta clase de manifestaciones de masas. Pero muy pronto tuvo E. Tamisier la idea de asociar con estas celebraciones jornadas de estudio (por primera vez en Aviñón, en julio de 1876), a fin de convertir aquellos actos en verdaderos congresos que hallaran audiencia internacional. Esta forma se realizó luego, por primera vez, el año 1881, en Lille.

La adoración del santísimo sacramento puso de relieve un aspecto especialmente importante de la piedad del siglo XIX: que se sentía más inclinada a la unión con Cristo doliente que a la veneración de los misterios gloriosos del mensaje pascual. En el culto al Sagrado Corazón de Jesús, que se iba propagando, se podían advertir diferentes aspectos de esta corriente de la piedad: compasión dolorosa por razón del sacrificio del Calvario, tan digno de compasión, tal como lo había sentido la edad media: reparación por la traición y las graves ofensas de los pecadores en un espíritu de amor y de expiación, conforme al mensaje de santa Margarita María Alacoque; finalmente, el interés apostólico de «completar lo que todavía falta a la pasión de Cristo», y ello concretamente tomando uno sobre sí, a imitación del Señor, los pecados de los

hombres con sus consecuencias, aspecto paradójico en un siglo burgués, individualista y positivista. Desgraciadamente, este fervor reparador y apostólico tenía las más de las veces sólo un débil fundamento teológico, que tomaba en demasiado poca consideración la doctrina del cuerpo místico de Cristo y era más bien de índole sentimental; a ello se añadieron además, en Francia, implicaciones políticas [8]. Las misiones populares del período de la restauración contribuyeron a que el culto del Corazón de Jesús, que hasta entonces había estado restringido a algunos círculos de élite, se propagara también en las parroquias.

En Francia, la fundación de asociaciones del Corazón de Jesús, a las que estimulaban con frecuencia los obispos, constituía a menudo la conclusión o la continuación de una misión popular. A ello se añadió el que también numerosas congregaciones religiosas, fundadas en aquella época, acentuaran el culto del Corazón de Jesús [9]. Pero, sobre todo desde el pontificado de Pío IX, mereció el siglo XIX el nombre de siglo del Sacratísimo Corazón de Jesús, propuesto por d'Hulst. Este culto, propagado activamente por los jesuitas, fue acogido con entusiasmo por los fieles. Éstos veían en el misticismo realista de este culto el mejor medio de protestar contra las tendencias racionalistas y contra la búsqueda del placer propias de la época. Después de 1870 se añadió en Francia un nuevo elemento: el empeño por asociar el culto reparador del Corazón de Jesús con la evocación del prisionero del Vaticano y de la derrota nacional. Este aspecto ambiguo dio a las grandiosas manifestaciones de Paray-le-Monial y luego (desde 1876) de Mont-

8. Los legitimistas, que ejercían gran influjo en la vida católica, no olvidaban que Luis XVI, durante su prisión en el Temple, se había comprometido a consagrar a Francia al Sagrado Corazón, y que las gentes de la Vendée se habían batido llevando el emblema divino cosido en el pecho. Y los zuavos pontificios lo ponían en sus banderas. Sin embargo, a fin de cuentas, el ímpetu puramente cristiano en este culto, que era cada vez más popular, reportó la victoria sobre las tendencias monárquicas.

9. Cf. E. BERGH, *La vie religieuse au service du Sacré-Coeur*, en *Cor Jesu*, II, 457-498. En 1800 fueron fundadas dos congregaciones especialmente consagradas al Sagrado Corazón, la *Congregatio Sacrorum Cordium Jesu et Mariae* (Sociedad de Picpus) y la Sociedad de Damas del Sagrado Corazón de Jesús, de Magdalena Sofía Barat. Entre 1815 y 1846 se cuentan: una congregación de sacerdotes, una de hermanos y 15 de religiosas en Francia, dos de hermanas y una de sacerdotes en Italia, dos congregaciones de hermanas en Bélgica. Bajo Pío IX: 3 congregaciones de sacerdotes y 9 de religiosas en Francia, una de sacerdotes y 10 de religiosas en Italia, 3 congregaciones de religiosas tanto en Bélgica, como en España y en los Estados Unidos, una congregación de religiosas en Alemania, en Líbano y en Australia. En Austria e Iberoamérica las primeras fundaciones datan del pontificado de León XIII.

martre, donde la iglesia del Sacré-Coeur vio ya el primer año desfilar delante de ella a tres cardenales, 26 obispos y 140 760 peregrinos [10], una coloración especial, con frecuencia desagradable.

Aun cuando el movimiento que impulsó a las masas al culto del Sagrado Corazón era ante todo de índole afectiva; sin embargo, algunos teólogos — siguiendo a Perrone, que fue probablemente el primero — comenzaron a coordinar la devoción al Corazón de Jesús con la doctrina del Verbo hecho carne, y algunos autores de espiritualidad intentaron, por cierto todavía bastante torpemente, desgajar los fundamentos teológicos del culto del Corazón de Jesús. Pío IX estimuló el movimiento. El año 1856, respondiendo a un deseo que le había sido formulado reiteradamente y a ruegos de los obispos franceses, extendió la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús a la Iglesia universal; en 1864 beatificó a Margarita María Alacoque.

El mensaje de esta mística contenía también un aspecto social, que durante largo tiempo, había estado en la sombra, pero fue puesto a plena luz desde mediados del siglo por los ultramontanos, que se esforzaron por inducir al mundo entero a reconocer la absoluta soberanía del Sagrado Corazón de Jesús y el deber de trabajar por su reinado social. En este sentido el músico Verboitte compuso el célebre motete: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* Dos jesuitas franceses, el espiritual F.X. Gautrelets, ya en 1844, y luego, sobre todo, H. Ramière, que fue su sucesor en 1856, introdujeron el Apostolado de la Oración. Se trataba de una asociación cuyos miembros, en íntima unión con el Corazón de Jesús, oraban y comulgaban cada mes por una intención o asunto de interés universal. Esta intención se proponía cada mes, con aprobación del papa, y se comentaba en el «Mensajero del Corazón de Jesús» (desde 1861), que luego, un cuarto de siglo más tarde, registró 16 ediciones nacionales y pronto fue imitado en numerosos países. La misma orientación — en la que en algunos se mezclaban también innegables simpatías por la teocracia — siguió también cada vez más el movimiento de las consagraciones al Corazón de Jesús. Tras la consagración de personas particulares, de las familias y de las comunidades religiosas, se reclamó también la solemne consagración de los Estados (en 1869 Bélgica, en 1873 el Ecuador y Francia) y hasta del mundo entero al Sagrado Corazón de Jesús. En 1875, Ramière dirigió al papa una solicitud en este sentido, apoyada por 525 obispos. Pío IX, sin embargo, no podía decidirse a una acción precipitada y se contentó con enviar a Ramière, por mediación de la congregación de Ritos, una fórmula de consagración, aprobada por él, animándolo a hacerla leer en público el 16 de junio de 1875, segundo centenario de la gran aparición de Cristo a la beata Margarita-María Alacoque. El eco que este llamamiento suscitó en todas las partes del mundo fue uno de los acontecimientos más imponentes a que había asistido hasta entonces el mundo católico.

El auge del culto de María tuvo lugar algo más tarde que el del Corazón de Jesús. En España, la poderosa corriente que había durado dos siglos se estancó a fines del siglo XVIII y sólo se reanudó en el siglo XX. En Italia, las flojas publicaciones que se habían mantenido eran teológicamente bastante pobres. En Francia, la renovación mariana en el período de la restauración no pasó de ser superficial y sin fuerza teológica, no obstante algunas iniciativas devotas, como el rosario vivo de Paulina Jaricot. Sin embargo, de repente, en el espacio de un cuarto de siglo, se produjo una transformación completa. El punto de partida fue una serie de apariciones de la Virgen María [11] que tuvieron repercusión en todo el mundo. De tales apariciones fueron objeto: el año 1830, en París, Catherine Labouré [12], preludio de la «epopeya de la medalla milagrosa» (R. Laurentin); el año 1836, también en París, el párroco de Nuestra Señora de las Victorias, fundador de una archicofradía que se propagó muy rápidamente y que cuarenta años más tarde contaba con casi 800 000 afiliados [13]; en 1846, dos niños pastores saboyanos en la altiplanicie de La Salette [14]; finalmente, en

10. Cf. LECANUET I, 208-211, 378-380.

11. Es un detalle digno de notarse que el siglo XIX inaugura las apariciones de la Virgen sola, sin Cristo.

12. Cf. L. MISERMONT, *L. b. C. Labouré et la Médaille miraculeuse*, París ³1933 (bibliogr.) W. DURRER, *Siegeszug der Wunderbaren Medaille*, Friburgo de Brisgovia 1947; M. PÉLISSIER, *Le secret de la Reine*, París 1957.

13. L. BLOND, *L'abbé du Friche des Genettes* (tesis dactilografiada), París 1960; C. SAVART, *Pour une sociologie de la ferveur religieuse, l'archiconfrérie de Nôtre-Dame des Victoires*, RHE 59 (1964) 824-844.

14. Cf. E. W. ROETHELI, *La Salette*, Olten 1945; LA BASSETTE, *Le fait de La Salette*, París 1955; *Pour servir à l'histoire réelle de La Salette. Documents*, I, París 1963 (sobre esto R. LAURENTIN, RSPhTh 48 [1964] 120-121).

1858, Bernadeta Soubirous en Lourdes [15]. Las congregaciones marianas se desarrollaron en todos los países, y las devociones del mes de mayo se fueron propagando constantemente a partir de los años treinta [16]. El redescubrimiento de los manuscritos del *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, de Grignion de Montfort, cuya primera edición data de 1843, dio nuevo impulso a la devoción mariana. Finalmente, la solemne definición de la Inmaculada Concepción, el año 1854, que fue resultado de una larga serie de peticiones [17], fue todavía un impulso suplementario.

La intensidad de la devoción mariana en el siglo XIX se mostró, entre otras cosas, en el puesto que la Virgen María ocupa en la denominación de las congregaciones religiosas fundadas en esa época. Se ha hecho el cómputo y se ha comprobado que de 1802 a 1898 no pasó un solo año sin que se fundase una, y con frecuencia varias congregaciones consagradas a la Virgen María, habiendo sido especialmente prolíficos los decenios 1830-39 y 1850-59 [18]. No obstante, hubo también sombras en la devoción a María. Las formas de esta renovación mariana eran de índole muy variada, a veces pueril, y hasta en algunos casos fue necesaria la intervención del santo oficio. Pero sobre todo los escritos mariológicos eran de «inquietante mediocridad» [19]. Sólo algunos teólogos presentaron realizaciones personales: Passaglia y Malou con ocasión de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, Newman y Scheeben algo más tarde. Sin embargo, se trató sólo de casos aislados que en su tiempo hallaron poca audiencia.

Pero no sólo la literatura mariana era en general mediocre. La misma observación vale también para la entera literatura espiritual de la época, sobre todo en los países latinos, donde las insipideces del estilo de San Sulpicio hacían juego con los *affreux livres de piété* estigmatizados por Ernest Hello. Lo mejor que hubo en Francia antes de 1860 fueron las numerosas reediciones, adaptadas con mayor o menor acierto al gusto del día, de obras de la escuela francesa del siglo XVII o del jesuita Grou, discípulo de Surin, del cual aparecieron también varios trabajos hasta entonces todavía inéditos. Después de 1860 la situación mejoró gradualmente con Lacordaire, Gratry, Perreyve, De Ségur, quien se dejó inspirar totalmente por san Francisco de Sales, y al que había vuelto a poner en boga A.J.M. Hamon, y sobre todo con Charley Gay [20], cuya gran obra *De la vie et des vertus chrétiennes* (1874), penetrada de espiritualidad paulina y joánica, alcanzó un éxito inesperado y estimulante.

Algo mejor era la situación en Inglaterra y en Alemania. Inglaterra produjo algunas obras originales debidas a convertidos, que de su formación anglicana habían conservado un sentido de la Biblia y de la patrística mucho más desarrollado que en la mayoría de los católicos del continente. Hay que mencionar a Newman, Manning [21], Dalgairns y, sobre todo, a Faber, cuya obra, traducida muy pronto a diferentes lenguas, propagó en toda Europa, como en los países anglosajones, una espiritualidad inspirada a la vez en la escuela italiana de san Alfonso de Ligorio y en los grandes

15. Todas las publicaciones anteriores sobre Lourdes deben revisarse a la luz de la amplia documentación reunida por R. LAURENTIN, *Lourdes. Documents authentiques*, 7 vols., París 1957-66; v. también id., *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, 6 vols., París 1961-64.

16. J. Beck publicó en 1837 la primera edición de *Der Monat Mariae* (= El mes de María), que en 1853 alcanzó ya la 5.ª edición.

17. Las peticiones con vistas a obtener la definición del nuevo dogma habían comenzado en 1840 (51 prelados franceses). Las peticiones insistieron de nuevo cuando Pío IX fue elevado al solio pontificio, y ello no obstante la resistencia de los círculos jansenistas y de las facultades teológicas alemanas. En base a un importante memorial de Perrone, Pío IX instituyó una comisión en junio de 1848. En 1849 fueron consultados todos los obispos, y nueve de cada diez apoyaron las peticiones. La preparación de la bula de definición fue bastante laboriosa, y los obispos presentes en Roma participaron en la formulación definitiva. La definición tuvo lugar el 8 de diciembre de 1854 y originó manifestaciones en todo el mundo católico (sobre algunas resistencias, cf. AUBERT, *Pie IX*, 279, nota 3). Fuentes y bibliogr.: *Pareri dell'Episcopato cattolico, di capituli, di congregazioni, di università . etc., sulla definizione dogmatica dell'immacolato concepimento della B. V. Maria*, 10 vols., Roma 1851-54; V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria santissima. Atti e documenti*, Roma 1905; DThC VII, 1189-1218; GIULIO DA NEMBRO, *La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di G. Perrone*, Milán 1961; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburgo de Brisgovia 1962, 231-266; G. FRENAUD, *Virgo Immaculata*, en *Acta Congressus 1954*, II, Roma 1956, 337-386; J. ALFARO, ibid. 201-275; R. AUBERT, EThL 31 (1955) 63-99; G. RUSSO, «Asprenas» 10 (1963) 59-93.

18. Cf. E. BERGH, en *Maria* III, 465-488. Muy a la cabeza va Francia, seguida de Bélgica y luego de Italia y de España. Hay que registrar años record: 16 nuevas congregaciones consagradas a la Virgen Santísima el año 1850, 14 el año 1854.

19. Esta observación proviene de R Laurentin (*Maria* III, 19). La había hecho ya también un testigo bastante poco sospechoso: Louis Veuillot (*Mélanges:* 2.ª serie, V [París 1860] 605-606); cf. una confirmación en J. PINTARD, «Bulletin de la Société française d'études mariales» 17 (1960) 119-150.

20. Sobre Charles Gay (1815-92), véase B. DU BOISROUVRAY, *Mgr Gay*, 2 vols., Tours 1922.

21. Tuvo el mérito — entre otros — de volver a poner de relieve la acción del Espíritu Santo en la dirección de la Iglesia y en la santificación de las almas: *The temporal Mission of the Holy Ghost* (1865); *The internal Mission of the Holy Ghost* (1875).

oratorianos del siglo XVII. En Alemania, la gran obra de Görres sobre la mística cristiana fue el punto de partida de una serie de estudios y obras científicas de mística especulativa. Las primeras obras de Scheeben, *Natur und Gnade* (= Naturaleza y gracia, 1861) y *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1863, traducción y comentario de *Del aprecio y estima de la gracia divina*, 1638, de Juan Eusebio Nieremberg, S.I.), seguían la inspiración de los padres griegos, que le había descubierto su maestro Franzelin. Se trataba, con todo, de publicaciones que escasamente eran accesibles al gran público. En cambio, a Alemania corresponde el mérito de haber iniciado la propagación de la piedad litúrgica también en el pueblo creyente.

Los orígenes de la renovación litúrgica [22] datan del benedictino francés Guéranger [23]. Los tesoros que reunió en los volúmenes de su *Année liturgique* [24] estuvieron sin embargo durante largo tiempo reservados en su país a una pequeña élite, probablemente porque su punto de mira, como el de su contemporáneo Viollet-le-Duc en el ámbito de la arquitectura, estaba demasiado condicionado por el interés del arqueólogo, que contempla una restitución lo más completa posible de la edad media [25]. En los países de lengua alemana, la cuestión litúrgica había sido abordada ya en los años treinta y cuarenta en un enfoque pastoral, concretamente por hombres como A.A. Hnogek, cuya *Christkatholische Liturgik* (5 vols., Praga 1835-42), de mentalidad josefinista, tiene interés todavía hoy, y sobre todo por Graf y Hirscher (ambos de la escuela de Tubinga), cuyos esfuerzos por restituir el cáliz a los seglares y por introducir la lengua vernácula en la celebración de la misa habían, sin embargo, tropezado con fuerte resistencia.

En una forma que respondía más a la tradición medieval se propuso luego a los alemanes, en la siguiente generación, el retorno a una piedad litúrgica. El año 1864 Marcus Wolter, uno de los

22. Aquí no trata de la renovación del canto gregoriano. De ello se trata en un capítulo especial dedicado al arte cristiano en el volumen VIII.

23. Cf. p. 619s.

24. Sólo después de 1875 revelan mayor interés las nuevas ediciones. Cf. CL. SAVART, *Vie spirituelle et liturgie au XIXe s.*, MD 69 (1962) 67-77.

25. Los aspectos positivos de la obra litúrgica de Guéranger están tratados en O. ROUSSEAU, l.c., 1-24, 45-65 y F. CABROL, «Liturgia» (París 1930) 864-872; los aspectos negativos, en H. LECLERCQ, DACL IX, 1636 y L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, París 1960, 23-29.

nuevos fundadores de Beuron, tradujo al alemán los célebres *Exercitia spiritualia*, basados en la vida anual y cotidiana de santa Gertrudis de Helfta y en una larga introducción, en la que se siente el entusiasmo de un discípulo, dio a conocer al público alemán el movimiento iniciado por Guéranger en Francia y expuso sus principios. El año siguiente publicó un librito, *Choral und Liturgie*, que cita páginas enteras de la introducción de *L'année liturgique* y contiene un esbozo de las ideas fundamentales del abad de Solesmes sobre la insuperable riqueza del alimento espiritual encerrado en el rezo del oficio divino. Esta publicación tuvo gran eco en vastos círculos. Paralelamente a esto Maurus Wolter publicó para los monjes un comentario de los salmos, *Psallite sapienter* (5 vols., 1871-90) cimentado con testimonios patrísticos, con objeto de inducirlos a poner su vida espiritual en consonancia con la vida litúrgica. Lo que hoy día nos parece obvio era entonces de apremiante necesidad, dado que el influjo de los métodos ignacianos había modificado tan profundamente la atmósfera espiritual de la mayoría de los monasterios benedictinos, que el oficio divino coral hacía con frecuencia sentir una ausencia total de espíritu litúrgico. Luego Gérard van Caloen, monje de Maredsous y discípulo de Maurus Wolter, publicó en Bélgica en 1878, en el espíritu de su maestro, el primer *Missel des fidèles* [26].

XXXVII. EL ATRASO DE LA CIENCIA ECLESIÁSTICA Y LA CONTROVERSIA SOBRE LOS TEÓLOGOS ALEMANES

BIBLIOGRAFÍA: HOCEDEZ II; AUBERT, *Pie IX*, 184-223, 526-531; J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIXe siècle*, París 1904; GRABMANN G., 3.ª parte; SCHMIDLIN PG, II, 315-330; F. RUSSO, *Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi*, «Recherches et débats du C.C.I.F.» 4 (1953) 7-30. Datos útiles en HURTER y SOMMERVOGEL.

Sobre el movimiento racionalista de la época: A.D. WHITE, *A History of the Warfare of Science and Theology*, 2 vols., Londres 1896; J. MAURAIN, *Le conflit de la science et de la croyance*, en *Peuples et civilisations*, pub. por L. HALPHEN - PH. SAGNAC, XVII, París 1939, 303-318; J.M. ROBERTSON, *A History of Free Thought in the XIXth Century*, 2 vols., Londres 1929; WEILL,

26. Además del artículo de O. Rousseau citado en la p. 854 (en la bibliografía), véase A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970, 8-13.

Idée laique 147-178; A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Palermo 1912; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913.

Döllinger, en sus célebres alocuciones pronunciadas el año 1863 en Munich ante la asamblea de estudiosos católicos, declaró que sólo Alemania «había cultivado con tanto esmero y tan a fondo los dos ojos de la teología, la historia y la filosofía». Comparando las dos escuelas que se oponían, la alemana y la romana, declaró que la primera defendía el catolicismo «con armas de fuego», mientras que la segunda se contentaba con «el arco y las flechas». Estas declaraciones causaron entonces sorpresa en muchos círculos. Hoy día, a distancia de más de cien años, se puede efectivamente reconocer que contenían no poca verdad. Si bien el sabio historiador exageró algo la decadencia teológica de los países latinos, sin embargo es incontestable que éstos, en términos generales, presentaban una figura bastante triste. Y si bien en las enseñanzas y en las investigaciones de los sabios germanos no todo era perfecto, no puede negarse que las facultades teológicas alemanas conservaban todavía e incluso iban aumentando la ventaja que habían alcanzado en la primera mitad del siglo. Fuera de ellas había sólo muy pocos centros con una ciencia católica en condiciones de competir en plano de igualdad con las realizaciones protestantes o racionalistas.

La ciencia eclesiástica fuera de Alemania

BIBLIOGRAFÍA: L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, París 1955; E. VACHEROT, *La théologie catholique en France*, «Revue des deux mondes» 70 (1868) 294-318; CH. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1877* (Cours de Sorbonne), 1954, 223-260; A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, París 1902; DThC VIII, 235-242, índices generales, 2356-58 (sobre Italia); P. BARBAINI, *Cultura teologica e cultura generale nell'epoca del Risorgimento*, SC 89 (1961) 411-443; K. WERNER, *Die italienische Philosophie des 19. Jh.*, 5 vols., Viena 1884-86; espec. vol. I, *Rosmini und seine Schule;* C.D. FONSECA, *La formazione del clero a Napoli nel sec. XIX* (tesis mecanografiada), Nápoles - Posilippo 1955; E. VAN ROEY, *Les sciences théologiques*, en *Le mouvement scientifique en Belgique, 1830-1905*, II, Bruselas 1908, 488-523.

Sobre la arqueología cristiana: G. FERRETTO, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana*, Ciudad del Vaticano 1942; R. FAUSTI, *Il P.G. Marchi e il rinnovamento degli studi di archeologia cristiana*, en *Xenia Piana Pio XII dicata*, Roma 1943, 445-514,

Sobre la teología en el Colegio Romano: L'Università Gregoriana del Collegio Romano, Roma 1925; H. SCHAUF, *C. Passaglia und Cl. Schrader*, Roma 1938; H. KERKVOORDE, EThL 22 (1946) 174-193; C.G. ARÉVALO, *Some Aspects of... the Ecclesiology of Perrone, Passaglia und Schrader*, Roma 1959; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburgo de Brisgovia 1962.

Sobre el renacimiento tomista: A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milán 1923; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, ibid. 1940; C.A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879*, «Angelicum» 20 (1943) 300-326; AUBERT-MARTINA 808-811 (bibliografía); *G. Sanseverino nel I.° centenario della morte*, Roma 1965; P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX. La scuola del Sanseverino*, I, Roma 1968; FR. DURANTI, *La rinascita del tomismo a Perugia*, «Aquinas» 2 (1962) 249-294; R. PIZZORNI, ibid. 8 (1965) 423-458.

Todos los observadores, incluso los más adictos a la santa sede convienen en lamentar el nivel extraordinariamente bajo de la vida científica en Roma bajo Pío IX, la deficiente organización de las bibliotecas y la falta de interés por la enseñanza o la investigación en los departamentos competentes [1]. Sin embargo, por muy paradójico que pueda parecer, fuera de Alemania es en Roma donde se realiza el trabajo más serio en el campo del saber eclesiástico. Esto se debía en parte a extranjeros que trabajaban en Roma, en particular al benedictino francés Pitra [2], que dio a la luz ediciones patrísticas (aunque no exentas de defectos filológicos) y numerosas obras importantes sobre el derecho canónico oriental y la himnología bizantina, como también al oratoriano alemán Theiner [3], prefecto del archivo vaticano, espíritu a veces algo descuidado y confusionario, pero que sacó a la luz numerosas publicaciones de fuentes

1. Algunas citas se hallan en AUBERT, *Pie IX*, 184-185. A esto se puede añadir una observación de Ventura en una carta de 25 de febrero de 1861: «Todo lo que viene de Roma en el terreno puramente científico es una miseria y demuestra claramente que allí no se tiene la menor idea de las grandes cuestiones del momento »

2 V. p. 619, nota 63.

3. Sobre Augustin Theiner (1804-1874), cf. H. JEDIN, ArSKG 11 (1953) 247-250; véase también la biografía de su hermano Antonio por H. HOFFMANN, ibid. 9 (1951) 74-143, 10 (1952) 226-278, 11 (1953) 169-209, 12 (1954) 199-232, 13 (1955) 228-267.

que hoy día tienen todavía utilidad. Sin embargo, no todos eran extranjeros. El colaborador del cardenal Mai (1854), el barnabita Vercellone (1814-69) publicó algunos trabajos apreciables de crítica textual de la Biblia. Pero sobre todo la arqueología cristiana se presentaba como una ciencia puramente romana. Durante el pontificado de Gregorio XVI había resurgido a nueva vida, y ello debido a los alientos dado por este papa clarividente y al trabajo, desgraciadamente demasiado caído en el olvido, del canónigo Settele y, luego también, del jesuita Giuseppe Marchi. Este último, después de la reorganización del museo eclesiástico, había iniciado, aunque con no mucha habilidad, la investigación científica de las catacumbas, que desde el siglo XVII habían caído en pleno abandono.

Pío IX ratificó en 1852 este nuevo comienzo con la fundación de la *Commissione di archeologia sacra.* La obra de Marchi fue continuada por F. Tongiorgi, que hasta 1886 fue profesor en el Colegio Romano, aunque el discípulo favorito y continuador de Marchi fue realmente De Rossi [4]. Si bien tras los trabajos de Fausti no se puede ya decir que De Rossi fuera el creador de la arqueología cristiana, sin embargo la dotó en todo caso de un método rigurosamente científico y al mismo tiempo precisó de tal manera las reglas de la epigrafía cristiana, que él aparece como su fundador. Después de publicar *Inscriptiones christianae Urbis Romae* (1857) y de fundar luego, en 1863, el «Bolletino di archeologia cristiana», elaboró la amplia síntesis *Roma sotterranea cristiana,* en la que despertó a nueva vida la entera historia de la Iglesia romana primitiva, de su doctrina, de su jerarquía, de su liturgia y su arte — nuevo *locus theologicus,* al decir del cardenal Pie — aunque él, con ejemplar probidad científica se negaba absolutamente a ampliar la importancia de los hechos con intención apologética. Su obra fue el mejor trabajo posible de aquella época, declaró H.I. Marrou, añadiendo: «Hasta el gran Mommsen dio testimonio en su favor al negarse a incorporar las inscripciones de Roma al programa del *Corpus inscriptionum latinarum;* era la mayor prueba de consideración que se podía tributar a un sabio italiano, romano y católico» [5].

4. Sobre Giovanni Battista De Rossi (1822-94), véase LThK IX, 58-59 y H. LECLERCQ, DACL XV, 18-100.

5. *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* Roma 1961, 81.

Existía además el Colegio Romano. Si bien la enseñanza en él impartida seguía siendo más conforme a las reglas de la escuela que en las universidades alemanas [6] y, además, una parte del cuerpo docente no rebasaba una honrada mediocridad, sin embargo, la teología dogmática estaba brillantemente representada. Passaglia [7], el más conocido discípulo de Perrone y (según W. Kasper), «uno de los teólogos más geniales del siglo XIX, enseñó allí desde 1844 hasta 1858 y elaboró una teología basada en un notable conocimiento de los padres griegos, en la que se dejó guiar por Petau y Thomassin, aunque también por J.A. Möhler. Aunque no dominaba el alemán, se ponía al corriente de lo mejor que se publicaba en dicha lengua, ayudado por su joven colega C. Schrader [8], que, si bien con menos amplitud de vuelo y en forma más escolástica, en lo sucesivo se dejó guiar en gran escala por el método y la doctrina de su colega más entrado en años. Cuando Schrader fue nombrado profesor en Viena (1857) y Passaglia debió abandonar Roma por hallarse implicado en la causa itálica, su obra en el Colegio Romano fue continuada por el austríaco Franzelin [9].

Éste construyó una teología que, si bien destacó menos que la dc Passaglia, en cambio era más robusta y exacta, basada en la crítica de los textos, de los monumentos y de los hechos, en lo cual Franzelin sacaba partido de los más recientes hallazgos arqueológicos y explotaba sus profundos conocimientos de las lenguas orientales y los trabajos de la escuela histórica alemana. Las obras sólidas y originales de estos tres maestros — a los que era poco propicia la lengua latina — daban gran cabida tanto a la teología positiva como a la especulación; su teología especulativa perseguía más una síntesis orgánica de los hechos de la fe a partir de la Biblia, que una penetración filosófica de las verdades de la revelación.

6. Datos interesantes en las memorias de F. HETTINGER, que estudió allí de 1841 a 1845: *Aus Welt und Kirche,* I, Friburgo de Brisgovia 1911, cap. I.

7. Sobre Carlo Passaglia (1812-87) cf. LThK VIII, 133. C.G. ARÉVALO, l.c., destacó el valor de su escrito *De Ecclesia Christi,* en el que aparece como precursor de la doctrina del cuerpo místico.

8. Sobre Clemens Schrader (1820-75), cf. LThK IX, 482; DThC XIV, 1576-79; F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil,* Paderborn 1963, 52-56, 153-160.

9. Sobre Johannes Baptist Franzelin (1816-86), cf. LThK IV, 272-273 y G. BONAVENIA, *Raccolta di memorie intorno alla vita dell'Em. card. Franzelin,* Roma 1877.

Al lado de estos trabajos, hacían una impresión muy pobre las *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent* de Pie [10], que durante largo tiempo fueron tenidas por una de las obras maestras de la teología francesa del siglo XIX. En lucha contra el naturalismo de la época, trataban de exponer la economía sobrenatural de la salvación y ciertamente contenían muy bellas muestras de elocuencia, pero eran pobres de espíritu científico y sobre todo iban dirigidas contra autores que, como Cousin, todavía ejercían poco influjo en la joven generación. No obstante la fuerza persuasiva que las anima, son testimonio de la gran debilidad del pensamiento católico en Francia durante el segundo imperio. Los teólogos seguían todavía los métodos oratorios del romanticismo, mientras que los pensadores de aquel tiempo estaban dominados por los resultados de las ciencias positivas o por los minuciosos análisis de la crítica histórica. A este respecto es característica la flojedad de las refutaciones a la *Vie de Jésus* (1863), por cierto sumamente superficial, de Ernest Renan.

En el tereno de la historia de la Iglesia fue donde más saltó a la vista la inferioridad de los católicos —a excepción de Alemania— durante el pontificado de Pío IX. En España estuvo interrumpida durante casi todo un siglo la tradición de Flórez y Villanueva. También en Italia, si se prescinde de la arqueología cristiana, fue flagrante el retraso con respecto al siglo XVIII. Incluso buenos trabajadores, como C. Cantù y L. Tosti, siguieron atados a la vieja concepción de la *historia magistra vitae*, en la que el interés de la narración prevalecía sobre la actitud crítica.

En Francia hubo, sí, dos o tres buenos trabajos de teología positiva: no precisamente las obras de Freppel sobre los padres de la Iglesia, que no son sino una vulgarización elocuente, sino la *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles* (1852), de Ginoulhiac, y los dos tomos de Maret *Du concile général* (1869), que muestran buen conocimiento de la antigüedad cristiana, así como ciertas tendencias críticas. Ahora bien, Maret, al igual que Bossuet —por el que se dejaba guiar, aunque muy inteligentemente y sin la menor dependencia— carecía de las cualidades de un auténtico investigador y propendía más a la síntesis que

10. Véase p. 953, nota 5. Sobre su obra teológica véase HOCEDEZ II, 265-267 y passim.

al análisis [11]. Es verdad que no pocos eclesiásticos aprovechaban su tiempo libre para trabajos científicos, pero por lo regular se limitaban a investigaciones y publicaciones históricas de índole local, las cuales, por falta de entrenamiento técnico, raras veces iban más allá de un marco mediocre. Más grave fue todavía el que la tesis de la apostolicidad de las Iglesias de Galia, reasumida en 1835 por el sulpiciano Fallon y cuya insostenibilidad habían mostrado claramente los estudiosos de los siglos XVII y XVIII, fuera enseñada de nuevo en los seminarios, hallara acogida en los libros de historia, fuera apoyada por numerosos obispos y pareciera triunfar con la aparición, en 1877, de la obra del benedictino Chamard, *Les Églises du monde romain* [12].

Entre tanto, los monjes de Solesmes tuvieron que renunciar a continuar la publicación de la *Gallia christiana*, por no hallar en absoluto colaboradores. Este retraso en el terreno científico no fue siquiera compensado con trabajos aceptables de estilo sintético, más apropiados al genio francés. La *Histoire générale de l'Église depuis la création jusqu'à nos jours*, de Darras (1825-1878), en 44 tomos, que con la bendición del «Univers» fue tenida en gran predicamento durante un cuarto de siglo en los seminarios y en las casas parroquiales, revela una ignorancia absoluta de los principios más elementales del método histórico [13].

Algo mejor era la situación en Bélgica. En la universidad de Lovaina se siguieron realizando trabajos dignos de consideración, aunque no suficientemente madurados, en el campo del orientalismo, de la patrología [14] y del derecho canónico enfocado desde una perspectiva histórica.

Los bolandistas, una vez reanudada la tarea en 1837, pudieron publicar de 1845 a 1867 seis tomos de los *Acta sanctorum*, incluyendo en su campo de trabajo las fuentes eslavas y la hagiografía céltica. Su incitador, el infatigable V. de Buck, no dejó de ser, sin embargo, hasta su muerte (1876) un «improvisador

11. Cf. R. THYSMAN, RHE 52 (1957) 401-465.

12. Cf. A. HOUTIN, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle*, Laval 1900.

13. Cf. DHGE XIV, 89-91.

14. Cf. EThL 9 (1932) 663-670, 678-680, 689-692. Acerca de Henri Feye (1820-94), profesor de derecho canónico de 1850 a 1885, bajo cuya dirección aparecieron diferentes tesis doctorales que llamaron la atención en el mundo científico, véase también DHGE XVI, 1359-60 y SCHULTE III, 295.

genial» (P. Peeters) y sólo con su sucesor, Ch. de Smedt, halló por fin el grupo una base sólida [15].

En filosofía, el «otro ojo» de la teología, la situación era más complicada. Los sistemas que al tomar posición contra el racionalismo desvalorizaban excesivamente la fuerza de la razón, después de la condenación de Lamennais y de las dificultades de Bautain habían perdido parte de su prestigio, pero muchos católicos veían, con todo, en las intervenciones de Roma únicamente advertencias para poner en guardia contra exageraciones, y el tradicionalismo siguió viviendo en forma mitigada hasta el concilio Vaticano, sobre todo en Italia y en Francia, donde en este sentido fue sostenido principalmente por A. Bonnetty [16] y por el brillante polemista italiano Ventura [17], que por razón de los acontecimientos de 1848 había sido forzado a trasladarse a Francia. Bonnetty, en sus «Annales de philosophie chrétienne», persiguió todavía su plan de descubrir la pervivencia de la revelación primigenia, criticando severamente el pernicioso influjo del racionalismo aristotélico en el «lenguaje tan poco cristiano» de la teología escolástica. Ventura admitía que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y los fundamentos de la moral, supuesto que se hayan conocido, pueden ser demostrados por la razón, pero contra los «semipelagianos de la filosofía» sostenía la necesidad de la revelación precisamente para ese primer conocimiento, y la importancia del lenguaje otorgado por Dios, para la elaboración de estos conceptos.

El éxito del tradicionalismo, que se mantuvo, a pesar de la crítica formulada por los defensores de los fueros de la razón, tanto de la Compañía de Jesús [18] como de Saint-Sulpice, y a pesar de una intervención muy discreta de Roma [19], se explica no sólo por la fascinación que había ejercido Lamennais sobre la mayor parte de sus discípulos, sino también por la circunstancia de que el sistema tradicionalista estaba muy en consonancia con las tendencias autoritarias a que se inclinaban tantos católicos después de la crisis de 1848, así como también con la postura ultramontana. En esta perspectiva cobra su verdadero sentido la tentativa de los ontologistas franceses que, por lo demás, tuvo limitada difusión, contratriamente al sistema de Rosmini. Partió de un grupo de sacerdotes inteligentes [20], que se hacían cargo del peligro que la instauración de un principio autoritario predominante en la filosofía iba a representar para el futuro del catolicismo en una sociedad pagada de autonomía intelectual, y que, por otro lado, no podían darse por satisfechos con los sistemas idealistas alemanes ni con el positivismo que se cerraba a los problemas metafísicos, y por ello trataban de restaurar el intelectualismo en una tradición platónica y agustiniana.

Ahora bien, ya en 1850 una intervención del general de los jesuitas acabó rápidamente con la boga de las doctrinas ontologistas en el escolasticado de Vals [21]. Y mientras que los ataques contra Rosmini acabaron dos veces (1854 y 1876) con una sentencia absolutoria provisional [22], en cambio, la oposición neoescolástica logró en 1861 la condenación por el santo oficio de siete tesis características del ontologismo francés [23] y algo más tarde la de los escritos de Ubaghs [24]. Éste era el principal representante del ontologismo

15. Cf. P. PEETERS, *Figures bollandiennes contemporaines*, Bruselas 1948, 11-26.

16. Sobre él, véase p. 617, nota 59.

17. Sobre él, véase p. 376. También L. FOUCHER, l.c., 238-249.

18. P.M.A Chastel (1804-61) se mostró especialmente agudo y por su libro *De la valeur de la raison humaine* recibió la aprobación de Liberatore y Passaglia, así como del maestro del Sacro Palacio. Cf. L. FOUCHER, l.c., 250-252, y SOMMERVOGEL II, 1089-91.

19. Bonnetty fue requerido el año 1855 a dar su asentimiento a cuatro tesis (cf. ASS III, 224), las tres primeras de las cuales habían sido determinadas por las que Bautain había suscrito veinte años antes. La cuarta tesis reconocía el valor de la filosofía escolástica.

20. Los más importantes fueron, en Saint-Sulpice Baudry y Branchereau, y en la Sorbona, Maret y sobre todo Hugonin; el sistema gozó de grandes simpatías en el escolasticado de los jesuitas de Vals, en varios seminarios sulpicianos y hasta en el público culto, gracias al apoyo del «Ami de la religion» y del «Correspondant». Cf. L. FOUCHER, l.c., 176-195.

21. Cf. BURNICHON III, 140-161.

22. Cf. H. REUSCH, *Der Index*, II, Bonn 1885, 1142-44; además AUBERT-MARTINA 812-819 (bibliogr.).

23. Cf. ASS III, 204-206. Sobre las discusiones que siguieron a esta intervención, véase DThC XII, 1047-55 y J. KLEUTGEN, *L'ontologismo e le sette tesi censurate dalla S. Inquisizione*, Roma 1867.

24. Cf. ASS III, 206-224. Sobre los comienzos del caso Ubaghs, véase p. 607s (bibliografía, p. 609 y nota 37). La cuestión volvió a surgir desde 1858, concretamente por instigación de los obispos de Lieja y sobre todo de Brujas, antiguos alumnos de la Gregoriana, que también tenían empeño en reaccionar contra el cardenal Sterckx, al que reprochaban no tomar en consideración la opinión de los otros obispos en la vigilancia de la orientación doctrinal de la universidad católica. Se aseguraron el apoyo de Perrone y de «La Civiltà cattolica», y así se logró que el papa retirara el examen de la causa a la congregación del índice y lo encomendara al santo oficio, porque el cardenal D'Andrea, prefecto del índice, adversario de los jesuitas, era muy propicio a los lovanienses. Las intervenciones del cardenal Sterckx, que quería salvar el buen nombre de la universidad, difirieron por algunos años la decisión de Roma. Sin embargo, el año 1864 el santo oficio declaró insuficientes las rectificaciones efectuadas por Ubaghs y en

combinado con el tradicionalismo, que había sido la doctrina dominante de la universidad de Lovaina, tanto en la facultad teológica, como en la filosófica.

La reacción contra el tradicionalismo y el ontologismo fue una de las consecuencias del renacimiento de la escolástica, promovido por el ala conservadora del romanticismo, entusiasmada tanto con las ideas como con las instituciones de la edad media. Antes de 1870, muchos partidarios del retorno a la escolástica no eran todavía auténticos neotomistas, sino mejor eclécticos, que si bien querían volver a la filosofía de la edad media, tendían a repensarla a fondo bajo la luz de Suárez —así en España, aunque no sólo allí— o del cartesianismo —así, sobre todo, en Francia y en Italia—. Sin embargo, fue creciendo progresivamente el número de los partidarios de un retorno al auténtico tomismo: en Alemania a partir de los años cincuenta, como veremos más en detalle; en España, en el grupo en torno al dominico Ceferino González, que en esta perspectiva fundó en 1873 la revista «La ciencia tomista»; en Francia, en el círculo de Maurice d'Hulst; en Bélgica, en el círculo del dominico italiano Lepidi, profesor y luego prefecto de estudios en el escolasticado de Lovaina (desde 1863); pero sobre todo en Italia.

Mientras que el Colegio Romano había sido hasta la elevación de León XIII al solio pontificio una ciudadela del suarecianismo, los jesuitas de «La Civiltà Cattolica», especialmente Liberatore, se convirtieron en ardientes propagandistas del tomismo. Los dos centros principales eran Piacenza, con el Collegio Alberoni, y sobre todo Nápoles, con el Collegio Massimo de los jesuitas y con el liceo arzobispal, donde G. Sanseverino[25] había organizado desde 1848 una academia tomista y publicaba la revista «Scienza e fede» a fin de propagar sus ideas, y donde después de su muerte (1865) asumió la dirección S. Talamo. Había, sin embargo, otros centros, sobre todo en Bolonia, donde otro jesuita, Cornoldi, preocupado muy especialmente por la concordancia entre ciencia y fe, editó una revista combativa en favor del tomismo, «La Scienza italiana»,

1866 condenó definitivamente sus obras, en lo cual se hizo referencia, entre otras cosas, a la condenación de las 7 tesis ontológicas de 1861.

25. Su *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (7 vols., Nápoles 1862-72), terminada por su discípulo N. Signoriello, es una obra notable por su claridad, profundidad y sus informaciones históricas.

y en Perugia, donde el cardenal Pecci, con la ayuda de su hermano, que era jesuita, y de algunos dominicos, había fundado la *Accademia San Tommaso*, en la que fue madurando su programa de reforma de los estudios eclesiásticos.

Si se consideran las cosas desde un punto de vista cuantitativo, hay que reconocer que los autores católicos del tercer cuarto del siglo XIX aplicaron sin duda alguna sus mejores energías a la apologética. En efecto, después de la reanimación de la religiosidad y de la simpatía por la Iglesia medieval, por lo que se caracterizaba la generación del romanticismo, a partir de mediados del siglo se experimentó en el mundo intelectual una rápida evolución de otro orden. La reivindicación histórica del cristianismo y la tradicional autoridad de la Biblia fueron puestas en tela de juicio en nombre de la crítica histórica, como también de los descubrimientos de la arqueología y de la paleontología orientales.

El problema de la trascendencia del cristianismo se planteó en los comienzos mismos de la historia comparativa de las religiones, y luego no tardaron en verse atacadas, por el séquito de la joven izquierda hegeliana y de Feuerbach, incluso las bases del teísmo y la idea de la religión. Las explicaciones materialistas del mundo fueron propagadas en amplios círculos de Alemania por hombres como Ludwig Büchner (hermano del poeta Georg), Karl Vogt o Ernst Haeckel. Spencer continuó la tradición del empirismo inglés y contribuyó a propagar más allá de las fronteras de su país una interpretación evolucionista del mundo, inspirada en Darwin, que los teólogos creyeron tener que rechazar categóricamente[26]. En la Francia del II imperio se asoció la corriente de ideas nacida de Auguste Comte con el agnosticismo inglés y con el materialismo alemán, y con el nombre de *positivismo* se convirtió en un artículo intelectual de exportación.

En estas circunstancias no debe sorprender que la apologética alcanzara cada vez mayor importancia a lo largo del siglo XIX. El análisis del dogma, que hasta entonces había pasado por el quehacer fundamental de la teología, pareció entonces a la mayoría

26. La primera intervención del magisterio tocante a la teoría de la descendencia fue la declaración del sínodo provincial de Colonia, el año 1860. En ella se decía que la tesis de que el cuerpo humano surgió de la transformación de un estado natural anterior era contraria a la Sagrada Escritura y a la fe.

de los pensadores católicos una tarea menos apremiante que la defensa de los fundamentos del cristinismo y de la religión. Incluso cuando cultivaban teología en su sentido propio, lo hacían también con un enfoque apologético. Las especulaciones de Hermes o de Günther, que (sobre todo del último) pertenecían formalmente al campo de la dogmática, estaban en realidad determinadas por la finalidad de hacer el dogma aceptable incluso por quienes se habían adherido a la filosofía moderna. Hasta los trabajos científicos llevados a cabo en Alemania bajo la guía de los profesores de Tubinga y sobre todo de Munich, estaban más orientados a la defensa de las grandes tesis cristianas o católicas contra la crítica racionalista o protestante, que a la vuelta a las fuentes primigenias de la Sagrada Escritura o de los padres.

Es verdad que se multiplicaban las obras apologéticas en sentido propio, las cuales daban también testimonio del celo apostólico de sus autores; sin embargo, la mayoría de ellas adolecían de una falta casi total de adaptación. Más sólidamente en Alemania, más superficialmente en otras partes, se repetían incesantemente los mismos argumentos clásicos, que dada la atmósfera intelectual de la época, no hacían ya impacto por ser las gentes cada vez menos receptivas. Sorprende, entre otras cosas, tener que constatar cuán raros eran los trabajos que con anterioridad a los últimos veinte años del siglo tratasen competentemente el problema central de la conciliación entre la fe cristiana y la nueva actitud mental basada en gran parte en las ciencias físiconaturales. Un primer paso hacia adelante fue dado, sin embargo, en 1875 por el jesuita Carbonelle con la fundación de la *Société scientifique de Bruxelles*, que reunía a hombres de ciencia católicos de todos los países. Dos años después siguió la fundación de la «Revue des questions scientifiques» como órgano de dicha sociedad.

Entre los apologetas que se esforzaron por apropiarse el punto de vista de aquellos a quienes querían convencer, se puede mencionar en Italia a G. Bonomelli, cuya obra *Il giovane studente* (3 vols., 1871-74), fue una de las mejores de esta clase en aquel tiempo [27]. En Bélgica, el redentorista Dechamps [28] elaboró el llamado

27. C. Bellò, *G. Bonomelli*, Brescia 1961, 52-55.

28. Sobre Victor Dechamps (1810-83), uno de los predicadores belgas más renombrados, nombrado arzobispo de Malinas en 1867, véase M. Becqué, *Le card. Dechamps*,

método de la providencia, que expuso en una serie de obras publicadas de 1857 a 1874 y que luego defendió contra las críticas, a veces verdaderamente duras. En Francia hay que mencionar al jesuita Félix y a Gratry. Félix pronunció de 1853 a 1869 las conferencias de Notre-Dame de París [29] y esbozó en ellas una apologética que arrancaba de las realidades del tiempo. Tuvo la habilidad de analizar agudamente estas tendencias, sobre todo el entusiasmo por el progreso, y se esforzó en demostrar que el cristianismo no sólo dista muchísimo de impedir lo más mínimo cualquier legítima aspiración de la humanidad, sino que, por el contrario, es el único camino por el que la humanidad puede alcanzar aquello a que aspira confusamente. Gratry [30] había intentado en vano realizar la idea de Lamennais, de reunir a algunos sacerdotes en una especie de laboratorio apologético, restaurando a este objeto en 1852 el *Oratoire de France* [31], aunque en varios de sus escritos entreveía ya el camino que en la generación siguiente emprendieron Ollé-Laprune y más tarde Blondel. Según L. Foucher, Gratry realizó la tentativa «amplia y mejor lograda de una filosofía católica en la Francia del siglo XIX», aunque deba reconocerse, con Sertillanges, que «formula demasiado como literato y piensa demasiado como poeta, para poder ser incluido entre los grandes filósofos».

Un hombre, sin embargo, descuella por encima de todos por la fuerza y pujanza de su genio y por la fecundidad de su visión de futuro: Newman [32]. Todavía más que Möhler preparó el camino para la incorporación de nuevas exigencias y nuevos

2 vols., Lovaina 1956, y *L'apologétique du card. Dechamps*, París-Lovaina 1949. Lo esencial de sus ideas se expone en los *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne* (1857).

29. P. Fernessolle, *Les conférenciers de Nôtre-Dame*, II, París 1936, 59-136.

30. Sobre Alphonse Gratry (1805-72), véase A. Chauvin, *Vie du P. Gratry*, París 1911, y L. Fouché, l.c., 197-236.

31. Cf., aparte de la biografía de Gratry (136-190: *L'idéal, La réalité*), A. Perraud, *L'oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle*, París 1866, y G. de Valroger, *Le P. de Valroger*, París 1911. Pudo reclutar algunos adeptos valiosos, pero Pététot, al que estaba confiada la organización, prefirió orientar sus gentes, a pesar de las protestas de Gratry, hacia la enseñanza media.

32. Sobre John Henry Newman (1801-90), convertido al catolicismo en 1845, véase bibliogr., en p. 540s. Sobre su concepción teológica: R.A. Dibble, *J.H. Newman. The Concept of Infallible Doctrinal Authority*, Washington 1955; J. Stern, *Bible et tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement*, París 1967; B.D. Dupuy, *Textes newmaniens*, VII. *Lettre au Duc de Norfolk*, Brujas - París 1970; L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, París 1970, 135-152 (sobre la eclesiología de Newman)

valores de la razón humana al servicio de la fe: el valor y la exigencia del pensar histórico en su *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845); el valor del juicio espontáneo, que se basa en la convergencia de juicios y parte de la experiencia total de la vida, y la exigencia de una «dialéctica de la conciencia» y de una preparación psicológica del sujeto para un asentimiento racionalmente justificado a la fe, en la *Grammar of Assent* * (1870); la importancia del sentido de la Sagrada Escritura y de los antiguos padres de la Iglesia para el misterio, en la base de todo conocimiento religioso; sin hablar de las sugerencias en el terreno de la eclesiología, en su artículo —que tanto se le reprochó— *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859), en su *Letter to the Duke of Norfolk* (1875) y en los dos volúmenes de la *Via Media* (1877). Desgraciadamente, nadie estaba entonces preparado para marchar por los nuevos caminos, cuya fecundidad había barruntado Newman, y la forma de ensayo hacía que la mayor parte de sus estudios fueran todavía más inaccesibles a los teólogos de profesión. A esto se añadían las sospechas de que fue objeto su ortodoxia, que ilustran uno de los aspectos más desagradables de la política ideológica de la curia romana bajo Pío IX, que perduraron hasta el advenimiento de León XIII al pontificado.

Los escolásticos y los «germánicos» contra los teólogos alemanes

FUENTES: Además de la correspondencia de Döllinger (entre otras, la correspondencia con Lord Acton, pub. por V. CONZEMIUS, I, Munich 1963), v. A. FLIR, *Briefe aus Rom*, Innsbruck 1864; *Jansenns Briefe*, pub. por L. PASTOR, I, Friburgo de Brisgovia 1920; *Briefe von und an Ketteler*, pub. por I. RAICH, Maguncia 1879; A.M. WEISS, *Lebensweg und Lebenswerk*, Friburgo de Brisgovia 1925, cap. I y II; G. V. HERTLING, *Erinnerungen* I, Friburgo de Brisgovia 1919; J.F. v. SCHULTE, *Lebenserinnerungen* I-II, Giessen 1908-09; F.X. KRAUS, *Tagebücher*, pub. H. SCHIEL, Colonia 1957, 1-276. Además las revistas «Der Katholik», «Stimmen aus Maria Laach», «Theologisches Literaturblatt» y «La Civiltà cattolica», y las sinopsis de la época de A. v. SCHMID, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in der neuesten und gegenwärtigen Zeit*, Munich 1862, y K. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie*, Munich 1866, 342-642.

BIBLIOGRAFÍA: La obra del viejocatólico J. FRIEDRICH, *I. v. Döllinger*, III, Munich 1901 es fundamental, aunque parcial. Entre los trabajos más reciente, mencionamos: SCHEFFCZYK XXXVI-IL, 261-522; F. v. BEZOLD, *Geschichte der rheinischen Fr.-W.-Universität zu Bonn 1818-1918*, Bonn 1920; S. MERKLE, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in Würzburg bis zum Jahre 1879*, en *Aus de Vergangenheit der Universität Würzburg*, Berlín 1932, 146-214; TH. FUNK, ThQ 108 (1927) 209-220 (sobre Tubinga); G.B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono 1940, 75-175; R. LILL, *Die deutschen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius*, en *Reformata reformanda*, homenaje a H. Jedin, II, Münster 1965, 483-508.

Sobre la renovación escolástica: F. BUUCK, «Scholastik» 18 (1943) 54-77; M. SCHMAUS, *Die Stellung Scheebens in der Theologie des XIX. Jh.*, en *M.J. Scheeben. Der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft*, Maguncia 1935, 31-54; A. KERKVOORDE, *Scheeben et son époque*, en *M.J. Scheeben. Le Mystère de l'Église*, París 1946, 5-34; B. WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jh.*, «Freiburger Dies Universitatis» 2 (1953-54) 25-55; TH. SCHÄFER, *Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik*, Paderborn 1961; W. BARTZ, *Das Problem des Glaubens in der Auseinandersetzung mit. J. Kleutgen*, Tréveris 1950.

Uno de los principales méritos de la escuela de Tubinga consistió en haber repensado a fondo el dogma católico con una conciencia muy marcada de la dimensión histórica, cuyo descubrimiento representa uno de los rasgos capitales de la vida del espíritu del siglo XIX: lo que desde entonces contó no era ya la erudición crítica o la cronología, sino el sentido del devenir y la convicción de que los acontecimientos y las doctrinas sólo son lo que realmente son si se sitúan en el tiempo y se explican desde el complejo de la situación en que tuvieron origen. Tras las huellas de Drey y de Möhler, cada vez más teólogos se ocuparon del análisis y del examen de las consecuencias resultantes de la inserción del acontecimiento cristiano y de la revelación en la historia. No por ello desaparecieron los aspectos especulativos, ni siquiera fuera de los círculos que persistían en la tradición escolástica. De esto es prueba el entusiasmo por las ideas de Günther en toda Alemania, como también la actividad docente de Kuhn en Tubinga, que perduró con éxito hasta 1882. Sin embar-

* Traducida al castellano con el título de *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.

go, al avanzar el siglo, las ciencias teológicas se orientaron más en el sentido de la teología histórica y se interesaban más por la fuerza vital del dogma que por su metafísica. Esta orientación, menos especulativa que en la primera mitad del siglo XIX, resultó acelerada por los intereses apologéticos. Mientras que los historiadores protestantes elaboraban un método crítico que les permitiera hacer tambalear más de una posición tradicional tocante a los orígenes del cristianismo o en una concepción medieval, en algunas facultades, sobre todo en Tubinga, se desarrolló una exégesis radical y una interpretación hegeliana de la historia del dogma, que había sido iniciada por Ferdinand Christian Baur. Los teólogos católicos, en estrecho contacto con sus adversarios en las universidades se hicieron rápidamente cargo de que era imprescindible seguirlos al nuevo terreno en que se desarrollaba la lucha, combatirlos con las mismas armas que ellos empleaban, es decir, con los hechos, los textos y los documentos, y eventualmente revisar ciertas posiciones inconciliables con los hechos.

En el terreno de la exégesis hay que mencionar sobre todo a: Bisping [33], cuyo *Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament* (= Manual exegético del Nuevo Testamento, 9 vols., 1854-76) fue largo tiempo, por parte católica, el único comentario completo, aunque poco original; los profesores muniqueses del Antiguo y del Nuevo Testamento, Haneberg [34] y Reithmayr [35]; Schegg [36], autor de una *Vida de Jesús* (2 vols., 1874-75). Se pueden añadir dos tratados bastante modestos sobre teología bíblica, el *Handbuch der Theologie des Alten Bundes* (= Manual de Teología del Antiguo Testamento, 2 vols., 1861-62), de P. Scholz, y *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe* (= Los conceptos doctrinales neotestamentarios, 2 vols., 1852), de J. Lutterbeck, así como algunos ensayos escritos con la intención de armonizar los relatos del Génesis con los modernos descubrimientos científicos [37], como, por ejemplo, *Bibel und Natur*, de Reusch (1860, [4]1870), y *Die biblische Schöpfungsgeschichte* (= La historia bíblica de la creación), de

33. Sobre August Bisping (1811-84), profesor en Münster, véase DHGE IX, 10-11.
34. Sobre Daniel-Bonifaz Haneberg (1816-76), véase *100 Jahre St. Bonifaz in München*, Munich 1960, 29-36, 61s.
35. Sobre Franz Xaver Reithmayr (1809-72), véase LThK VIII, 1155.
36. Sobre Peter Johann Schegg (1815-85) véase LThK IX, 379s.
37. Cf. DThC VI, 2340-46.

Baltzer (1867, [2]1872). En total, el trabajo realizado por parte católica, aunque no fue insignificante, quedaba bastante atrás en comparación con lo que se había hecho por parte protestante.

En cambio, la historia del dogma y la historia de la Iglesia experimentaron un notable florecimiento: primeramente en Tubinga, donde Hefele [38], juntamente con otros trabajos científicos que se extendían desde los padres apostólicos hasta el cardenal Jiménez de Cisneros, publicó su monumental *Conciliengeschichte* (Historia de los Concilios, 7 vols., 1855-74), mientras que un grupo de jóvenes estudiosos agrupados en torno a la «Theologische Quartalschrift», utilizaban los nuevos métodos críticos para describir las etapas del progreso en el pensamiento cristiano; pero sobre todo en Munich, gracias a la irradiación cada vez más fuerte de Döllinger [39], cabeza indiscutible de la escuela histórica católica en Alemania.

Döllinger había hecho aparición durante los acontecimientos de 1848 como uno de los adalides católicos más importantes, tanto en el tereno político como en el religioso, aunque quedó desengañado por la orientación del movimiento católico bajo la guía de los hombres de Maguncia y el creciente influjo de los jesuitas en la Iglesia. Por esta razón abandonó la actividad pública para dedicarse enteramente al trabajo científico, por lo demás siempre en un horizonte apologético: *Hippolitus und Callistus* (1853), obra maestra de crítica histórica, fortalecería la conciencia católica en vista de las objeciones contra el papado, que protestantes como Bunsen creían haber hallado en los recién descubiertos *Philosophoumena;* también *Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums* (= Paganismo y judaísmo, 1857), primera tentativa por parte católica, de exponer los comienzos del cristianismo, encuadrándolos en su marco histórico, y de comprobar a la luz de la historia que el nacimiento del cristianismo no se puede explicar por evolución alguna natural de procedencia griega o judía; y *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung* (= El cristianismo y la Iglesia en el tiempo de la funda-

38. Sobre Karl Joseph Hefele (1809-93), profesor de historia de la Iglesia y patrología desde 1840 hasta 1869, nombrado luego obispo de Rottenburg. véase A. HAGEN, *Gestalten aux dem schwäbischen Katholizismus*, II, Stuttgart 1950, 7-58.
39. Sobre Ignaz Döllinger (1799-1890), véase bibliografía en p. 606, nota 31; sobre sus trabajos anteriores, hasta 1850, véase p. 605s.

ción, 1860), trabajo, en el que de cuando en cuando se siente un auténtico aliento religioso y que contiene diversos pasajes sobre el papado dirigidos claramente contra los protestantes [40]. El influjo de Döllinger, del que hoy día apenas si podemos formarnos ya una idea, se extendió más y más no tanto por sus publicaciones, sino más bien por sus clases, cuyo impacto fue transmitido por sus discípulos a numerosas cátedras en Alemania, en Austria y en Suiza. Además, en los contactos personales, su riqueza de pensamiento, la mirada radiante y el tono llano y sencillo de aquel hombre se ganaba a su interlocutor; también su correspondencia se extendió al entero mundo científico de habla alemana, inglesa y francesa.

Döllinger, Hefele, Kuhn, Günther y la mayoría de sus colegas y discípulos, estrechamente relacionados con el mundo de la universidad, estaban animados sobre todo por el propósito de librar a los intelectuales católicos del complejo de inferioridad que había suscitado en ellos el florecimiento de la ciencia protestante y racionalista. A fin de lograr esta meta trataban de animarlos a lanzarse a la competición con las mismas armas y de infundirles la sensación de plena libertad científica, prescindiendo de las cuestiones — relativamente pocas — en que se trataba claramente del dogma. De esta manera esperaban procurar a la Iglesia un influjo en el mundo del espíritu, que correspondiera al que estaba a punto de conseguir en la vida pública.

Una parte del clero alemán, entre otros el obispo de Maguncia, Ketteler, y sus consejeros Lenning, Heinrich, Moufang, veían sin embargo las cosas desde otro ángulo visual. Fijaban la atención sobre todo en la masa de católicos — los campesinos, los trabajadores manuales, la clase media — cuya convicción cristiana, fortalecida por un clero más piadoso y más celoso, se manifestara al exterior en un poderoso movimiento de asociaciones bien disciplinadas que, subordinadas a la santa sede, se hallaran en condiciones de transmitir las consignas de la jerarquía a los diferentes sectores de la vida cotidiana. Los partidarios de estos propósitos tenían más interés en poseer buenos sacerdotes que sacerdotes doctos, y se oponían por tanto al sistema alemán que forzaba a los jóvenes clérigos a estudiar en las facultades teológicas dependientes de las Universidades del Estado. Querían remplazar este sistema por el de los seminarios diocesanos, corriente en Francia y en Italia, y que Ketteler había reintroducido sin demora en su diócesis de Maguncia. Muchos de ellos querían además incluso sustraer a los jóvenes seglares al ambiente de las universidades, cuyo cuerpo docente era protestante en su gran mayoría [41] y exigían por tanto la fundación de una Universidad católica [42] que desempeñara entre los católicos alemanes el mismo papel que la universidad de Lovaina en Bélgica [43]. Estos planes fueron apoyados por revistas y grupos inspirados por el círculo de Ketteler.

A ellos se oponían, con Döllinger a la cabeza, todos aquellos que estaban convencidos de que se necesitaba absolutamente un clero que estuviera a la altura de los postulados intelectuales del tiempo y que veían el peligro que implicaba una educación de los jóvenes católicos en total aislamiento, ya que ésta los privaría de los recursos científicos que, según su convicción, sólo podían ofrecer las viejas universidades. Temían tener que presenciar cómo los católicos quedaban desconectados de la vida científica de su tiempo si llegaba a imponerse el punto de vista de sus adversarios en política eclesiástica, y ello tanto más, cuanto que estos adversarios postulaban abiertamente la vuelta a la escolástica, porque en general no habían captado el apremio de los problemas de la crítica histórica y sobre todo abrigaban la convicción de que todo el pensamiento especulativo alemán, desde Kant, se hallaba en un callejón sin salida.

40. La 2.ª edición (1868) fue modificada en sentido menos favorable al papado.

41. Así, en Prusia, con una población de 7 millones de católicos y 10 millones de protestantes en 1864, de los 556 profesores universitarios sólo 55 eran católicos.

42. La idea de una universidad católica que había asomado ya en 1848, tomó cuerpo concretamente en 1861. Sin embargo, diversas dificultades y luego, después de 1870, el *Kulturkampf* obligaron a abandonar el proyecto. Cf. G. RICHTER, *Der Plan zur Errichtung einer katholischen Universität in Fulda,* Fulda 1922.

43. Idéntica tendencia se encuentra por este tiempo en otros varios países. En Gran Bretaña, ya el año 1851 los obispos irlandeses, apoyados por Wiseman, fundaron una universidad católica en Dublín, aunque la empresa fracasó al cabo de algunos años, no obstante los esfuerzos de Newman (cf. F. MCGRATH, *Newman's University: Idea and Reality,* Londres 1951, y A. GWYNN, *Newman-Studien,* III, Nuremberg 1957, 99-110); Manning intentó por su parte fundar un *college* católico en Kensington, que también tuvo corta existencia (cf. E. PURCELL, *Life of card. Manning* I, 495-505). En Francia lograron los católicos, sobre todo gracias a Dupanloup, obtener mediante la ley de 12 de julio de 1875 la autorización para abrir universidades libres. Inmediatamente se fundaron 5 universidades: en París, Lille, Angers, Lyón y Toulouse (cf. LECANUET I, 251-268, 501-510, y A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst,* I, París 1912, 277-383).

Este retorno a la escolástica era la consigna de la revista maguntina «Der Katholik», dirigida por los profesores nombrados por Ketteler en tiempos de la reapertura del seminario en 1849. Entre éstos se hallaban, con los pioneros del ideal científico escolástico en Alemania, el dogmático Heinrich [44] y el filósofo Haffner [45]. En Bonn el movimiento fue promovido insistentemente por un joven seglar combativo, Franz Jakob Clemens [46]. En Munich gozó del apoyo de las «Historisch-politische Blätter», como también del arzobispo Reisach, antiguo alumno del seminario alemán en Roma, y del vicario general Windischmann, que desde hacía tiempo llamaba la atención sobre los peligros del güntherianismo. En Austria fue estimulado por el cardenal Rauscher, que en 1857 llevó a la universidad de Viena al jesuita Schrader y al dominico Guidi; desde 1857 halló un centro activo en la facultad teológica de Innsbruck, confiada a los jesuitas. Éstos se contaban en todas partes entre los más ardientes pioneros de la restauración escolástica, a cuyo éxito contribuyeron las obras de Kleutgen [47]: *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt* (= Defensa de la teología del pasado, 5 vols., 1853-70), y sobre todo *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (= Defensa de la filosofía del pasado, 2 vols, 1860-63). Kleutgen logró repensar, de manera original y a fondo, la doctrina de santo Tomás, aunque no vaciló en abordar problemas que Tomás de Aquino nunca había contemplado, o en dejarse inspirar ocasionalmente más bien por Suárez. Acertó a mostrar cómo la doctrina tradicional podía satisfacer las exigencias de los problemas modernos y logró presentarla en la perspectiva de los grandes sistemas modernos, despojada de los métodos anticuados que la hacían indigesta para las mentes ilustradas. En ello se cifró su gran mérito.

44. Sobre Johann Baptist Heinrich (1816-91), véase p. 706, nota 27. Su *Dogmatische Theologie*, 6 vols. Maguncia 1873ss, revela el doble empeño de orientar la teología en sentido kerigmático y de completar las exposiciones escolásticas mediante un serio estudio de la Sagrada Escritura y de los padres.

45. Sobre Paul Leopold Haffner (1829-99), véase L. LENHART, «Jb. für das Bistum Mainz» 8 (1958-60) 11-117.

46. Sobre Franz Jakob Clemens (1815-62), miembro activo de la Asociación Católica, véase «Der Katholik» 42 (1862) I, 257-280, y LThK II, 1230.

47. Sobre Joseph Kleutgen (1811-83), jesuita de origen alemán residente en Roma, véase F. LAKNER, ZKTh 57 (1933) 161-214, y LThK VI, 340. Si bien sus obras hallaron escaso eco en el mundo universitario, lo hallaron muy grande en el mundo católico, reforzado todavía por la traducción francesa e italiana de su *Philosophie der Vorzeit*.

El hecho de que muchos simpatizaran con esta corriente escolástica se explica, en parte, por las verdaderas deficiencias que había acusado la enseñanza teológica en las universidades, por ejemplo en la tendencia racionalista o en la historicista de toda una serie de profesores, y sobre todo en el descuido de la función de guía que en teología compete al magisterio eclesiástico guiado por el Espíritu Santo. Por otro lado, Scheeben mostró, en la generación siguiente [48], que la neoscolástica no sólo tenía utilidad defensiva en la lucha contra los teólogos alemanes, sino que además podía inspirar obras de verdadero valor intelectual y religioso; y las obras de Karl Werner [49] demostraron que la adhesión a la escolástica no excluía necesariamente una sólida erudición histórica. No obstante, hay que reconocer que la mayoría de los productos de la escuela neoscolástica quedaron a un nivel bastante modesto. Incluso cuando se intentaba completar los tratados especulativos de los autores clásicos mediante la incorporación de conocimientos históricos — que por lo demás eran casi siempre de segunda mano —, estos conocimientos no eran realmente integrados ni explotados en sentido de la teología histórica.

Su retirada al bastión de un sistema de vigencia intemporal, costó a la teología su actualidad y su representatividad en el mundo moderno, y así hay que dar sin reservas la razón a L. Scheffczyk cuando escribe: «No es posible dudar de que, en comparación con la juvenil lozanía, el pluriformismo y el ímpetu entusiástico del pensamiento teológico en el período que se extiende de S. Drey a A. Günther, el trabajo de la neoscolástica da la sensación de circunspección, uniformidad y sobriedad; el pensamiento personal que conduce a veces a lo genialmente subjetivo, fue reemplazado por un frío método didáctico de interpretación de la verdad eternamente valedera; la especulación que pugna por la unidad y la visión orgánica de conjunto fue remplazada por la investigación objetivante de detalle, y la apertura universal a todas las corrientes de la vida del espíritu cedió a la defensa y a la polémica.»

48. Véase tomo VIII.

49. Sobre Karl Werner (1821-88), véase LThK X, 1056. Fue profesor de teología moral y luego de exégesis en Sankt Pölten y en Viena y se distinguió sobre todo como historiador del pensamiento medieval.

Este último aspecto era especialmente lamentable, ya que la reacción contra la teología de universidad fue capitaneada en parte por hombres que no sólo estaban preocupados por los excesos, a veces realmente existentes, de la ciencia almana, sino que además se mostraban indiferentes o incluso hostiles a la ciencia en cuanto tal. Naturalmente, esto no se aplica a todos. Muchos abrigaban incluso para la ciencia, supuesto que fuera ortodoxa, una admiración auténticamente alemana; pero muchos antiguos alumnos del Colegio Romano —a los que se llamaba *germánicos* por haber vivido en Roma en el Colegio Germánico—, no habían aprovechado las perspectivas que podían abrir las enseñanzas de un Passaglia o de un Franzelin y parecían no querer reconocer que los progresos de los métodos históricos imponían nuevos puntos de vista en muchos terrenos. Además, los supervivientes de la corriente fideísta o tradicionalista, influyentes en el círculo del arzobispo Geissel, todavía apreciaban menos el objetivo de los teólogos alemanes, que era confrontar el pensamiento cristiano con los grandes sistemas neokantianos y sobre todo emprender, conforme a los postulados de la moderna crítica histórica, una seria revisión de los textos que eran citados corrientemente por los católicos en defensa de sus posiciones tradicionales, a las que con demasiada facilidad confundían con la tradición eclesiástica en cuanto tal.

Sin embargo, todavía era más grave que más de un defensor de la neoscolástica, malhumorado por el desdén que le mostraba el mundo universitario, pusiera empeño en reforzar el peso de su argumentación y de sus objeciones mediante el recurso a la autoridad eclesiástica foránea. Se produjeron denuncias a Roma, que iban menudeando cada vez más, no siempre debidas al celo por la verdad, sino a veces también a intrigas y rivalidades personales. Ya en 1854, ataques injustificados de los partidos maguntinos obligaron a Schwarz, uno de los mejores historiadores de la Iglesia, a abandonar su cátedra en la universidad de Wurzburgo. Sin embargo, el primer gran triunfo de la reacción escolástica fue la condenación del güntherianismo, el año 1857 [50]. En sus ataques cada vez más acerbos contra sus adversarios los

50. Véase p. 599s.

neoscolásticos fueron apoyados por el nuncio de Munich, que de buena gana se hizo eco de las denuncias promovidas por el cardenal Reisach y por Kleutgen, cuya influencia era considerable por ser consultor de la congregación del índice.

La condenación de Günther dio alientos a los ultramontanos para atacar a teólogos y filósofos que pretendían proseguir sus trabajos sin tomar en consideración las directrices eclesiásticas. La obra de F.J. Clemens *De sententia scholasticorum philosophiam esse theologiae ancillam* (1856) se convirtió en el manifiesto de este partido. Y cuando Kuhn quiso reaccionar y defender el derecho de la filosofía a la independencia, entonces «Der Katholik», que seguía muy de cerca las corrientes doctrinales desde su reestructuración en 1858, apoyó decididamente a Clemens [51]. Por lo demás, en el mismo ámbito universitario se produjo una brecha en apoyo de los maguntinos: el año 1854, un antiguo alumno de la Gregoriana, Denzinger [52], llegó a ocupar, aunque no sin dificultades, la cátedra de dogmática en Wurzburgo, y poco después se le reunieron otros dos *romanos:* el historiador de la Iglesia Hergenröther [53] y el apologeta Hettinger [54]. Los tres querían trabajar en espíritu de plena sumisión a la autoridad eclesiástica. El mismo año de su destino a Wurzburgo había comenzado Denzinger la publicación de su colección de decisiones eclesiásticas, el *Enchiridion Symbolorum et Definitionum,* manual de uso práctico, que recordó a los teólogos alemanes —quienes con tanta facilidad la olvidaban— la importancia que debe asignarse a las decisiones del magisterio ordinario de la Iglesia, incluso a las que no son infalibles.

51. Cf. G.B. Guzzetti, l.c., 79-86.

52. Sobre Heinrich Denzinger (1819-83), cf. las memorias de su hermano en «Der Katholik» 63 (1883) I, 428-444, 523-538, 638-649, y NDB III, 604.

53. Sobre Joseph Hergenröther (1824-90), véase S. Merkle, *Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg,* Berlín 1932, 186-214, y LThK V, 245-246. Era maestro poco brillante, pero un sabio de auténtica valía, que había completado su formación romana con el doctorado obtenido en Munich bajo la dirección de Döllinger, y cuyos 3 volúmenes sobre Focio fueron la base de su renombre. Su *Handbuch der Kirchengeschichte,* 3 vols., 1876-80, «gozó de admiración general por su soberano dominio de la materia, aunque críticamente se hizo notar su tendencia apologética y su dependencia de otras exposiciones de la historia de la Iglesia» (Bigelmair).

54. Sobre Franz Hettinger (1819-90), personalidad equilibrada de cultura universal, aguda penetración y marcada fuerza de exposición, véase *Lebensläufe aus Franken,* ed. dir. por A. Chroust II, Munich 1921, 202-215. Su *Apologie des Christentums,* 2 vols., 1863-67, fue clásica durante mucho tiempo ([10]1914-18) y realmente lo merecía.

Numerosos profesores alemanes se negaban, en nombre de la libertad de la ciencia, a inclinarse ante otra autoridad que la de sus iguales, excepto cuando se trataba de algún dogma definido. Esta actitud causó profundo desagrado en Roma, donde los intereses científicos eran muy escasos, mientras que estaba en plena marcha la reacción contra el liberalismo. En este estado de cosas, desde 1857 se dispuso la puesta en el índice de diferentes escritos [55]. Pero, sobre todo, Pío IX dirigió en 1862 una carta al arzobispo de Munich, en la cual, en conexión con los errores reprochados al profesor Frohschammer [56], se lamentaba que no fuera éste el único, ni con mucho, a exigir «una libertad de enseñanza y de pluma desconocida hasta entonces en la Iglesia» [57]. A causa de la distancia material se agudizaron en Roma los recelos con respecto a la ciencia alemana, que poco a poco fueron extendiéndose hasta los hombres de ciencia más prominentes, comenzando por Döllinger.

Hacía pocos años que el célebre historiador había sido ya objeto de ciertas sospechas [58]; pero también personalmente se sentía cada vez más molesto por las tendencias centralizadoras de la curia romana, acompañadas por las actitudes agresivas de la neoscolástica. Ahora bien, aunque los más solícitos ultramontanos observaban con suspicacia a este teólogo, que empleaba métodos tan poco romanos y propendía a reconocer auténtica ciencia eclesiástica únicamente a las universidades alemanas y a considerar como una victoria del oscurantismo el creciente influjo de los antiguos alumnos del Colegio Romano en la vida eclesiástica en Alemania, sin embargo, las autoridades eclesiásticas le guardaron consideraciones en un principio, hasta que el año

55. Cf. F.H. REUSCH, *Der Index*, Bonn 1885, 1125-32. Sin embargo, las condenaciones fueron muy pocas en comparación con el número de denuncias, y la circunspección de la congregación del índice fue reconocida por eruditos poco sospechosos de simpatía por los escolásticos, por ejemplo, por Flir (*Briefe aus Rom* 47) o por Kuhn (ThQ 108 [1927] 215).

56. Sobre Jakob Frohschammer (1821-93), profesor de filosofía desde 1855, que tras su puesta en el índice, el año 1857, sostuvo posiciones próximas a las del protestantismo liberal y luego pasó a los viejos católicos, véase LThK IV, 397, HOCEDEZ II, 60-68, y J. STRACKE, *Ecclesiae judicium de J.F. doctrina circa mysteria* (tesis dactilografiada) Roma 1934. Su verdadera posición sobre la libertad del filósofo cristiano se debería matizar quizá todavía más.

57. Carta *Gravissimas inter* (11 de diciembre de 1862, en *Acta Pii IX*, 548-556).

58. Cf. AUBERT, *Pie IX*, 203-204.

1861 surgió el incidente de las dos conferencias en el Odeón de Munich. En éstas persiguió Döllinger una meta fundamentalmente pastoral: dado que él estaba convencido de la inminente caída del Estado de la Iglesia, había querido tranquilizar a los católicos, mostrando que esto no significaba en modo alguno la decadencia del papado en cuanto tal, a pesar de todo lo que pudieran decir los protestantes. Sin embargo, no se contentó con exponer ideas positivas sobre la importancia y significado del primado pontificio, ni con reconocer los esfuerzos de Pío IX por mejorar las condiciones en el Estado de la Iglesia, sino que además explicó la hostilidad contra el poder temporal del papa por las deficiencias demasiado notorias de la forma arcaica y clerical del gobierno del papa. Muchos vieron en la intervención de Döllinger un apoyo patente de Cavour, y algunos aprovecharon de buena gana esta oportunidad como pretexto para intervenir; organizaron una campaña de protesta y trataron de desacreditar al sabio a los ojos de las masas, que al fin y al cabo eran muy devotas al papa. Döllinger, desconcertado, trató de poner las cosas en su punto, pero ya no le fue posible disipar la primera impresión negativa. Desde entonces procedió más abiertamente la crítica contra la corriente teológica que él representaba, puesto que los críticos podían estar seguros de ser bien oídos por quienes habían puesto la defensa de los derechos del papado como el principal de sus objetivos.

A Döllinger causó desazón constatar que había sido herido su prestigio entre los católicos, y le exasperó ver puesto en duda su valor científico por gentes absolutamente incompetentes. Sin embargo, permaneció fiel a la Iglesia, a pesar de su creciente hostilidad contra la política de la curia. Pero le causaba preocupación ver cómo las capacidades intelectuales del catolicismo alemán se dilaceraban mutuamente, en lugar de unirse, como era requerido urgentemente, en un frente común contra los ataques cada vez más radicales de la ciencia incrédula. Se imponía por tanto, apremiantemente, intentar la reconciliación de los dos grupos católicos. Ahora bien, hacía años que estaba en el aire la idea de convocar un congreso de científicos católicos. Así Döllinger, Alzog y Haneberg — no obstante el escepticismo de los de Tubinga, la reserva de los maguntinos y la abierta hostilidad de los jesuitas —, invitaron a los científicos católicos de Alemania, Austria

y Suiza a reunirse en Munich a fines de septiembre de 1863 [59]. Desgraciadamente, se habían reforzado los recelos contra Döllinger, entre otras cosas a causa de su libro *Die Papstfabeln des Mittelalters* (1863), en el que mostraba el carácter legendario de diversas tradiciones relativas a los papas de la edad media y utilizaba las flaquezas de los papas Liberio y Honorio contra la tesis de la infalibilidad.

En su notable discurso inaugural sobre *El pasado y el presente de la teología* [60], que Goyau designó con razón como una declaración de los derechos de la teología, expuso diversas ideas acertadas sobre el método teológico, pero reclamó para el teólogo plena libertad de movimiento donde no se tratase directamente de la fe: «Esta libertad es para la ciencia tan imprescindible como lo es al cuerpo el aire para respirar», y exigió que se combatiesen los errores teológicos con «armas puramente científicas» y no con censuras eclesiásticas. Más aún: declaró que así como entre los hebreos había existido simultáneamente el profetismo y la jerarquía sacerdotal, así también en la Iglesia debía existir un poder extraordinario junto con la potestad regular, a saber, la opinión pública, cuya formación es asunto de la teología. Dado que Döllinger habló al mismo tiempo de la decadencia total de la teología en los países latinos, dio la sensación de reclamar para los teólogos alemanes la verdadera dirección intelectual de la Iglesia. Los teólogos de Maguncia y de Wurzburgo no pudieron dejar pasar sin protesta tales afirmaciones; al fin se llegó a un acuerdo sobre una fórmula algo imprecisa tocante a los derechos de la autoridad y de la libertad que se deben respetar. Así, muchos pudieron pensar que se había logrado el fin principal de la asamblea, la inteligencia con el partido romano, tanto más, cuanto que la primera reacción de Pío IX había sido más bien favorable, a quien se había infundido el temor de que la asamblea degenerase en un levantamiento contra las congregaciones romanas. Sin embargo, los informes del nuncio y de otros adversarios de Döllinger sobre el ambiente del con-

59. Sobre este congreso véase *Die Verhandlungen der Versammlung katholisher Gelehrter in München*, Ratisbona 1863. También J. FRIEDRICH, *I. v. Döllinger* III, 270-354; K. MÜLLER, *Leben und Briefe von J. Th. Laurent* III, Tréveris 1889, XIII-XXVII; H. LANG, HJ 71 (1952) 246-258; G. MARTINA, AHPont 6 (1968) 350-351, nota 39.

60. Texto algo atenuado en *Verhandlungen*... 25-29.

greso, en el que los discípulos de Döllinger eran la mayoría, y el texto de las alocuciones de aquél produjeron un rápido cambio de actitud en el papa. Por un momento se habló incluso de poner en el índice las actas del congreso; finalmente Pío IX se contentó con dirigir una carta al arzobispo de Munich [61], en la que censuraba los ataques contra la escolástica y lamentaba que se hubiese reunido una asamblea de teólogos sin encargo de la jerarquía, siendo así que «ésta tiene la misión de guiar y vigilar la teología». Puntualizaba además que el teólogo católico no sólo está ligado por las definiciones solemnes, sino que también está obligado a tomar en consideración el magisterio ordinario, las decisiones de las congregaciones romanas y la doctrina común de los teólogos. Esta desaprobación fue completada, algunos meses después, por una severa reglamentación que hacía prácticamente imposible tal tipo de asambleas.

Así fracasó la tentativa de Döllinger e inmediatamente se redobló la aspereza de la polémica entre los dos campos. A un lado se situaban quienes estaban convencidos de que lo importante ante todo era que la Iglesia volviese a granjearse el respeto de los círculos ilustrados mediante una aplicación a conciencia de los métodos históricos y mediante una presentación del dogma católico en una forma adaptada a la mentalidad filosófica moderna. Cierto que los tubingenses sostenían también este doble ideal, pero no aprobaban el radicalismo de la escuela de Munich y se mantuvieron más y más al margen. La vanguardia combativa del grupo muniqués estaba compuesta por amigos de Döllinger, que pronto tuvieron su propia revista, la «Theologische Literaturblatt», fundada en 1865 por el joven profesor de Bonn, Reusch. Frente a éstos se situaba la escuela romana, que estimaba ser su misión fundamental transmitir a los católicos un sistema doctrinal acabado de indudable ortodoxia. Tenía sus centros principales, a parte del seminario de Maguncia, en el seminario de Colonia, donde Scheeben renovó la enseñanza de la dogmática, en el de Eichstätt, donde Stöckl inauguró una enseñanza filosófica no sólo escolástica, sino de espíritu rigurosamente tomista, y en el escolasticado de los jesuitas, en el que el Riess fundó, en

61. Carta *Tuas libenter* (21 de diciembre de 1863) en *Acta Pii IX*, III, 636-645.

1864, la «Stimmen aus Maria Laach» para comentar la doctrina del *Syllabus*.

Sólo unos pocos lograron conservar buenas relaciones con ambos partidos. Todavía más raros fueron los hombres que, como K. Werner, A. Schmidt o Dieringer, hicieron un último esfuerzo y trataron de llegar a una aproximación entre los dos puntos de vista. La tensión creció de año en año y el menor incidente daba pie a rudas polémicas, en las que no se tuvieron demasiado en cuenta ni la verdadera ciencia ni el amor del prójimo.

Döllinger, al que cada vez proporcionaba mayores preocupaciones la seria amenaza contra la libertad de los sabios católicos, se fue agriando más y más, al notar cómo su popularidad se iba esfumando progresivamente. Con eso daba la sensación de justificar él mismo los ataques de sus contrarios, al proclamar en voz alta sus compromisos con sabios protestantes y con ministros anticlericales y sus juicios cada vez más malignos contra todo lo que venía de Roma. También algunos de sus discípulos, tales como Huber, Friedrich o Pichler, la joven escuela muniquesa, como se decía, chocaron por su arrogancia y por su falta de sentimientos católicos.

Ahora bien, la responsabilidad de esta situación pesaba sobre ambas partes, puesto que la intransigencia o la cortedad de miras de diversos defensores de los deseos romanos contribuyeron considerablemente a empozoñar todavía más una situación ya de por sí espinosa. Evidentemente, había también entre ellos mentes moderadas, como, por ejemplo, Hergenröther, Hettinger o Scheeben. Pero estaban también hombres, a quienes Ritter apodo de iracundos, cuyo fanatismo tuvo consecuencias verdaderamente deplorables, entre otras cosas porque pusieron como blanco de sus ataques a la obra de Kuhn, con lo cual hicieron también sospechosa a la escuela de Tubinga. Así se hizo imposible a esta escuela ejercer un influjo conciliante, para lo que se hallaba perfectamente en condiciones, ya que no estaba afectada por el historicismo ni por el racionalismo que fueron pervirtiendo cada vez más a la escuela de Munich, y por otro lado habría podido completar lo que faltaba a la escolástica en pensamiento bíblico e histórico y en sentido del misterio.

Sección cuarta

EL ENFRENTAMIENTO ENTRE CATOLICISMO Y LIBERALISMO

La confrontación entre las ideas liberales y las posiciones tradicionales de la Iglesia, que se había iniciado en el siglo XVIII, y que desde la declaración de los derechos del hombre, en 1789, se había ido desarrollando más y más, alcanzó su punto culminante bajo Pío IX. Pasado el breve idilio de 1848, pronto se agudizó el antagonismo por ambas partes, tanto en el plano ideológico como en el práctico. Al reavivarse la cuestión romana se agudizó adicionalmente esta oposición. Si bien ésta tenía sus verdaderas raíces en el entusiasmo nacional de los italianos y también parcialmente en las ambiciones políticas del Piamonte, sin embargo, oficialmente, la soberanía del papa fue puesta en cuestión en nombre de las nuevas libertades: el derecho de los pueblos a la autodeterminación y la concepción liberal del Estado. Ambos problemas, que podían perfectamente mantenerse separados — como lo prueba la actitud adoptada por el grupo Montalembert-Dupanloup — de hecho fueron tratados en muy estrecha conexión.

XXXVIII. La cuestión romana

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: *El punto de vista diplomático:* B. Bastgen, *Die Römische Frage,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1917-19; *I documenti diplomatici italiani,* 1.ª serie, I-III/XIII, 2.ª serie I-II, Roma 1952-66; *Carteggi di Cavour,* 16 vols., Bolonia 1926-62; *Les origines diplomatiques de la guerre de 1870-71,* 28 vols., París 1910-31; L. Thouvenel, *Le secret de l'empereur,* 1860-63, 2 vols., París 1889; S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma '1860-70,* Bari 1931; N. Blakiston, *The Roman Question. Extracts from the Despatches of O. Russel '1858-70,* Londres 1962; M. Gabriele, *Il carteggio Antonelli-Sacconi '1858-60,* 2 vols., Roma 1962; G. Bandini, *Roma nel 1860, dalla corrispondenza diplomatica spagnuola,* RStRis 24 (1937) 3-50, 194-230, 369-404; E. Brazão, *A unificação de Italia vista pelos diplomatas portugueses 1840-70,* 2 vols., Coimbra 1963-66; id., *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé a queda de Roma 1870,* Lisboa 1970 (agosto de 1870 hasta julio de 1871); N. Miko, *Das Ende des Kirchenstaates,* 4 vols., Viena 1962-70 (hasta setiembre de 1871).

De entre la *correspondencia,* v. espec. P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato,* 5 vols., Roma 1944-60 (contiene, además de la correspondencia entre Pío IX y Víctor Manuel, otras muchas cartas); *La Questione Romana negli anni 1860-61,* 2 vols., Bolonia 1930 (complétese con *Carteggio inedito fra M. d'Azeglio e D. Pantaleoni,* pub. por G. Faldella, Roma 1888, y con A. Berselli, AsIt 113 (1955) 73-100). Además, *Carteggi del P.L. Taparelli d'Azeglio,* pub. por P. Pirri, Turín 1933 (muy útil para conocer el punto de vista de los *intransigenti* en el período de 1850 a 1862); F. Quintavalle, *La conciliazione fra l'Italia e il Papato nelle lettere di P. Tosti al senatore Casati,* Milán 1907 (muy útil para captar el punto de vista de los *conciliatoristi); Lettere e documenti del Barone B. Ricasoli,* pub. por M. Tabarrini - A. Gotti, 11 vols., Florencia 1887-96, y *Carteggi di B. Ricasoli,* pub. por M. Nobili - S. Camerani, 23 vols., Roma 1939-68 (se continúa); B. Ferrari, *E. Rendu e M. d'Azeglio. Il Risorgimento italiano visto da un cattolico liberale francese 1849-65,* Santena 1967; sobre la (muy dispersa) correspondencia con M. d'Azeglio, v. A.M. Ghisalberti, RStRis 30 (1943) 398-403.

Sobre los discursos: C. de Cavour, *Discorsi parlamentari,* 11 vols., Turín 1863-72, nueva ed. de A. Omodeo - L. Russo, Florencia 1932ss; *Scritti e discorsi politici di M. d'Azeglio,* pub. por M. de Rubris, 3 vols., Florencia 1931-38; *Discorsi di U. Rattazzi,* 8 vols., Roma 1876-80.

Sobre las memorias: G. Pasolini, *Memorie,* Turín 1887; M. Minghetti, *I miei ricordi,* Turín 1889, nueva ed. de A.M. Ghisalberti, Turín 1948; v. del mismo, RStRis 34 (1947) 159-196; N. Roncalli, *Diario dall'anno 1849 al '1870,* pub. por A. De Magistris, Turín 1887; G. Margotti, *Memorie per la storia dei nostri tempi 1856-63,* Turín 1863.

Se halla abundante material en los *periódicos* y *revistas,* en espec. en «La Civiltà cattolica» (1850ss) y «L'Osservatore Romano» (1861ss), con enfoque romano; «L'Univers» y «Le Monde», con enfoque francés; para Italia, «L'Armonia» (1846-66), «L'Unità cattolica» (1963ss), «L'Osservatore cattolico» (1864ss) e «Il Veneto cattolico» (1867ss), con enfoque propapal; «Gli Annali cattolici» (1862-66) y «La Rivista Universale» (1866-79) de enfoque liberal católico, «La Gazzetta del Popolo» (1848ss) y «La Nuova Antologia» (1860ss) de enfoque liberal.

BIBLIOGRAFÍA: Numerosas indicaciones bibliográficas en B. Bastgen, l.c., III, 841-864, Mollat, passim, y en *Nuove questioni di storia del Risorgimento,* Milán 1961, 377-380. La obra de Mollat, obra estándar durante largo tiempo, debe completarse con P. Pirri, l.c., II-1, III-1; J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire,* París 1930; L. Case, *Franco-Italian Relations '1860-65,* Philadelphia 1932; Engel-Janosi I, 61-197, y en espec. R. Mori, *La Questione Romana '1861-65,* Florencia 1963; e *Il tramonto del potere temporale 1866-70,* Roma 1967.

Entre los estudios más recientes se cuentan: *Il problema religioso del Risorgimento,* RStRis 43 (1956) 191-345, 411-589 (= Congreso de Mesina de 1954); *L'Unità d'Italia e i cattolici italiani,* «Vita e pensiero» 42 (1959) 858-1010; *I cattolici e il Risorgimento,* Roma 1963; L. Salvatorelli, *Roma e la Questione Romana nella politica europea del sec. XIX,* en *Il Risorgimento e l'Europa,* Roma 1964, 39-134; sobre Cavour y la Cuestión Romana, bibliografía en «Il diritto ecclesiastico» 75 (1964) 415, nota 18; W. Hancock, *Ricasoli and the Risorgimento in Tuscany,* Londres 1926; también C. Pischeda, RSIt 68 (1956) 37-81; L. Lipparini, *Minghetti,* 2 vols., Bolonia 1942-47; R. Aubert, *Pie IX et le Risorgimento,* Ris 4 (1961) 51-74; id., *La chute de Mgr. de Merode en 1865,* RSTI 9 (1955) 331-392; id., *La Chiesa cattolica in Italia e la questione dell'unità politica,* «Humanitas» 16 (Brescia 1961) 682-709; G. De Rosa, *Il «non expedit» e lo Stato unitario italiano,* ibid. 709-732; F. Fonzi, *Echi e reazioni nel mondo cattolico all'unificazione italiana,* RStT 6 (1960) 247-271; N. Miko, *Österreich - Ungarn und der Untergang des Kirchenstaates im Jahre 1870,* RömHM 1 (1958) 130-176; J.M. Goñi Gaztambide, *El reconocimiento de Italia y monseñor Claret, confesor de Isabel II,* «Anthologica annua» 17 (1970) 369-462; A. Graham, *The Rise of the Double Diplomatic Corps in Rome 1870-75,* La Haya 1952; L.P. Wallace, *The Papacy and European diplomacy '1869-78,* Chapel Hill 1948; A. Vigevano, *La fine dell'Esercito pontificio,* Roma 1920; D. McElrath, RHE 65 (1970) 86-113.

La restauración de la autoridad del papa en sus Estados, tras el breve interludio de la república romana, tuvo lugar en una atmósfera francamente reaccionaria. La nueva forma de gobierno, elaborada por el cardenal Antonelli en una serie de leyes que fueron publicadas entre el 10 de septiembre y el 24 de noviembre de 1850, estaba orientada de acuerdo con los principios del cardenal Bernetti. El secretario de Estado consideraba a éste como su maestro en asuntos políticos. Preveía, sí, una serie de reformas, pero éstas consistían exclusivamente en el mejoramiento de instituciones ya existentes, sin aportar auténticas reformas de las estructuras. En el fracaso de la tentativa de 1848 veía Antonelli la prueba definitiva de la incompatibilidad entre el mantenimiento del poder temporal del papa y una liberalización, siquiera fuera parcial, del sistema de gobierno. Así dio una respuesta rotundamente negativa no sólo al gobierno de París, sino también al de Viena, que querían inducirlo a entrar por el camino de la reforma de la constitución, aunque sólo fuera moderada.

Sin embargo, hay que reconocer que el gobierno del cardenal no dejaba de tener sus méritos en el plano de las realizaciones administrativas. Como había mostrado ya en su tiempo el embajador francés de Rayneval [1], cuyas ideas fueron confirmadas por la minuciosa investigación — aunque concebida en una perspectiva demasiado apologética — de Dalla Torre [2], Antonelli adoptó o inspiró una serie de medidas que revelaban gran actividad, buena voluntad y hasta una cierta perspicacia y previsión, cosa que hicieron notar con satisfacción diferentes observadores extranjeros. Ahora bien, muchas de estas medidas, que sólo fueron realizadas en parte, se mantuvieron en la línea del despotismo

1. Su informe, redactado en 1856, fue reproducido en *Recueil des traités concernant l'Autriche et l'Italie*, París 1859, 697-726. Cf. A.M. GHISALBERTI, ADRomana 75 (1952) 73-101.

2. *L'opera riformatrice e amministrativa di Pio IX fra il 1850 e il 1870*, Roma 1945. Véase también M. RONCETTI, «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria» 43 (1966) 139-174. Un ejemplo en plano local: M. PELLEGRINI, *Le condizioni economiche, sociali, culturali e politiche di Jesi dal 1849 al 1859*, Jesi 1957.

ilustrado del siglo XVIII y no se hallaban en condiciones de contener la ulterior evolución de los espíritus, que estaban dominados por dos ideas: la evolución liberal de las instituciones políticas y la realización de la unidad italiana.

Los primeros años fueron, sin embargo, relativamente tranquilos. Pero, desde el congreso de París (1856), la cuestión de las necesarias reformas en el Estado pontificio pasó al primer plano de las preocupaciones, sobre todo de la opinión pública italiana, debido a la hábil propaganda organizada por Cavour y apoyada por Inglaterra. Cierto que el pueblo sencillo, que podía registrar una ligera elevación de su nivel de vida y además apreciaba la modesta afabilidad del papa, no estaba demasiado descontento del gobierno paternalista de Pío IX, no obstante las vejaciones de las tropas austríacas encargadas del mantenimiento del orden en las provincias del norte. La burguesía, en cambio, tenía cada vez más dificultad en soportar un gobierno, que no sólo no dejaba a los ciudadanos ninguna clase de responsabilidad política, sino que además cubría con clérigos todos los puestos de alguna importancia, y cuya legislación se regía todavía en lo esencial por el derecho canónico medieval, como todavía en 1858 tuvo que saber con consternación la opinión pública en occidente en el lamentable caso Mortara [3].

Tal era la situación cuando estalló la guerra de Italia en el verano de 1859. Varias provincias se levantaron, animadas por la derrota austríaca, y exigieron su incorporación al reino del Piamonte, en el que desde el norte hasta el sur de la península ponían su esperanza todos aquellos que querían ver una Italia unida, gobernada conforme a los modernos postulados constitucionales. El gobierno piamontés, seguro del apoyo de Napoleón III, que por diferentes razones deseaba el mantenimiento del poder temporal del papa, pero reducido ya a un pequeño estado puramente simbólico [4], se apresuró a sacar de la situación todo el

3. Sobre el caso mismo véase R. DE CESARE, *Roma e lo Stato del Papa*, I, Roma 1907, 278-294, y G. MASETTI ZANNINI, RSTI 13 (1959) 239-279. Sobre las reacciones: G. VOLLI, «Bollettino del Museo del Risorgimento» 5 (Bolonia 1960) 1085-1152; J. ALTHOLZ, «Jewish Social Studies» 23 (1961) 111-118 (sobre Inglaterra); G. BRAIVE, Ris 8 (1965) 49-82 (sobre Bélgica); B. KORN, *The American Reaction to the Mortara Case*, Cincinnati 1957.

4. Como lo expresó sobre todo el opúsculo *Le Pape et le Congrès*, que redactó conforme a su instrucción el vizconde de la Guéronnière en diciembre de 1859: «La ciudad

partido que fuera posible. Víctor Manuel no sólo requirió a Pío IX a aceptar el hecho consumado en la Romagna (que se había sometido ya espontáneamente a la soberanía piamontesa), sino que además le exigió los plenos poderes efectivos de gobierno sobre las Marcas y Umbría, que seguirían estando todavía bajo la soberanía nominal del papa. El Vaticano, sin embargo, se negó a todo acuerdo. Primeramente, con la encíclica *Nullis certi verbis*, de 19 de enero de 1860[5], fustigó ante los ojos del mundo católico «los sacrílegos atentados contra la soberanía de la Iglesia romana» y exigió «la total restitución de la Romagna». Una vez que el papa se hizo asegurar reiteradamente por el cardenal Antonelli que sólo había una solución, a saber, la de «restituir lo que había sido ocupado», el 26 de marzo fulminó el rayo de la excomunión contra los usurpadores, que se habían apoderado del derecho de la santa sede[6].

Con ello se había agudizado la cuestión romana. Si bien ésta era una cuestión más de la diplomacia que de la Iglesia, sin embargo, representó una grave carga psicológica para los 18 años que todavía restaban de pontificado a Pío IX. La oposición del Vaticano, más la de Antonelli que la de Pío IX, contra toda solución de compromiso, no pudo menos de confirmar todavía más en su punto de vista a aquellos que suponían en la Iglesia una hostilidad por principio contra las ideas del mundo moderno. Esto contribuyó en gran parte a hacer que menguara cada vez más el prestigio del papa en círculos acatólicos o indiferentes. Además, la cuestión romana bloqueó las energías de los católicos más dinámicos en Francia y en Italia con un problema primariamente político y así los distrajo durante toda una generación de planteamientos propiamente religiosos. Cierto que la cuestión romana contribuyó a vincular todavía más estrechamente al papa a los católicos comprometidos, y de esta manera desempeñó un importante papel en la derrota definitiva de las tendencias galicanas y josefinistas, pero lo hizo en una atmósfera de apasionamiento que por su parte contribuyó también a conferir al

de Roma compendia sobre todo su importancia Cuanto menor el territorio, tanto mayor el soberano.»

5. *Acta Pii IX*, III, 129-136.

6. Ibid. III, 137-147.

ultramontanismo de aquel tiempo un carácter sentimental nada anodino desde el punto de vista doctrinal.

De la erección del reino de Italia hasta la ocupación de Roma

Mientras que Antonelli, en la esperanza de salvar todavía lo salvable, entró en cautelosas negociaciones con el gobierno francés a nivel diplomático, sus gestiones se vieron comprometidas por parte de Roma misma. Desde hacía algunos meses, uno de los favoritos más considerados de Pío IX, Xavier de Merode[7], antibonapartista convencido —particularmente destinado a incrementar el doble juego que Napoleón III había practicado los meses precedentes contra la santa sede—, intentó inducir a ésta a renunciar aparatosamente a la protección por las tropas francesas y a constituir un ejército propio, reclutando voluntarios de todo el mundo católico. Antonelli era demasiado realista como para dar el visto bueno a este proyecto. Pío IX, sin embargo, profundamente decepcionado por la cambiante política de Napoleón III, no estaba dispuesto en este período de crisis a compartir la cautela de su secretario de Estado. Cierto que no retiró a éste, como muchos habían esperado, la dirección general de los negocios, pero encargó a su adversario Merode organizar el nuevo ejército juntamente con el legitimista francés, general Lamoricière[8]. Ahora bien, algunos meses después, la campaña de Garibaldi y la caída del reino de Nápoles precipitaron los acontecimientos. Tropas italianas ocuparon apresuradamente las Marcas y Umbría, después de que el pequeño ejército de Lamoricière las hubiera desbaratado en Castelfidardo (18 septiembre 1860). Poco tiempo después, un parlamento nacional proclamó a Victor Manuel rey de Italia.

El Estado pontificio quedó entonces reducido a Roma y su contorno (algo más de 700 000 habitantes, frente a los 3 millones de antes), y había ya pocas esperanzas de volver a recobrar al-

7. Sobre Xavier de Merode (1820-74), p. 669, nota 6.

8. Cf. G. CARLETTI, *L'esercito pontificio dal 1860 al 1870*, Viterbo 1904. Sobre el regimiento de los zuavos pontificios, véase E. DE BARRAL, *Les zouaves pontificaux*, París 1932, y CERBELAND-SALAGNAC, *Les zouaves pontificaux*, París 1963 (bibliografía).

guna vez las provincias perdidas. Pareció llegado el momento de plegarse ante la realidad y buscar un arreglo razonable. Tal era la idea del gobierno francés, pero también la de muchos católicos italianos, incluso clérigos. Cavour, que podía contar con simpatías activas hasta en la misma curia romana, intentó redondear su obra, ofreciendo a Roma un acuerdo sobre las bases siguientes: el papa renunciaría al poder temporal, que en todo caso pronto pasaría ya a la historia; Italia, en cambio, renunciaría a los últimos restos de influjo regalista en la vida de la Iglesia y remplazaría la anterior legislación por el régimen de la Iglesia libre en el Estado libre. Pero las negociaciones tropezaron desde un principio con la falta de voluntad de Antonelli, y en marzo de 1861 acabaron en un completo fracaso.

La postura de la santa sede quedó entonces fijada por largo tiempo: Roma se aferró a una negativa total. Antonelli, que no se hacía suficientemente cargo de hasta qué punto habían cambiado desde hacía 10 años las condiciones y las ideas políticas, todavía esperaba poder salvar una vez más el poder temporal recurriendo a la política que había prosperado en Gaeta, a saber, el llamamiento a las potencias católicas en nombre del principio de la legitimidad y de los derechos inmutables del papa a sus estados. Sin embargo, para ello había en todo caso que mantenerse en el plano de los principios del derecho internacional sin suscitar siquiera la apariencia de que se tomaría en consideración hasta la mera posibilidad de compromiso. Con esta rigurosa postura jurídica se podía ganar tiempo, poniendo en una difícil situación a los gobiernos europeos. El secretario de Estado, que fomentaba secretamente la resistencia napolitana, esperaba probablemente, como muchos otros en aquel tiempo, que el joven reino de Italia no tardaría en volver a desintegrarse, con lo cual se abrirían nuevas posibilidades.

Para Pío IX el problema se planteaba en un plano muy diferente. Contrariamente a su secretario de Estado había conservado hondas simpatías por el asunto nacional de Italia. Ahora bien, la cuestión no era para él la independencia de los italianos de Austria, sino la violenta unificación centralista bajo la dirección del Piamonte anticlerical, que conduciría a la disolución del Estado de la Iglesia. Pío IX no se aferraba tanto a la soberanía

temporal por sí misma, pero veía en ella la imprescindible garantía de su independencia espiritual, y la indignada reacción de la prensa ultramontana de toda Europa le confirmaba en su idea de que aquí se trataba de un poder del que él era responsable ante los católicos del mundo entero y del que no podía disponer a su propio arbitrio. A los realistas que trataban de convencerle de que era inevitable tener que entrar en negociaciones tarde o temprano, oponía Pío IX una confianza mística en la providencia, alimentada por la convicción de que los sacudimientos políticos en que también él estaba envuelto sólo eran un episodio en el gran combate entre Dios y Satán, que innegablemente sólo podían terminar con la victoria de Dios. El conflicto entre la Italia liberal y el poder temporal se transformaba a sus ojos en una guerra de religión, en la que la resistencia contra lo que él gustaba más y más de designar como *la revolución*, no era ya asunto de equilibrio de las fuerzas diplomáticas, militares o políticas, sino una cuestión de oración y de confianza en Dios. El ardor propiamente místico con que algunos de los líderes del *risorgimento* proseguían la lucha contra las reivindicaciones de la Iglesia, le confirmaban todavía más en la convicción de que se trataba de una cuestión de índole primariamente religiosa. A fin de manifestar todavía más solemnemente este carácter religioso de la cuestión romana, convocó en mayo de 1862 una asamblea de más de 300 obispos[9] que, en respuesta a una alocución pontificia, en la que Pío IX atacaba el racionalismo y materialismo de la época y fustigaba al gobierno italiano, dieron su asentimiento a una notificación en la que no se condenaba el liberalismo tan rotundamente como lo había deseado el papa, pero que, sin erigir el poder temporal en dogma de fe, lo presentaba como una institución imprescindible para el bien de la Iglesia.

Pero ni las protestas de los obispos, ni el reclutamiento — en total poco numeroso — de mercenarios pontificios, pudieron detener el inevitable curso de las cosas, como tampoco pudieron hacerlo los encarecimientos de la prensa católica, que a duras

9. Sobre esta asamblea, véase, aparte del opúsculo de N WISEMAN, *Rome and the Catholic Episcopate*, Londres 1862, y CC, 5.ª serie, II (1862) 705-746; AUBERT, *Pie IX*, 96-97, 248-249; J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire* 612-615, DE MONTCLOS 184-187.

penas podían ocultar la indiferencia de las masas católicas y las simpatías más o menos descubiertas de numerosos fieles y hasta sacerdotes italianos que, en un doloroso conflicto de conciencia, se sentían vacilantes entre sus aspiraciones patrióticas y las directrices de la Iglesia [10]. La repentina muerte de Cavour (6 de junio de 1861), cuyos sucesores carecían de habilidad diplomática, y la política indecisa de Francia retrasaron, sin embargo, un tanto el desenlace. Napoleón III, que en medio de todo debía tomar en consideración la agitación católica y esperaba que a Pío IX, cuya salud se iba debilitando más y más, sucediera pronto un papa más dispuesto a hacer concesiones, no quería provocar a nadie. Sin embargo al fin, el 15 de septiembre de 1864 firmó una convención [11] con el gobierno de Turín, en la que éste se comprometía a respetar el resto del Estado de la Iglesia; así, en el plazo de dos años, se retiró la guarnición francesa de Roma.

Este acuerdo, concluido sin conocimiento del papa, apareció

10. Sobre el movimiento mediador *(conciliatoristi)*, variado tanto por el temperamento, como también tocante a la ortodoxia, que después de 1860 se desarrolló con el apoyo del ministerio Ricasoli en una parte del clero italiano, véase el artículo matizado y bien documentado de M.-L. TREBILIANI, RStRis 43 (1956) 560-575, y los datos de M. THEMELLY, *La riforma cattolica dell'Italia moderna prima del Sillabo*, en *XIIe congrès international des Sciences historiques*, Viena 1965, I, 161-175. El movimiento de los sacerdotes patriotas, que tuvo éxito sobre todo entre aquellos que habían participado en los acontecimientos de 1848, como también entre el bajo clero del sur, se organizó en el norte en torno al ex-jesuita Passaglia y a su periódico «Il Mediatore» (1862-66), y en el sur en torno a L. Zaccaro. Una petición dirigida al papa el año 1862 reunió 8943 firmas (de ellas, 767 de religiosos); sin embargo, ya el año siguiente, proscrita por los obispos, experimentó un sensible retroceso. Sobre la actitud del clero respecto a la unificación italiana y a la cuestión del poder temporal, que se diferencia notablemente según las regiones, cf. M. BERTALOZZI, *I conciliatoristi milanesi*, SC 110 (1962) 307-330, C. CASTIGLIONI, «Memorie stor. della dioc. di Milano» 9 (1962) 9-39; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il clero lombardo dal 1848 al 1870: Il movimento unitario nelle regioni d'Italia*, Bari 1962, 44-59; A. PESENTI, «Bergomum» 33 (1959) 45-67; A. GAMBASIN, *Il clero padovano e la dominazione austriaca 1859-1866*, Roma 1967, 255-300; L. BRIGUGLIO, *Questione romana e clero veneto*, «Ateneo veneto» 151 (1960) 49-61; C. CANNAROZZI, *I frati minori di Toscana e il Risorgimento italiano*, StudFr 52 (1955) 394-425, 54 (1957) 199-249; A. BERSELLI, *Aspetti e figure del movimento conciliatorista nelle ex-legazioni*, AstIt 112 (1954) 84-108; F. MANZOTTI, RStRis 48 (1961) 271-293 (sobre la Emilia); M. FANTI, «Strenna storica bolognese» 10 (1960) 3-26; A. CESTARO, «Rassegna di politica e di storia» 9 (1963) 6-23 (sobre el reino de Nápoles); P. SPOSATO, *Atti del 2° congresso stor. calabrese*, Nápoles 1961, 368-405; FR. BRANCATO, *Riflessi delle vicende del '59 sul clero siciliano*, «Bollettino del Museo del Risorgimento» 5 (Bologna 1960) 365-385; id., *La partecipazione del clero alla rivoluzione siciliana del 1860*, en *La Sicilia verso l'unità d'Italia*, Palermo 1960, 6-33; id., *La dittatura garibaldina del Mezzogiorno*, Trapani 1964, 41-45, 216-220.

11. Texto en BASTGEN, III, 350-351. Cf. P. PIRRI, l.c. III-1, 1-56; R. MORI, *La questione romana* 162-269 (bibl. 228-229; también en MOLLAT 345).

como una cesión apenas disimulada, y la derrota de Austria en 1866 en Königgrätz, que acabó también con las últimas esperanzas por este lado, precipitó definitivamente en la confusión y desconcierto a los defensores del poder temporal. La intervención francesa en Mentana (3-4 de noviembre de 1867), que obstruyó el camino de Roma a un golpe de mano de Garibaldi [12], y la categórica declaración del ministro Romher [13] fueron, sí, una grata sorpresa, pero la actitud en extremo reservada de la mayoría de las potencias europeas, comprendida Austria, vino a confirmar que estaban contados los días del poder temporal. Menos de tres años después, el derrumbamiento del imperio francés en Sedán despejó a los italianos el camino de Roma; el 20 de septiembre de 1870 penetraron en la ciudad [14], y a los pocos días se llevó a cabo la anexión.

Cierto que Pío IX, no obstante los consejos de algunas cabezas exaltadas, no vaciló en seguir el parecer de Antonelli, que le aconsejaba permanecer en Roma; pero sus reacciones ante este nuevo hecho consumado originaron, como era de prever, nuevas excomuniones, protestas por vía diplomática y un llamamiento a las potencias católicas y conservadoras [15], así como la reiterada y encarecida afirmación de los derechos inalienables de la santa sede. También el año siguiente se negó Pío IX a aceptar la ley de 13 de mayo de 1871 «para la garantía de la independencia del papa y del libre ejercicio de la autoridad de la santa sede» [16], por parecerle esta garantía absolutamente insuficiente. De hecho hay que tener presente que, para los liberales de entonces, aun para los moderados, la necesidad de una renuncia total al poder temporal, de cualquier forma que fuese, era un dogma ab-

12. Cf. P. DALLA TORRE, *L'aano di Mentana*, Turín 1938 (bibl.); R. DI NOLLI, *Mentana*, Roma 1966; R. MORI, *Il tramonto*, 207-307.

13. «Declaramos en nombre del gobierno francés: Italia no se apoderará nunca de Roma. Nunca tolerará Francia este acto de violencia contra su honor y su catolicidad.» El gobierno francés se había negado hasta entonces a contraer públicamente tal compromiso; a ello se vio forzado por el sesgo de la política interior, que hacía necesario el apoyo católico en el plano parlamentario.

14. Bibliografía, en MOLLAT 357-358. Sobre las vacilaciones de Pío IX con respecto a la resistencia, cf. P. PIRRI, l.c., III-1, 310-316.

15. Entre otras, Prusia, donde se esperaba poder explotar las tendencias legitimistas. Cf. P. PIRRI, l.c., III-1, 294-302, 317-324; A. CONSTABEL, *Die Vorgeschichte des Kulturkampfes*, Berlín 1956, 29-37.

16. Véase tomo VIII.

solutamente intangible, y que una solución del tipo de los tratados de Letrán de 1929 habría sido para ellos inaceptable.

Así pues, para hacer justicia a la intransigencia con que Pío IX formuló una y otra vez ante el mundo entero reivindicaciones que a nosotros nos parecen hoy inadecuadas, hay que hacerse cargo de esta incomprensión de la Italia oficial frente a la preocupación de la santa sede por la independencia en el desempeño de su misión espiritual. Pero el anciano papa se vio constantemente fortalecido en la esperanza de un «milagro» por las ilusorias imaginaciones de su corte y por las entusiastas manifestaciones de los peregrinos, cada vez más numerosos, que aclamaban al prisionero del Vaticano, y exasperado al mismo tiempo por el fanatismo cerril de la política eclesiástica italiana. Así, a sus reivindicaciones de libertad espiritual para la santa sede asociaba constantemente el papa una crítica radical de los principios liberales que, con una fuerza constantemente renovada, estigmatizaba como la causa de todas las desdichas de la Iglesia. Tal actitud no podía menos de reforzar la opinión de los que creían que la Iglesia era, en lo más hondo de su ser, solidaria con los gobiernos barridos por el progreso del siglo y perseguía todavía la restauración universal del régimen teocrático. Hay que reconocer, sin embargo, que si bien las declaraciones indiferenciadas de Pío IX contra gobiernos que se basaban en las libertades modernas contribuyeron a enajenar de la Iglesia a muchos espíritus en el tercer cuarto del siglo XIX, sin embargo, la actitud práctica de la mayoría de los gobiernos que invocaban los principios liberales justificaba con frecuencia la indignación del papa y hace más fácilmente comprensible su postura crecientemente intransigente.

XXXIX. La ofensiva de los gobiernos liberales fuera de los países de habla alemana

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: G. D'Amelio, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867,* Milán 1961; ColLac VI (concilios provinciales); *Memorie*

biografiche di S. Giov. Bosco, I-IX, pub. por G.B. Lemoyne, Turín 1898-1917, X-XX, pub. por E. Ceria, Turín 1940-48; Silvino da Nadro, *Sinodi diocesani italiani,* Ciudad del Vaticano 1960; sobre las cartas pastorales, cf. Aubert-Martina 14-15; sobre periódicos y revistas, cf. p. 895; hay que consultar también las ediciones de correspondencias diplomáticas y privadas y discursos citadas en p. 894s, especialmente P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II.* Una buena antología en *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria,* pub. por P. Scoppla, Bari 1967, 3-138.

BIBLIOGRAFÍA: La bibliografía es especialmente abundante. Se halla una primera orientación en F. Fausti, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità,* Roma ²1960, 111-118, y *Stato e Chiesa,* en *Nuove questioni di storia del Risorgimento,* Milán 1961, II, 325-335.

Exposiciones generales: Además de las obras mencionadas de P. Pirri, R Mori (cf. p. 895) y F. Fonzi, v. sobre todo: Aubert-Martina, 119-133, 163-182, 563-573, 761-838; Jemolo 13-264; id., *La questione delle proprietà ecclesiastiche 1848-88,* Turín 1911; S. Jacini, *La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia,* Bari 1938; las Actas del Congreso de Mesina 1954, *Il problema religioso nel Risorgimento,* Roma 1958, y de Castiglioncello, 1958, *Il problema politico del cattolicesimo nel Risorgimento* (= RStT 4 [1958] 213-407; A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti,* Milán 1912 (sobre las corrientes ideológicas); G. Spini, *Risorgimento e protestanti,* Nápoles 1958, 257-369; A. Luzio, *La massoneria e il Risorgimento italiano,* Bolonia 1925.

Sobre el desarrollo del conflicto entre la Santa Sede y el Piamonte: C Magni, *I Subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi,* Padua ²1967; al respecto, cf. «Humanitas» 17 (1962) 686-689; y RSIt 82 (1970) 256-259; V. Gorresio, *La lotta per lo stato laico,* en *Saggi storici sul liberalismo italiano,* Perusa 1953, 373-458; F.J. Coppa, CHR 54 (1969) 579-612; A.M. Ghisalberti, M. d'Azeglio, *Un moderato realisatore,* Roma 1953, espec. 187-192, 199-223; A.C. Jemolo, *Scritti vari,* Milán 1965, 277-395; B. Ferrari, «Aevum» 32 (1958) 262-270; M. Fr. Mellano, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese 1848-50,* Roma 1964; también, al respecto, G. Griseri, BStBiS 64 (1966) 375-492; A. Bozzola - T. Buttini, «Il Risorgimento italiano» 13 (1920) 217ss, 14 (1921) 81ss (sobre la misión Pinelli, 1849-50); G. Biagio Furiozzi, *P. di Santa Rosa e il cattolicesimo liberale in Piemonte 1850,* RStRis 58 (1971) 21-47; M. Hudry, ChStato I, 327-354; id., *Charvaz e Cavour 1852-61,* en *Miscellanea Cavouriana,* Turín 1964, 117-208; V. Eligio, *Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte,* Roma 1951; G. Ferroglio, *Per la storia della lege del 29-5-1855,* «Il Diritto ecclesiastico» 63 (1952) 3-42; E. Borghese, *La crisi calabiana (1855) sec. nuovi documenti,* BStBis 55 (1957) 425-481; C. Pischeda, *Documenti sulla questione ecclesiastica in Piemonte, 1857,* «Critica storica» 3 (1964) 764-791.

Sobre los otros Estados italianos: I. ARCUNO, *Il Regno delle Due Sicilie nei rapporti con lo Stato pontificio 1846-50,* Nápoles 1933; G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II,* Roma 1967; v. al respecto también A. SALVESTRINI, «Studi storici» 6 (1965) 55-98 (sobre la Toscana); G. FERROGLIO, *I provvedimenti in materia ecclesiastica dei governi provvisori parmensi 1859,* en *Raccolta di scritti in on. di A.C. Jemolo,* I, Milán 1963, 489-519; L. BRIGUGLIO, *Patriarcato di Venezia e governo austriaco,* «Nova historia» 13 (Verona 1961) 3-30; id., *Lo spirito religioso nel Veneto durante la terza dominazione austriaca,* RStRis 42 (1955) 22-57; G. DE ROSA, *La crisi della parrocchia nel Veneto dopo il 1866,* en *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana,* Padua 1967, 205-221; A. GAMBASIN, *Orientamenti spirituali e stati d'animo di cattolici intransigenti veneti,* ChStato I, 243-296; G. MANTESE, *La cultura religiosa a Vicenza negli anni dell'unificazione italiana,* ibid. II, 391-419; A. AGAZZI, *E. Tazzoli e il clero del Lombardo-Veneto,* «Bergomum» 28 (1954) 25-47.

Sobre el clero: Además de los datos bibliográficos en p. 902, nota 10, AUBERT-MARTINA 761-807 ofrece, junto con una buena síntesis, aunque provisional, una determinación del estado de las investigaciones. Además: S. BRUNO, *Ordini religiosi e clero in Basilicata 1861-70,* Matera 1964; X. TOSCANI, *Indicazioni sul clero bergamasco,* RSTI 21 (1967) 411-453; A. GAMBASIN, *El clero padovano 1859-66,* Roma 1967; B. BERTOLI, *Il clero veneziano dopo il 1848,* «Rassegna di politica e di storia» (1964) 7-25.

Biografías (uno de los sectores más descuidados por la historiografía en Italia): G. RUSSO, *Il card. S. Riario Sforza e l'unità d'Italia,* Nápoles 1962; id., «Asprenas» 11 (Nápoles 1964) 225-319, 14 (1967) 66-162, 324-390; A. FERMI, *Mons A. Ranza, vescovo di Piacenza,* 2 vols., Piacenza 1956-66; C. CASTIGLIONI, *Gaysruck e Romilli arcivescovi di Milano,* Milán 1938; id., *Vita di Mons. Nazari di Calabiana,* Milán 1952; T. LECISSOTTI, *Il card. Dusmet,* Catania 1962; M. MACCARRONE, *Il Concilio Vaticano I,* Padua 1966, 3-132 (sobre el arzobispo Arrigoni). Otras referencias en AUBERT-MARTINA 18-20 y aquí, p. 908, nota 4.

Sobre los orígenes del movimiento católico: L. BEDESCHI, *Le origini della gioventù cattolica,* Bolonia 1959; G. DE ROSA, *Storia del Movimento cattolico in Italia,* I, Bari 1966, 39-120; id., *Le Associazioni cattoliche del Neoguelfismo all'Unità,* en *I cattolici italiani dal 800 ad oggi,* I, Brescia 1964, 95-150; A. BERSELLI, *Alle origini del movimento cattolico intransigente,* Livorno 1954; B. BERTOLI, *Le origini del movimento cattolico a Venezia,* Brescia 1965; G. GRISERI, BStBiS 11 (1963) 257-297 (sobre el Piamonte entre 1849 y 1861); S. SCIORTINO, en *La Sicilia e l'unità d'Italia,* Milán 1962, 562-592; C. MARSILLI, «Aurea Parma» 47 (1963) 127-145; M. STRANGHELLINI, RStRis 43 (1956) 547-556 (para Lucca); P. BORZOMATI, *Aspetti religiosi e storia del movimento cattolico in Calabria 1860-1919,* Roma 1967, 7-182. Véase también AUBERT-MARTINA, 563-564.

La política de secularización en Italia

Hasta 1860 había sido Italia un mero concepto geográfico; su situación político-eclesiástica, como también la vida religiosa y la mentalidad del clero variaba mucho según los diferentes Estados.

En el reino de las Dos Sicilias se mantenía la situación privilegiada de la Iglesia, y la reacción que había seguido a 1848 había reforzado la tutela del clero sobre la escuela; sin embargo, no obstante las cordiales relaciones entre la corte de Nápoles y la santa sede, sólo lenta y gradualmente fue cediendo la mentalidad regalista de los funcionarios, tanto más cuanto que el episcopado local, contrariamente a los obispos del norte, se adaptaba muy bien a tal situación. Además, las tradiciones antirromanas del siglo XVIII estaban todavía muy vivas en diferentes seminarios; por otro lado, las condiciones específicas bajo las cuales se reclutaban las vocaciones sacerdotales en el sur explicaban la falta de disciplina y las costumbres un tanto laxas de un clero que seguía siendo muy numeroso. Al lado de ricos monasterios, casi vacíos, existía un proletariado de clérigos: párrocos de pequeñas aldeas, sacerdotes con funciones no determinadas con exactitud, capuchinos, etc. Muchos de ellos abandonaron el estado eclesiástico desde la llegada de Garibaldi.

En Toscana, en cambio, el nivel del clero, también extraordinariamente numeroso, era francamente superior a la media; sin embargo, sus frecuentes intentos de reforma traspasaban a menudo los límites de la ortodoxia. En 1851 el gobierno, por presión del gran duque, que veneraba a Pío IX, con el que había compartido el exilio en Nápoles, firmó de mala gana un concordato [1], que puso fin a la legislación regalista recibida de Pietro Leopoldo. Sin embargo, el triunfo de Roma era más teorético que práctico, puesto que la burocracia toscana, si bien había cedido en los principios, recobró, sin embargo, gran parte de su anterior control sobre los intereses eclesiásticos. Durante ocho años se realizó un diálogo de sordos, igualmente infructuoso por ambas partes: Florencia seguía

1. Texto en MERCATI I, 767-769. Cf. A. BETTANINI, *Il concordato di Toscana,* Milán 1933; R. MORI, AstIt 98 (1940) 41-82, 99 (1941) 131-146, completar con G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II,* 142-194.

argumentando desde las perspectivas del siglo XVIII y Roma con un enfoque de cristianismo medieval; a este propósito son característicos los esfuerzos del Vaticano para impedir los planes de emancipación de los judíos [2]. Era síntoma del progreso del ultramontanismo el hecho de que algunos obispos, sobre todo el cardenal Corsi, fueran viniendo poco a poco a oponer resistencia al gobierno. En 1857 se llegó a un acuerdo con el duque de Módena [3], en el que se logró una restricción del derecho de asilo eclesiástico y como contraprestación se hicieron concesiones sobre la mano muerta, cuestión que, debido a los numerosos conventos existentes en la península, se había hecho urgente en todas partes.

En el reino lombardo-véneto, la aversión de numerosos clérigos al gobierno austríaco brotaba tanto del sentimiento nacional italiano, como de la hostilidad contra el sistema josefinista; después del concordato de 1855 se pudo registrar una cierta evolución que restituyó a la Iglesia su libertad. Esta evolución se hizo sentir sobre todo en Venecia, donde el clero tenía menos contacto con el mundo seglar, si bien el estudio de A. Gambasin sobre la diócesis de Padua muestra que la corriente neogüelfa había conservado numerosos adeptos hasta 1862. En Lombardía, donde los sacerdotes eran más cultos y menos accesibles a argumentos autoritarios, muchos de ellos seguían simpatizando, incluso después de 1848, con las aspiraciones nacionales y liberales de la burguesía, y tras la anexión a Italia formaban un importante bloque de resistencia contra las directrices romanas.

En el Piamonte — «el pueblo más seriamente católico en toda Italia», según Doubet—, apóstoles como Juan Bosco, Cafasso o Murialdo [4] eran solamente las figuras más relevantes en medio de gran número de sacerdotes piadosos y celosos, los cuales, gracias a la preparación recibida en el *convitto ecclesiastico* de Turín [5],

2. Sobre el modo y manera como se planteaba el problema de la emancipación de los judíos en Italia a mediados del siglo XIX, véase G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, 195-227 (la bibliografía es muy abundante, cf. ibid. 195-197).

3. Texto en MERCATI I, 876-880. Cf. P. FORNI, RSTI 8 (1954) 356-382.

4. Sobre san Juan Bosco (1815-88), véase P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vols., Zurich 1968-69. Sobre san Giuseppe Cafasso (1811-60), véase J. COTTINO, *San Giuseppe Cafasso, il piccolo prete torinese*, Turín 1947. Sobre san Leonardo Murialdo (1828-1900), véase A. CASTELLANI, *Il beato Leonardo Murialdo*, 2 vols., Roma 1966-68.

5. Sobre este establecimiento, fundado por Pio Brunone Lanteri en 1817, véase G. USSEGLIO, «Salesianum» 10 (1948) 453-502.

descollaban claramente sobre la totalidad del clero italiano (incluso del Estado de la Iglesia). Obras de caridad y apostólicas florecían como en el pasado y con frecuencia se orientaban según modelos franceses: en torno a la irradiante figura de Rosmini se agrupaba incluso una élite de intelectuales, formada de clérigos y de seglares.

Sin embargo, debido a la presión de una burguesía cada vez más prevenida contra los privilegios eclesiásticos, aunque en todo caso más creyente y practicante que en Francia, el país cayó en una política de secularización, contra la que luchó en vano el clero, sobre todo el de Saboya.

Las primeras medidas tomadas bajo el gobierno moderado de Massimo d'Azeglio, sobre todo las leyes de Siccardi (9 abril 1850), que suprimieron la jurisdicción de la Iglesia y restringieron sensiblemente la mano muerta, no tenían en sí nada de exagerado. No obstante la sistemática oposición de Roma, que invocaba sobre todo las disposiciones concordatarias, gozaron de la aprobación de gran parte de la opinión pública católica, disgustada por la rigidez y falta de tacto del arzobispo de Turín, Fransoni y hacía tiempo que estaba acostumbrada a recibir las instrucciones romanas subrayando la propia independencia. No obstante la desacertada actitud del gobierno de Turín, la inmovilidad de los canonistas romanos, carentes del menor sentido de la evolución de las ideas, y el maquiavelismo del cardenal Antonelli, que estimó indicado explotar el caso Fransoni (que primero fue encarcelado y luego expulsado del país) en interés de su juego político global, con lo cual, sin embargo, tuvo muy poco en cuenta los intereses religiosos que estaban en juego a largo plazo, emponzoñaron la situación, que todavía empeoró más por la alianza de Cavour con la izquierda anticlerical.

Ésta reclamó el matrimonio civil, inició la secularización de la enseñanza y logró por la fuerza, después de que el rey había vacilado al fin, la aprobación de la ley de 22 de mayo de 1855, que disolvía cierto número de conventos. Mientras que el Vaticano rompía las relaciones diplomáticas y excomulgaba a los autores de la ley, se desarrolló entonces una oposición católica, que intentó en parte, siguiendo el ejemplo de Montalembert en Francia, organizarse a nivel parlamentario, pero sobre todo exci-

tar al pueblo a la rebelión con una prensa organizada conforme al modelo de «L'Univers» de Louis Veuillot [6].

Cavour, sin embargo, no quiso extender la lucha. Si bien había apoyado la política de la izquierda anticlerical, de inspiración más regalista que liberal, lo hizo únicamente porque necesitaba su apoyo parlamentario a fin de poder realizar su política italiana; ahora bien, en modo alguno quería poner trabas a la acción del clero, supuesto que éste se limitara al terreno propiamente religioso. Su objetivo era una separación amistosa entre la Iglesia y el Estado en la que la Iglesia conservara perfectamente la libertad de administrarse a su propio arbitrio [7]. En Roma, donde Pío IX había reasumido la política concordataria de Pío VII y de Consalvi, las ideas no estaban todavía maduras para una solución de este estilo, aunque indudablemente se habría llegado al cabo de algún tiempo a un *modus vivendi*, si la evolución de la cuestión romana después de 1859 no hubiese irritado irrevocablemente contra la santa sede al gobierno de Turín.

De hecho la legislación eclesiástica piamontesa abarcó en adelante a toda Italia y su rápida aplicación en las antiguas provincias pontificias se sintió en Roma tanto más dolorosamente, cuanto que las tendencias reformistas del sucesor de Cavour, Ricasoli, que pertenecía al grupo toscano de Raffaele Lambruschini, lo habían hecho sospechoso —por lo demás, infundadamente— de querer protestantizar el país [8]. Sin embargo, todavía había posibilidades de aproximación. Por parte italiana muchos moderados, si bien estaban forzados a hacer concesiones a los radicales, con todo deseaban muy seriamente hallar una base de entendimiento con Roma, fuera por convicción religiosa, por tradición sentimental, o también porque veían en la acción de la Iglesia una garantía del orden social. Por su parte, Pío IX estimaba que un arreglo satisfactorio de los asuntos eclesiásticos de Italia era más importante para la Iglesia que la restitución de las provincias anexionadas en 1860. Y es que, a pesar de todo, percibía muy bien los peligros que acarrearía una ruptura duradera: denegación del *exequatur* por el gobierno y con ello multiplicación anual del número de sedes episcopales vacante (en 1864 eran éstas 108 entre 225); desorganización de los seminarios y de la vida diocesana como consecuencia del arresto de sacerdotes recalcitrantes; inundación de la enseñanza media y superior por incrédulos o por sacerdotes apóstatas [9], etc.

La doble hostilidad, a saber, la de la izquierda anticlerical en Florencia, que había sido la capital del reino, y la de los adversarios encarnizados de la nueva Italia en Roma, hizo que fracasara la misión Vegezzi en la primavera de 1865. Sin embargo, las largas demoras del gobierno en aplicar la ley de 7 de julio de 1866, que disolvía las corporaciones religiosas y confiscaba los bienes de la Iglesia [10], mostraban claramente que todavía no se habían roto los puentes. Después de la misión de Tonello, a comienzos de 1867 [11], se abrigó en Roma la esperanza fundada de un acuerdo aceptable por ambas partes, tanto más cuanto que en ciertos círculos romanos comenzaba a asomar una tendencia a la reconciliación. No obstante, la oposición de los radicales, que no deseaban una separación sobre bases amistosas, sino que ansiaban ahogar a la Iglesia, que a sus ojos era un obstáculo en el camino del progreso, dio también al traste con esta nueva tentativa. El segundo gabinete Ratazzi inauguró un nuevo período de furioso anticleri-

6. Especialmente «L'Armonia della Religione colla Civiltà», de Turín, que estaba bajo la dirección del sacerdote G. Margotti (1823-87); en el plano de la prensa diaria sostenía una lucha análoga a la que dirigía desde Roma «La Civiltà Cattolica» (cf. B. MONTALE, RStRis 43 [1956] 474-484). Uno de los más importantes iniciadores de la prensa católica, sobre todo de opúsculos, fue M. Moreno, obispo de Ivrea desde 1848 a 1878.

7. Mucho se ha discutido sobre los orígenes de la célebre fórmula de Cavour *Libera Chiesa in libero stato*. Cf. F. RUFFINI, *Ultimi studi sul conte di Cavour*, Bari 1936, 19-124 (la fórmula procede de Vinet); E. PASSERIN d'ENTRÈVES, RStRis 41 (1954) 494-506 (proviene de Montalembert); U. MARCELLI, RStRis 43 (1956) 449-455 (influjos jansenistas).

8. Cf. S. MARCHESE, *La riforma mancata, le idee religiose di B. Ricasoli*, Milán 1961. También: «Bollettino storico pisano», 3.ª serie 30 (1961) 418-425 (bibliogr.); P. GISMONDI, RStRis 24 (1937) 1071-1113, 1256-1301; F. FONZI, «Humanitas» 6 (Brescia 1951) 65-83.

9. Cf. G. TALAMO, *La Scuola dalla legge Casati alla inchiesta del 1864*, Milán 1964. La ley Casati de 13 de noviembre de 1859, por la que había que laicizar al personal docente, pudo escasamente ser realizada debido a la mala retribución de los maestros de la escuela elemental (en 1864 dos tercios de los maestros eran todavía eclesiásticos); en la escuela media, en cambio, a los cinco años eran ya seglares dos tercios de los profesores, y juntamente con el personal se laicizó también rápidamente el espíritu.

10. Cf. G. JACQUEMYNS, «Revue belge de philologie et d'histoire» 42 (1964) 442-494, 1257-1291. Los bienes raíces de la Iglesia se estimaban en 2000 millones de liras (más del 15 % de la propiedad inmobiliaria). Cada vez resulta más claro que los motivos de la supresión de corporaciones religiosas eran mucho más necesidades financieras que principios ideológicos, y en numerosos casos se dejó que los religiosos volvieran a comprar secretamente sus conventos. Pero, con todo, las disoluciones condujeron a la secularización de numerosos religiosos, que de 30 632 en 1861 bajaron a 9163 en 1871 (a pesar de la anexión de Roma).

11. E. DEL VECCHIO, «Studi Romani» 16 (1968) 315-343.

calismo, que acabó por conducir a la ley de 15 de agosto de 1867, orientada claramente en sentido jacobino, y cuyas consecuencias pesaron gravemente durante largos años sobre la política eclesiástica; en especial cuando, después de 1870, elementos sectarios forzaron al rey y al gobierno, contra su deseo de apaciguamiento, a aplicar esta ley con renovado rigor y a provocar con ello nuevos ultrajes contra el papa y contra el clero [12].

En este clima de tensión, en que el liberalismo apareció como opresor de la Iglesia y hasta de los valores cristianos, se desarrolló la prensa católica y tuvo su comienzo la Acción Católica italiana. En Italia había habido desde la Restauración cierto número de revistas católicas, mientras que los diarios eran raros: en 1860 sólo había siete para toda la península. Entonces se duplicó su número en el espacio de cinco años, y en 1874 eran ya 18 [13]. Ahora bien, mientras que en otros países los periódicos católicos estaban en general dirigidos por seglares, en Italia fueron sus fundadores casi siempre sacerdotes, y hasta con frecuencia se hallaban en directa dependencia de un obispado, lo cual intensificaba todavía más su orientación clerical. Peculiaridad de la prensa italiana que perduró hasta el siglo XX. Mientras que entonces la masa de quienes se habían adherido al parecer de la santa sede sobre el nuevo gobierno se retraía en un resentimiento secreto y aguardaba pasivamente el derrumbamiento del reino surgido de la revolución, profetizado a diario por una prensa que se volvía cada vez más agresiva, algunos seglares intransigentes de Bolonia, con el abogado Casoni a la cabeza, querían reasumir la divisa *ne eletti ne elettori*, con la que algunos años antes se había incitado a la abstención del voto en el Piamonte, y pretendían también organizar por su cuenta por toda Italia un movimiento anticonstitucional, que primeramente volviera a catolicizar a la sociedad y luego hiciera posible la conquista del poder político.

La idea ganó terreno sólo lentamente. El movimiento fue apoyado por los fundadores de la *Società della Gioventù cattolica italiana*, el conde G. Acquaderni y el joven romano M. Fani, y finalmente en 1874, por medio del veneciano G.B. Pagganuzzi, conduciría al primer congreso católico de Italia, imitación de las jornadas católicas de Alemania y de los congresos de Malinas. Frente a una burguesía que volvía cada vez más la espalda a una Iglesia que parecía desaprobar las nuevas tendencias, el ala militante del catolicismo italiano optó, no por una tentativa de aproximación en la línea del liberalismo católico, sino por un movimiento combativo en sentido de los principios del *Syllabus*, cuyo anatema contra la sociedad liberal había reanimado las energías de los *intransigenti*. Éstos podían entonces contar con el vigoroso apoyo de una nueva generación de clérigos fieles a Roma, que había venido a remplazar a los numerosos sacerdotes dispuestos a la conciliación *(conciliatoristi)*, herederos de las ilusiones neogüelfas del año 1848.

Este cambio de mentalidad del clero en los años sesenta fue resultado de una acción sistemática del episcopado, que con el apoyo de la santa sede estrangulaba, a veces de manera despótica, las aspiraciones a una reforma democrática de la Iglesia, como se registraron a menudo en los sacerdotes de la generación de 1848 [14]. Ahora bien, los obispos, demasiado absorbidos por estos empeños y por las numerosas dificultades administrativas que les creaba la política del gobierno —si bien con frecuencia se llegó también a acuerdos con las autoridades locales, y a pesar de que entre ellos se hallaban también algunos hombres capaces, abiertos a los problemas del tiempo, como, por ejemplo, un Charvaz en Génova, un Arrigoni en Lucca, un Pecci en Perusa, y un Riario Sforza en Nápoles— no podían dedicarse a otros menesteres que habrían debido absorber toda su atención. No cabe duda de que la cuestión de la descristianización no se planteaba todavía de forma tan perentoria como en Francia, pero existían otros problemas: la situación poco edificante de las órdenes antiguas, que en todo caso en el norte fue compensada en parte con la fundación de algunas nuevas congregaciones muy dinámicas, como los salesianos de Juan Bosco o los misioneros de África de Comboni; el gran retraso de Italia en cuanto a las vocaciones religiosas femeninas [15]; el compor-

12. Cf. P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milán 1946.

13. Sobre la prensa católica, véase AUBERT-MARTINA 15-16, 832-838 (bibliografía).

14. Véase M. BERTAZZOLI, *I riformisti milanesi del «Carrocio» 1863-64*, SC 92 (1964) 123-153; A. GAMBASIN, *Il clero padovano 1859-66*, Roma 1967, especialmente 25-36, 117-169; N. CAVALETTI, *L'abate G. a Prato*, Trento 1967; M. THEMELLY, *La riforma cattolica nell'Italia moderna prima del Sillabo*, en *XIIe Congrès international des sciences historiques. Rapports*, I, Viena 1965, 161-175.

15. A diferencia de todos los países vecinos, eran mucho menos numerosas que en las órdenes masculinas, a las que superaron, a pesar de su lento crecimiento (que resultó sobre todo de la fundación de congregaciones para las escuelas en algunas diócesis

tamiento poco confortante de muchos sacerdotes que chocaba especialmente a los extraños y el elevado número de los desertores; la formación extremadamente insuficiente (y que todavía iba bajando en el sur) del clero, que en buena parte *(chierici esterni)* no seguían los cursos del seminario, y el nivel muy bajo de estos seminarios, que se debía, entre otras cosas, a las reducidas dimensiones de las diócesis (la idea de seminarios interdiocesanos, propuesta desde 1849, sólo se vería realizada bajo Pío X); las formas todavía muy arcaicas de los métodos pastorales, que se basaban en un control externo de la práctica religiosa (las cédulas pascuales estuvieron en vigor corrientemente hasta 1870) y dejaban al pueblo cristiano sin dirección en la confrontación con la secularización de la vida pública y sobre todo de las escuelas, aun cuando en este punto hubo algunas importantes iniciativas privadas, como las de Ramazzotti en Milán, de Frà di Bruno en Turín, de Frassinetti y Alimonda en Génova y de Mazza en Verona; finalmente — a excepción de algunos pocos centros [16] que, por lo demás, en los años cincuenta eran todavía más activos que hacia 1870 — la falta cada vez más ostensible de una cultura católica de impronta auténticamente italiana y a la vez verdaderamente cristiana.

En esta perspectiva, la reacción de los jesuitas contra los partidarios de Rosmini, a los que se tenía por sospechosos de simpatías liberales, dejó pasar una oportunidad que no volvería a ofrecerse tan pronto [17]. La dilación de la solución de estos problemas apremiantes procedía en parte sin duda alguna de la deficiente estructuración de la Iglesia italiana, que no sólo disponía, como muchos países europeos de aquel tiempo, de demasiado pocos centros de reflexión pastoral, sino que además estaba desparramada en

del norte), sólo a comienzos del siglo XX (en 1871 había en la provincia de Génova 1324 religiosas frente a 3301 clérigos; en la diócesis de Turín, 577 religiosas frente a 827 sacerdotes).

16. Nápoles, por ejemplo, donde aparecieron dos revistas muy activas, «La scienza e la fede» (desde 1841) y «La Carità», de Ludovico de Casoria (1865-73). Sobre los círculos católicos de Nápoles en el siglo XIX, que estaban bajo la tradición de Vico y Gioberti, véase P. LÓPEZ, *E. Cenni e i cattolici napoletani dopo l'unità*, Roma 1962, y F. TESSITORE, *Aspetti del pensiero neoguelfo napoletano dopo il Sessanta*, Nápoles 1962.

17. Véase, por ejemplo, las clarividentes observaciones de P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia 1961, 20-42. Acerca de los recelos de los clérigos contra la obra de Manzoni, a la que se tenía por demasiado conformista, véase, por ejemplo, R. COMANDINI, *Della varia fortuna dell'opera manzoniana in Romagna:* Collana di Monografie (del Istituto tecnico di Rimini), pub. por R. Pian 5 (1962) 5-60.

muchísimas diócesis pequeñas; sin embargo, fue también en buena parte consecuencia indirecta del largo conflicto político-religioso que agitó a Italia durante el entero pontificado de Pío IX, consecuencia que era de mucho mayor peso que la pérdida de privilegios anticuados, en cuya defensa las autoridades eclesiásticas concentraban — por lo demás, en vano — sus mejores energías.

El anticlericalismo en Bélgica y en los Países Bajos

BIBLIOGRAFÍA: *Bélgica:* Además de las pastorales de los obispos y de A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique. Procès verbaux*, 2 vols., Lovaina 1960-61, v. abundantes informaciones en las actas del congreso de Malinas (= *Assemblée générale des catholiques en Belgique*, 1864, 1865 y 1867), en «Journal historique et littéraire» (hasta 1867), «Revue Catholique» (1843-84), «Revue générale» (1865s) y los dos diarios católicos más importantes, «Le Journal de Bruxelles» (1840ss) y «Le Bien public» (1853ss). Véase también CH. WOESTE, *Mémoires* (desde 1859), I, Bruselas 1927, 53-144; M. BECQUÉ - A. LOUANT, *Le dossier «Rome et Louvain» de Ch. Périn*, RHE 50 (1955) 36-124; y los documentos publicados por A. SIMON en *Catholicisme et politique*, Wetteren 1955, y *L'hypothèse libérale en Belgique*, ibid. 1956; D. DE HAERNE, *Tableau de la charité chrétienne en Belgique*, Bruselas 1857; (E. BANNING), *L'épiscopat et l'instruction publique de 1830 à 1879*, Bruselas 1879; id., *Exposé historique des rapports entre le gouvernement belge et le Saint-Siège de 1830 à 1880*, Bruselas 1881; *Instructions aux nonces de Bruxelles 1835-1889*, publ. por A. SIMON, Bruselas 1961.

Además de las obras mencionadas en la bibliografía general, v. también K. VAN ISACKER, *Werkelijk en Wettelijk land 1863-84*, Amberes 1955; cf. «Revue nouvelle» 23 (1956) 250-257 y A. SIMON, RHE 51 (1956) 231-234; A. SIMON, *Le parti catholique belge*, Bruselas 1958; S. BALAU, *70 ans d'histoire contemporaine de Belgique*, Bruselas ²1889, 89-376; A. ERBA, *L'esprit laïque en Belgique 1857-70*, Lovaina 1967; M. DEFOURNY, *Les congrès catholiques en Belgique*, Lovaina 1908, que hay que completar con A. DELMER, «Revue générale» 90 (1909) 317-352; A. RUBBENS, *De bezorgdheid van de Belgische Katholieken voor het onderwijs vanaf het Mechels Congres van 1863 tot aan de schoolwet van 1879*, «Collationes brugenses et gandavenses» 13 (1967) 518-533, 14 (1968) 103-129, 243-269; P. GÉRIN, l.c., en p. 481, 245-319; A. VERHAEGEN, *J. Lammens et les oeuvres catholiques*, Gante 1909; J. DARIS, *Le diocèse de Liège sous Mgr. de Montpellier*, Lieja 1892.

Además de las biografías de los cardenales Sterckx y Dechamps (bibliografía general) y del obispo Van Bommel y Ad. Dechamps (p. 481), v. también: H. DE TRANNOY, *J. Malou*, Bruselas 1905, que hay que completar con un artículo del mismo autor, en «Revue générale» 115 (1926) 513-522, 141 (1939) 1-18; J. GARSOU, *Frère-Orban de 1857 à 1878*, Bruselas 1946; E. RUBBENS, *E. Dupétiaux*, 2 vols., Lovaina 1922-34; R. WARLOMONT, *Fr. Laurent*, Bruselas 1948.

Países Bajos: Además de las obras mencionadas en la bibliografía general, v., también acerca del conflicto escolar, D. LANGEDIJK, *De schoolstrijd in de eerste jaren na de wet van 1857*, Kampen 1937, y C. BROK, *Openbaar en bijzonder onderwijs in Breda*, Tilburg 1964. Además, J.M. GYSEN, *J.A. Paredis, bishop van Roermond*, Assen 1968, espec. 399-431.

La Iglesia de Bélgica a mediados del siglo XIX «había venido a ser por su fuerza y su independencia un modelo, una especie de ideal para las demás Iglesias europeas» (Pouthas), y el aumento del clero secular y regular, continuado durante todo el pontificado de Pío IX[18] —cuya labor conjunta era en general excelente, pese a algunas diferencias entre varios obispos y los jesuitas, que según el parecer de muchos habían alcanzado demasiado influjo— hacía posible, además de la multiplicación regular de los puestos en las parroquias y en la escuela católica, la reanimación y el desarrollo de todas clases de actividades. Obras caritativas se esforzaban, como continuación de las conferencias de san Vicente (éstas eran 422 en 1863, más de la mitad de ellas en los dos Flandes) en alivar la miseria de los trabajadores y en penetrar religiosamente a la juventud de los sectores populares de las ciudades. Iniciativas editoriales y fundaciones de prensa trataban de contrarrestar el influjo de la mala literatura. Surgieron obras misioneras[19], pero también desde 1850 en

18. El aumento de vocaciones en el clero diocesano fue más lento que el crecimiento de la población, pero el número anual de defunciones fue inferior al de las ordenaciones. A un sacerdote en el ministerio parroquial correspondían menos de 1000 fieles. Si se cuentan además los sacerdotes dedicados a la enseñanza libre, los sacerdotes auxiliares y los sacerdotes regulares, resulta una proporción muy favorable. Así, en 1862, en la diócesis de Malinas, a la que pertenecían las capitales Bruselas y Amberes, había 2200 sacerdotes por 1 100 000 habitantes. El número de religiosos, de 4791 en 1829, se había duplicado en 15 años; en 1866 alcanzaban la cifra de 18 196, y finalmente, en 1880, la de 25 326. Más de 160 nuevas casas se abrieron entre 1832 y 1867 en la diócesis de Malinas.

19. Después de que en la primera mitad del siglo se había atendido principalmente a la misión de los indios americanos, ahora se dirigía la atención a Oriente: los jesuitas belgas se establecieron el año 1855 en Bengala; en 1862, un sacerdote de Bruselas, Theophil Verbiest, fundó la congregación misionera de Scheut, a la que fue confiada la Mongolia. Cf. E. DE MOREAU - J. MASSON, *Les missions belges de 1804 jusqu'à nos jours*, Bruselas ²1944.

número creciente de obras de edificación, que debieron su fundación a jóvenes seglares ultramontanos, que con el profundizamiento de su propia vida religiosa y mediante el testimonio público de su fe trataban de recristianizar la entera vida social y cultural.

Ahora bien, aun cuando a los católicos podía parecer natural que la Iglesia, bajo la protección de la libertad, ejerciera, no ya de *iure*, pero sí de hecho, creciente influjo en la vida del país, los liberales llegaron pronto a la convicción de que las cosas no podían continuar así. Para volver a lo que ellos consideraban —por lo demás, con razón— como una vuelta a la letra de la constitución, organizaron en junio de 1846 un congreso, en el que expusieron sin ambages su programa: «independencia efectiva» de la autoridad civil con respecto a la Iglesia y sobre todo la «organización de una enseñanza oficial que abarcase todos los grados, bajo la autoridad exclusiva del poder civil... y denegación de la intervención de un sacerdote, en razón de sus facultades, en la enseñanza organizada por el poder civil»[20].

Esta política de secularización se hizo sentir por primera vez en la ley de 1 de junio sobre la escuela media[21]. Esta ley era para la Iglesia mucho menos favorable que la de 1842 sobre la escuela elemental, puesto que —aun sin querer excluir la religión de la escuela— organizaba una enseñanza estatal ahora independiente de todo control por la Iglesia. Muchos liberales que querían seguir todavía testimoniando su respeto a la religión, habían esperado poder realizar su política de secularización de las instituciones mediante un arreglo amistoso con la Iglesia. Ahora bien, no obstante la buena voluntad del cardenal Sterckx, la postura intransigente de la mayoría de los obispos con respecto a la ley escolar disipó estas ilusiones, y la actitud de Roma echó todavía el resto para reforzar aún más esta decepción. Dado que entonces los liberales perdieron ya la esperanza de llegar a un

20. *Le congrès libéral de Belgique*, Bruselas 1846, en particular art. 2 y 3.

21. Véase W. THEUNS, *De organieke wet op het middelbaar onderwijs*, Lovaina 1959, y sobre todo SIMON, *Sterckx* I, 469-501; id., *Réunions des évêques* I, 102-113; BECQUÉ, I, 97-106; H. FASSBENDER, BIHBR 40 (1969) 469-520.

acuerdo razonable con la Iglesia y seguían invariablemente decididos a realizar sus planes de secularización aun sin la jerarquía, y posiblemente incluso contra ella, siguieron avanzando en el camino del radicalismo.

Una vez que con los desórdenes de 1857 hicieron fracasar la ley sobre los conventos y con ello la última tentativa de los católicos de completar la constitución en un sentido favorable a sus intereses, los liberales, espoleados por las logias masónicas y apoyados por un electorado, cuyos recelos contra las riquezas de las órdenes, y sobre todo sus obsesiones relativas a las intrusiones del clero supieron explotar hábilmente, vinieron a restablecer la independencia de la autoridad laica, a fin de «proteger a la sociedad contra la repetición de los abusos de otro tiempo». El gabinete Rogier-Frère Orban, en el poder de 1857 a 1870, dictó una serie de leyes que, completadas con medidas administrativas, resolvían las cuestiones de las fundaciones de caridad, de los cementerios y de los consejos parroquiales en el sentido de la secularización (a los ojos de los obispos, falsificación pura y simple de las libertades constitucionales). Al mismo tiempo, empujados en esta dirección por grupos radicales, así como por la *Ligue de l'enseignement* fundada en 1864, antes que en Francia, intensificaron en los municipios de mayoría liberal las gestiones por introducir una corrección en la ley de 1842 por vía administrativa, para así lograr una restricción de los derechos que se habían reconocido u otorgado al clero sobre la educación elemental.

Así pues, mientras que el liberalismo se presentaba cada vez más compacto y dispuesto a la lucha, los católicos defendían palmo a palmo los bastiones religiosos que habían logrado conservar o restablecer dentro de las instituciones civiles. Su resistencia se vio sin embargo debilitada por la dispersión de los esfuerzos y la escisión dentro de sus propias filas. El cardenal Sterckx, pese a las advertencias de sus colegas — primeramente de Van Bommel y luego también de los jóvenes obispos militantes nombrados después de 1850, los cuales recibían instrucciones de Roma — temiendo aumentar todavía los recelos liberales, se negó a reunir a las fuerzas católicas en un partido político confesional. Él daba la preferencia a la actividad individual de los seglares a nivel parlamentario o en el marco de las obras de la Iglesia.

Por otro lado las simpatías de una parte de la opinión pública católica hacia la actitud intransigente de Louis Veuillot, que, como era sabido, coincidía en gran parte con las ideas del papa, habían renovado, tras veinte años de tranquilidad, las discusiones entre ultramontanos y católicos fieles a la constitución. Estas discusiones se fueron haciendo año tras año más virulentas, dado que los ultramontanos calificaban a los católicos fieles a la constitución de más perniciosos para la Iglesia que los mismos anticlericales declarados [22].

En la esperanza de poder lograr de nuevo la unificación de los católicos en el terreno práctico, algunos seglares, aglutinados en torno a E. Ducpétiaux [23], organizaron en los años 1863, 1864 y 1867 grandes congresos católicos, que coordinaron la actividad de las obras eclesiásticas, que se habían multiplicado desordenadamente, y sobre todo debían provocar un pujante movimiento de la opinión pública con vistas a respaldar la resistencia católica en el plano parlamentario. Estos congresos, estimulados por el anciano cardenal y no obstante la reserva de los ultramontanos, originada por la espectacular intervención de Montalembert el año 1863, contribuyeron indiscutiblemente a reanimar las energías católicas. Se procuró recuperar los retrasos en el terreno de la prensa [24] y sobre todo — por lo menos en las diócesis de Brujas, Gante y Tournai — crear sin demora una red de escuelas libres bajo la inmediata autoridad del clero, con objeto de contrarrestar así la enseñanza oficial, cuyas tendencias ideológicas se consideraban ya en muchos casos, por cierto con alguna exageración, como radicalmente incompatibles con la fe católica. Además se transformó la situación de los círculos católicos, que de sociedades autorizadas pasaron a ser asociaciones electorales y fueron reunidos en una federación nacional. Esto hizo posible el triunfo de los católicos, que gracias a él se mantuvieron en el poder hasta 1878.

---

22. Véase p. 954s.

23. Sobre Édouard Ducpétiaux (1804-64), cuyo influjo en la reorganización de las fuerzas católicas fue decisivo, véase E. RUBBENS, *É. Ducpétiaux*, 2 vols., Lovaina 1922-34, y BnatBelg. XXXII, 154-176.

24. Reorganización del «Journal de Bruxelles» (cf. M. BLAMPAIN, *Le «Journal de Bruxelles», histoire interne de 1863 a 1871*, Lovaina 1965) y en 1865 fundación de la «Revue générale» (cf. *N. Piepers*, l.c.; bibliografía general).

Sin embargo, esto fue sólo un aplazamiento a nivel parlamentario y legislativo, puesto que en el país había ido empeorando la situación más y más desde comienzos de la década de los sesenta. A la circunstancia de que allí, como en toda la Europa occidental, se iba ahondando la separación entre la masa de los trabajadores y la Iglesia, el indiferentismo hacía progresos en las colonias rurales fuertemente adoctrinadas por la francmasonería, y la práctica religiosa iba disminuyendo en las zonas de gran aglomeración, se añadía de momento un hecho de gran transcendencia: si bien una parte de la burguesía católica tenía poco reparo en dar testimonio de su fe, en cambio, la nueva generación liberal se inclinaba más y más desde 1860 al anticlericalismo militante, puesto que estaba convencida de la mutua incompatibilidad, no sólo de la Iglesia con las libertades modernas (que en 1864 fue subrayada por el *Syllabus),* sino también de la ciencia con la fe [25]. En ocasiones optaba por un protestantismo desmitologizado, aunque con más frecuencia por un humanismo científico y arreligioso (la primera sociedad de este estilo, *La Libre Pensée,* surgió en 1863), o también por el ateísmo socialista. Para estos jóvenes intelectuales liberales no se trataba ya de liberar al poder civil de la intervención de la Iglesia, sino de «sacar a la inteligencia de las tinieblas del oscurantismo». Para lograr este objeto postulaban el control estatal de la actividad católica en general. En vista de esta evolución del liberalismo hacia la intolerancia, los católicos volvieron a dividirse en dos campos. Mientras que los unos seguían viendo, como antes, en las libertades constitucionales la única protección eficaz contra los fines de los radicales, replicaban los otros que éstas eran sólo una locura, pues entregaban el aparato del Estado a los enemigos de la Iglesia. Este segundo grupo, reunido en torno al profesor Périn (de Lovaina), que se sabía estimulado por Pío IX, inició una campaña contra las leyes fundamentales y sus «libertades de perdición» [26]. Cierto que sólo era una minoría, pero una minoría ruidosa, la que hacia 1875 hizo creer a muchos que tan pronto como el liberalismo, bajo el influjo de los radicales, abandonara la solución de compromiso que había tenido todavía la primacía en 1830, también la Iglesia se apartaría de ella, aunque en sentido contrario, y así en todo caso podría recobrar en parte sus posiciones del *ancien régime,* lo cual exasperaría de nuevo a los liberales y esta vez también a los moderados. La situación era por tanto extremadamente tensa y el entero sistema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado pareció haberse de poner de nuevo en cuestión a corto o largo plazo.

25. La condenación de la enseñanza racionalista de dos profesores de la universidad de Gante (1856) por los obispos contribuyó a ahondar el abismo de separación.

26. Más detalles en el tomo VIII. Sobre Charles Périn (1815-1905), véase BnatBiogr. XXX, 665-671.

En los Países Bajos se desarrolló el proceso algo más tarde, pero de manera muy semejante, no obstante la diferente posición de los católicos en el Estado. La alianza entre católicos y liberales a nivel parlamentario duró hasta 1866; ahora bien, allí la aproximación estuvo determinada, todavía más fuertemente que en Bélgica, por consideraciones tácticas antes que por un cambio de mentalidad o de sentimientos, y pronto ya volvieron a surgir también las profundas divergencias de opiniones, reforzadas suplementariamente por la evolución general de las ideas durante el tercer cuarto del siglo: por un lado el comportamiento intolerante que adoptó el anticlericalismo liberal en todos los países de Europa, y que en los Países Bajos se agudizó más por la persistencia de una obstinada hostilidad contra el papa; por otro lado la orientación más y más reaccionaria del pontificado de Pío IX y el influjo de la política antiliberal de Veuillot, de quien Cramer se constituyó en fiel portavoz a través del «De Tijd», acabando por presentar a los católicos nada menos que como un deber el distanciarse de la civilización moderna. Cierto que en la generación anterior se habían hecho en torno a Broere y Van Bommel algunos intentos de repensar a fondo el catolicismo en sentido de las nuevas ideas, pero la condenación de Lammenais había cortado las alas a este arranque de modernidad intelectual, y los excesos de la polémica anticlerical, con ocasión de la publicación del *Syllabus,* reforzaron la posición de los que insistían en la incompatibilidad de la *Weltanschauung* católica con los principios de 1789. Además, el ejemplo del protestantismo liberal, que en los Países Bajos se había desarrollado de forma especialmente radical, confirmó a muchos católicos holandeses en la convicción de que era peligroso mostrar demasiada apertura a las

ideas modernas. Al mismo tiempo, a estos factores doctrinales se añadió la circunstancia de sentirse los católicos holandeses — muy adictos al papado — profundamente heridos por la simpatía de la prensa liberal hacia las maquinaciones del Piamonte contra la santa sede. Finalmente, con la cuestión escolar se llegó a la ruptura definitiva.

Los católicos no disponían de medios adecuados para organizar una red de escuelas, por lo cual se vieron situados ante la alternativa de elegir entre la política escolar de quienes querían conservar a la escuela oficial su carácter calvinista, y la de los liberales que postulaban la neutralidad de la enseñanza oficial. Ahora bien, dado que ellos preferían una escuela protestante confesional y esperaban que ésta, además, estaría entonces realmente marcada de espíritu cristiano, cierto número de católicos — por lo demás, criticados por una parte de sus correligionarios — decidieron tomar el partido de los liberales a fin de hacer triunfar juntamente con ellos la ley de 13 de agosto de 1857, la cual, aparte de sensibles mejoras pedagógicas, introdujo por primera vez en Europa una escuela totalmente neutra. Sin embargo, algunos años después hubo que aceptar la dura lección de los hechos: en la práctica, la enseñanza neutra se convirtió cada vez más en una enseñanza totalmente secularizada y hasta arreligiosa. Entonces los obispos, estimulados por la encíclica *Quanta cura*, proclamaron solemnemente, primero en el concilio provincial de 1865 y luego en una pastoral colectiva de julio de 1868, el derecho del niño católico a ser educado en una escuela católica, y el correspondiente deber de los padres católicos, y así, apoyándose en la ley, comenzaron a multiplicar el número de las escuelas libres.

Con objeto de cubrir los grandes gastos que originaba esta política, se comenzaron a organizar en las parroquias comités escolares sumamente activos; pronto, en la reclamación conjunta de fondos públicos para las escuelas confesionales libres se produjo una aproximación a los protestantes, que habría sido totalmente inconcebible 20 años antes, y aun entonces fue acogida con la mayor reserva por numerosos católicos. Ahora bien, dado que los liberales habían reemplazado el espiritualismo de 1850 por una concepción racionalista y positivista de la vida, se descu-

brió entre los calvinistas y los católicos romanos el «fundamento común» (A. Kuyper) que pudo servir, aunque ciertamente no como base para un diálogo ecuménico, sí para una coalición cristiana con vistas a hacer triunfar las reivindicaciones religiosas. Con todo, los objetivos perseguidos no se lograron inmediatamente, sino muy al contrario: dado que las elecciones de 1877 habían procurado una gran mayoría a los liberales, los radicales se apresuraron a poner en práctica sus ideas y votaron una ley que recrudecía todavía más las disposiciones de la ley de 1857 y se demostró muy peligrosa para la enseñanza libre.

Ésta fue una seria derrota para los defensores de la escuela cristiana, y creó en los católicos la convicción de la necesidad de no seguir ya combatiendo sin una organización, sino reunidos en un partido político. Esta idea había sido sostenida ya por el «De Tijd» en 1877, que había presentado como ejemplo al centro alemán, y fue realizada magistralmente, después de la ley de 1877, por el joven sacerdote Schaepman.

La confusa situación en la Península Ibérica

BIBLIOGRAFÍA: *España:* Para los datos, v. bibliografía general y p. 750; v. también J. López Ortiz, *Los cien años de vida del concordato de 1851. El concordato de 1953*, Madrid 1956, 41-64; J.M. Cuenca Toribio, *La Iglesia española ante la revolución liberal*, Madrid 1970, 197-290; id., HS 22 (1969) 129-285; V. Cacho Vía, *La Institución Libre de Enseñanza*, I: *Orígenes*, Madrid 1962 (sobre Sanz del Río y el progreso del positivismo); C.J. Barlett, *The Question of Religious Toleration in Spain in the XIXth Century*, JEH 8 (1957) 205-216 (sobre la difícil penetración del protestantismo apoyada por la diplomacia inglesa); G. Barberini, *El art. 11 de la Constitución de 1876. Controversia diplomática entre España y la Santa Sede*, «Anthologica annua» 9 (1961) 279-409; sobre la libertad de las prácticas religiosas: M. Menéndez y Pelayo, *Los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid 1956, II, 946-1119.

Portugal: Cf. los datos en p. 751. Además, X. Coutinho, *A descristianização de Portugal no sec. XIX*, «Miscellanea historiae ecclesiasticae» III (Lovaina 1970) 359-379.

En España, como también en Portugal, había mejorado la situación de la Iglesia desde los desórdenes que la habían sa-

cudido bajo el pontificado de Gregorio XVI, pero la paz era sólo pasajera y estaba constantemente amenazada. En Portugal se sucedieron una y otra vez intervenciones vejatorias del gobierno en la vida de la Iglesia: en 1864 se impuso una disminución del número de las parroquias; en 1862, 1866 y 1869 tuvieron lugar, por presión de los liberales, nuevas secularizaciones de los bienes de la Iglesia junto con la expulsión de las religiosas extranjeras (el caso de las hijas de la caridad en 1861 levantó gran polvareda); finalmente, después de 1865 desencadenaron los francmasones una campaña (reorganizada por el conde Paraty) en favor del matrimonio civil.

En España se produjeron desórdenes todavía más graves. Los liberales se negaron a aceptar el predominio de la Iglesia, que ésta había reconquistado tras el concordato, y su hostilidad se recrudeció cuando el clero buscó un compromiso con el gobierno de Narváez, que se iba haciendo más y más reaccionario. Ya de 1854 a 1856, cuando Espartero había reconquistado el poder, se había manifestado esta hostilidad sin restricciones; todavía mucho más grave llegó a ser la situación tras la revolución de 1868, que significó el fin espiritual y político del moderantismo, dado que el gobierno provisional fue muy pronto desbordado por los radicales. No sólo fue abolido el concordato, sino que, lo que era mucho más significativo, con la explosión de atropellos del pueblo contra sacerdotes y religiosos, se hizo cada vez más sensible el abismo entre el proletariado de las grandes ciudades y la Iglesia.

La evolución de una parte de la burguesía liberal, de un simple anticlericalismo, motivado política y económicamente, a un racionalismo anticristiano, se puso claramente de manifiesto en las discusiones sobre la nueva constitución de 1869. Ésta sometía a la Iglesia a una serie de trabas legales; no sólo introdujo el matrimonio civil y una cierta libertad religiosa [27], sino que contenía medidas contra las órdenes religiosas, en particular contra los jesuitas y contra las conferencias de san Vicente de Paúl; sin embargo, estas maquinaciones eran todavía menos significativas que el espíritu de que procedían. El entierro civil, celebrado en 1869 con alardes de solemnidad, de Sanz del Río, que había introducido el positivismo en España, y en 1874 el de su amigo F. de Castro, sacerdote en abierta rebelión contra la Iglesia y rector de la universidad central, subrayaron la pujanza que había alcanzado esta nueva corriente antirreligiosa, y que fue todavía reforzada por la obstinada reacción de la jerarquía frente a las medidas anticlericales, que se fueron sucediendo desde octubre de 1868, y finalmente por la declaración de la infalibilidad del papa en 1870.

Cierto que Cánovas del Castillo, tras la caída de la república en 1874, insistió en que fuera puesto de nuevo en vigor el concordato; sin embargo, en vista de la evolución de las ideas, le pareció imposible volver sin modificaciones a la situación anterior a 1868, y mantuvo la constitución de 1876 —no obstante las enérgicas protestas del clero y de Pío IX— conservando incluso el principio de la libertad religiosa. Si se piensa que la constitución dejaba a la Iglesia, entre otras cosas, también el control de la enseñanza e incluso el de la enseñanza universitaria, esto no era en total sino una pequeña concesión a las exigencias liberales. Sin embargo, era una derrota más de aquellos que veían en el *Syllabus* el ideal de la sociedad cristiana, pero una derrota cuya responsabilidad recaía en gran parte sobre los católicos antiliberales.

Los católicos tradicionalistas, por el hecho de obstinarse en poner su esperanza en una quimérica restauración carlista y de aislarse prácticamente de la vida pública con su oposición antidinástica, que todavía se reforzó después de 1870, habían privado a los conservadores moderados del apoyo de un fuerte partido católico del gobierno, que se habría hallado en condiciones de oponer a los partidos de izquierda una mayor resistencia e incluso mayores reivindicaciones, solución ya preconizada por Balmes antes de 1848; así empujaron a los católicos activos en el gobierno a la colaboración con los liberales, lo que hubo de conducir inevitablemente a acuerdos y concesiones que aborrecían precisamente aquellos intransigentes.

27. Ésta fue otorgada exclusivamente a extranjeros. Los misioneros protestantes ingleses sacaron de ello el mayor provecho, pero sus éxitos fueron limitados. Hacia 1874 tenían unos 2500 adeptos.

Liberales regalistas y francmasones en América Latina

BIBLIOGRAFÍA: A las indicaciones de la bibliografía general y en p. 750s, añádase:

Sobre México: W.H. CALLCOTT, *Church and State in Mexico 1822-57*, Nueva York 1922; id., *Liberalismus in Mexico 1857-1929*, Stanford 1931; G. GARCÍA CANTÚ, *El pensamiento de la revolución, historia documental, 1810-62*, México 1966; W.V. SCHOLES, *Mexican Politics during the Juárez Regime 1855-72*, Columbia 1957; cf. al respecto CHR 44 (1958) 77-78; R.J. KOWLTON, *Clerical Response to the Mexican Reform 1855-75*, CHR 51 (1965) 509-528; M.A. CLEVEN, *The Ecclesiastical Policy of Maximilian*, HAHR 9 (1929) 317-360; G. MARTINA, *La corrispondenza tra Pio IX e Massimiliano*, AHPont 5 (1967) 373-391; *La historia moderna de México*, pub. por DE COSÍO VILLEGAS, I, México 1956 (desde 1867); L. ZEA, *Apogeo y decadencia del positivismo en Méjico*, México 1944.

Sobre Colombia: A. PÉREZ, *Aguirre, 25 años de historia colombiana 1853 a 1878*, Bogotá 1959; J. JARAMILLO URIBE, *Romanticismo, utopismo y positivismo en el pensamiento social y político colombiano del s. XIX*, «Revista Bolívar» 13 (1960) 117-144.

Sobre Venezuela: J. NAVA, HAHR 45 (1965) 527-543.

Sobre Brasil: M.C. THORNTON, l.c. (cf. p. 751); R. DE OLIVEIRA, *O conflicto maçonico-religioso de 1872*, Petrópolis 1952.

La relativa distensión registrada en muchos Estados de América Latina a mediados del siglo XIX, no era general. Sobre todo en dos países, México y Colombia, en los que la Iglesia había ocupado posiciones especialmente fuertes desde la época colonial, los liberales se esforzaban sin reposo —y en lo esencial también con éxito— en quebrantar este poder, que tenía repercusiones favorables a los grandes terratenientes, los cuales a su vez se apoyaban en el ejército.

En México, la república hispanoamericana con mayor densidad de población, en la que al conflicto subsistente se añadió un odio racial de los indios contra los españoles, ya V. Gómez Farias había atacado en los años treinta a las órdenes y a los privilegios del clero y secularizado parte de sus grandes riquezas. Esto tuvo ante todo la consecuencia de que fueran casi totalmente aniquiladas las misiones de los franciscanos en California;

sin embargo, el poder económico y político de la Iglesia no había perdido su importancia. Tras un interludio conservador, el triunfo del movimiento de reforma, que se había desarrollado desde 1845 bajo el liderato de otro indio, B. Juárez, francmasón y anticlerical convencido, condujo a la continuación de una política que tenía por objeto reemplazar por un régimen de derechos individuales una sociedad corporativa, en la que ocupaban un puesto importante los grupos confesionales y sobre todo las órdenes religiosas. Esta política quería laicizar, hasta donde fuera posible, el Estado, que no obstante anteriores disidios, seguía todavía subordinado a la Iglesia [28]. La oposición del clero, que no había sido capaz de iniciar espontáneamente la indispensable reforma de los más escandalosos abusos, fue lo más desacertada que se puede imaginar. El carácter utópico del programa democrático, en el seno de una sociedad preindustrial, y su público fracaso desde el punto de vista social le brindaban un pretexto fácil, y, por otra parte, los vanos intentos del sector conservador más reaccionario le inclinaban a poner sus esperanzas en él. Incluso, alentado en su intransigencia por el nuncio Meglia y por el arzobispo P.A. Labastida (1863-91), se negó incluso a apoyar al emperador Maximiliano (1864-67), cuando éste, en la esperanza de ganarse con ello a los liberales moderados, quiso mantener en vigor la libertad religiosa y de prensa y ratificar la nacionalización de los bienes de la Iglesia.

Juárez, tras su vuelta al poder y consciente de las fuerzas que la tradición católica había conservado todavía en el pueblo, fue lo suficientemente prudente para aplicar con moderación las leyes anticlericales; sin embargo, después de su muerte (1872), su sucesor S. Lerdo de Tejada, puso empeño en recrudecerlas mediante su incorporación a la constitución. En adelante fueron intangibles, una vez convertidos en artículos de la ley fundamental mexicana, el matrimonio civil, la enseñanza laica en todos sus grados, la separación de la Iglesia y del Estado y la nacionalización de los bienes de la Iglesia. En realidad, sin embargo,

28. Sobre el espíritu que inspiraba las reformas introducidas por las leyes de 1857, 1859 y 1860, en las que concurrían las viejas tradiciones regalistas, los naturales recelos contra Roma y el individualismo liberal, pero que con todo querían respetar los principios del cristianismo, cf. la obra de uno de los más importantes ministros de Juárez, M. OCAMPO, *La religión, la Iglesia y el clero* (nueva ed.), México 1965.

considerando la vinculación al catolicismo que seguía conservando gran parte de la población —con tal de que no le formulara exigencias demasiado elevadas—, y la generosidad de los fieles, la situación no fue tan trágica como podía parecer por razón de la ley; pero, en todo caso, el poder temporal de la Iglesia había sido quebrantado definitivamente.

También en Colombia, durante todo el pontificado de Pío IX, empeoró a ojos vistas la situación, que ya no había sido buena bajo Gregorio XVI, excepto durante la presidencia del general Alcántara Herrán (1842-45), que sobre todo hizo volver a los jesuitas al país. Desde 1845 se sucedieron rápidamente las medidas anticlericales: supresión de los diezmos, luego también de la jurisdicción eclesiástica; expulsión de los sacerdotes y obispos que intentaron oponerse a estas decisiones, sobre todo de M.J. Mosquera (1834-53), el arzobispo más notable de Bogotá [29]; en 1853 la proclamación de la separación entre la Iglesia y el Estado —primera decisión de esta clase en Iberoamérica—, y luego, tras un breve período de apaciguamiento, la nacionalización de los bienes de la Iglesia, y finalmente, en 1861, la supresión de todos los conventos, así como rigurosas medidas de control sobre la actividad del clero, sin que en ello se tuviese en cuenta la contradicción existente con la ley de separación. Este verdadero *Kulturkampf* duró hasta 1880.

Con cierto retraso, después de 1870 también las demás repúblicas sudamericanas, a excepción del Perú y Bolivia, vivieron una intensificada reanimación del anticlericalismo militante y de la política de secularización. Entonces no se trataba ya de la nacionalización de los bienes de la Iglesia, de la supresión de la jurisdicción eclesiástica o del control sobre el nombramiento de obispos o de miembros del clero parroquial, sino de la introducción del matrimonio civil y de la libertad religiosa para los protestantes (cuyo número aumentaba en algunos países a causa de la inmigración), de la disminución del influjo de la Iglesia en la educación, y a veces también de la separación sin restricciones entre la Iglesia y el Estado. El fundamento de esta política era

29. Personalmente moderado, pero comprometido por un clero en gran parte reaccionario. Cf., por lo demás, sobre su persona: *Antología del Il. Señor M.J. Mosquera y escritos sobre él*, Bogotá 1954.

todavía, como en la generación precedente, el interés de los liberales, que entonces habían llegado al poder casi en todas partes, en mermar el influjo político y social del clero, que en nombre de la defensa del orden establecido y de una concepción jerárquica y paternalista de la sociedad, intervenía casi siempre en favor de los partidos conservadores. Pero se habían añadido dos nuevos factores que excitaban la hostilidad contra la Iglesia: En primer lugar, bajo el influjo de los religiosos llegados de Europa, el progreso de las ideas ultramontanas, que tropezaron con un nacionalismo muy susceptible, y la reivindicación cada vez más marcada del derecho de la Iglesia a reglamentar la vida de la sociedad civil, que se había confirmado con insistencia en el *Syllabus*, luego también los progresos del positivismo comtiano, que en algunos casos transformaban los conflictos político-eclesiásticos en una verdadera lucha contra la fe cristiana, que una parte de la burguesía ilustrada comenzaba ya a rechazar. En Venezuela, el presidente Guzmán Blanco, sectario fanático, inició en 1870 la lucha por la escuela laica y trató de organizar una Iglesia nacional totalmente dependiente del Estado, cuyo arzobispo sería elegido por el congreso, y el clero parroquial por las respectivas parroquias. Guatemala no era ciertamente tan radical en su orientación, pero también allí, tras la caída del presidente Cerna (1871), gran protector de los jesuitas, se emprendió una política de laicización que alcanzó su punto culminante en la constitución de 1879 y no tardó en ser imitada por las restantes repúblicas de Centroamérica (a excepción de Costa Rica). Chile siguió el mismo camino bajo la presidencia de Errázuriz (1871-76); igualmente Argentina, tras la victoria del partido autonomista nacional el año 1874, en realidad centrado en torno a la nobleza rural, de donde resulta claramente que las raíces del anticlericalismo sudamericano no eran únicamente de índole social; también el Ecuador marchó en la misma dirección tras el asesinato de García Moreno en 1875.

En el Brasil, donde apenas si cambió la situación de la Iglesia durante el período del régimen imperial, o sea hasta 1888, el endurecimiento del contraste entre liberales francmasones y católicos ultramontanos es un incidente que, si bien limitado en el tiempo y en el espacio, no dejó de tener eco incluso en Europa.

Algunos obispos, influenciados por las tomas de posición cada vez más inequívocas de Pío IX, se inquietaron por la tolerancia del emperador con las misiones protestantes, por la penetración en círculos cultos, de doctrinas racionalistas llegadas de Alemania, y sobre todo por la creciente orientación anticristiana de la francmasonería. En 1872, el obispo capuchino de Olinda, V. de Oliveira, que se había formado en Francia, y uno de sus hermanos en religión, A. de Macedo Costa, obispo de Para, obligaron a sus sacerdotes y a los miembros de las *irmandadas* a abandonar las logias masónicas bajo conminación de sanciones. Sin embargo, el gobierno, basándose en que las bulas pontificias contra la francmasonería no habían recibido nunca el *placet* en el Brasil, ordenó la anulación, por el consejo de Estado, de las decisiones episcopales, y como los prelados denegaran a la autoridad civil el derecho a intervenir en asuntos religiosos, se ordenó su encarcelamiento, con gran consternación de la prensa católica mundial, que los exaltó como mártires en la lucha por la independencia de la Iglesia. Los demás obispos apoyaron a sus colegas sólo moderadamente, pero este suceso fue el punto de partida de un movimiento en la opinión pública, que indujo a los más enérgicos católicos brasileños a reivindicar la libertad espiritual de la Iglesia frente a las intervenciones abusivas de la autoridad civil.

XL. Primeros pasos hacia el Kulturkampf

Por Rudolf Lill

Profesor de universidad en Colonia y Roma

Austria, Baviera, Baden y Suiza

BIBLIOGRAFÍA: General: Como antes del cap. XXIX. Además: G. Franz, *Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preussischen Kulturkampfes*, Munich 1954; id., (bajo el nombre de G. Franz-Willing), *Kulturkampf gestern und heute. Eine Säkularbetrachtung*, Munich 1971.

Austria: M. Hussarek, *Die Krise und die Lösung des Konkordates vom 18. August 1855*, AÖG 112 (1932); K. Eder, *Der Liberalismus in Alt-*

Österreich, Viena 1955; N. Miko, *Der Untergang des Kirchenstaates und Österreich-Ungarn im Jahre 1870*, «Röm. Hist. Mitt.» 1 (1956-57); id., *Die kath. Kirche in Österreich-Ungarn um 1870*, en *Festchrift für Karl Eder*, Innsbruck 1959; Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan I* (v. antes del cap. XX), 143-197; id., *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804-1918*, Viena-Munich 1964, 35-46, n.º 124-142; Weinzierl-Fischer, *Konkordate* (v. antes del cap. VII), 112-124; E. Saurer, *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen 1867-1903*, Viena-Munich 1968.

Baviera: Bibliografía antes del cap. XXIX. Además: J. Grisar, *Die Circulardepesche des Füsten Hohenlohe vom. 9 April 1869 über das bevorstehende Vatikanische Konzil*, en *Bayern. Staat und Kirche, Land und Reich*, homenaje a Wilhelm Winkler, Munich 1961; D. Albrecht, *Döllinger, die bayerische Regierung und das erste Vatikanische Konzil*, en *Spiegel der Geschichte*, homenaje a Max Braubach, Münster 1964; Franz-Willing, *Bayerische Vatikangesandtschaft* (v. antes del cap. VII), 52-68; W. Brandmüller, *Die Publikation des 1. Vatikanischen Konzils in Bayern. Aus den Anfängen des bayerischen Kulturkampfes*, ZBLG 31 (1968); M. Weber, *Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik*, «Misc. Bavarica Monacensia», cuad. 28, Munich 1970.

Baden: Bibliografía antes del cap. XXIX. Además: E. Friedberg, *Der Staat und die katholische Kirche im Grossherzogtum Baden seit dem Jahre 1860*, Leipzig 1874; J. Becker, *Staat und Kirche in Baden in der 2. Hälfte des 19. Jh. Bericht über den Stand der Vorarbeiten an einer geplanten Quellenpublikation*, ZGOBrrh 111 (1963); L. Gall, *Die partei- und sozialgeschichtliche Problematik des badischen Kulturkampfes*, ZGO 113 (1965); id., *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung*, Wiesbaden 1968; M. Stadelhofer, *Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Grossherzogtum Baden 1878-1918*, Maguncia 1969 (informa también sobre el origen y el desarrollo de la lucha).

Suiza: Bibliografía antes del cap. XXIX. Además: P. Gschwind, *Gesch. der Entstehung der christkatholischen Kirche der Schweiz*, 2 vols., Solothurn 1904-10; V. Conzemius, *Eugène Michaud, ein katholischer Reformator des 19. Jh.?*, ZSKG 58 (1964); id., *Der schweizerische Bundesrat und das erste Vatikanische Konzil*, SZG 15 (1965). Cf. también infra notas 35 y 37.

El conflicto entre el liberalismo y la Iglesia católica alcanzó en los años sesenta, en diferentes países de habla alemana, un endurecimiento ideológico que ha sido designado con el término

de *Kulturkampf*[1], plasmado por Rudolf Virchow. El liberalismo, que entre tanto había alcanzado el rango de potencia política directiva se aprestó consecuentemente a realizar su aspiración central, a saber, liberar al Estado y a la sociedad de la tutela de la Iglesia. Como adversario capital se presentaba el catolicismo en su concentración ultramontana, marcada por el dogma de la Inmaculada Concepción y por el *Syllabus;* el último agudizamiento fue originado por la definición del dogma de la infalibilidad pontificia. Los contrastes se revelaron con especial crudeza en los países confesionalmente mixtos. El liberalismo, nacido en Alemania y en Suiza preferentemente del protestantismo, y que además era especialmente doctrinario, consideró necesario emprender un ataque frontal; para ello se emplearon, frecuentemente sin consideraciones, los medios autoritativos del Estado, violándose al mismo tiempos los principios liberales. Al contraste ideológico se añadía no pocas veces el económico-social: La burguesía urbana liberal se oponía a los estratos de la pequeña burguesía y de los campesinos ligados a la Iglesia, que con frecuencia se sentían perjudicados por la industrialización incipiente[2].

La responsabilidad del agravamiento del conflicto recae sobre ambas partes. Ninguna de las dos estaba dispuesta a reconocer la autonomía de la otra en su propia esfera; tanto los políticos liberales como los dirigentes eclesiásticos trataban de fijar «los límites entre el Estado y la Iglesia»[3] en un sentido lo más favorable posible para ellos.

Los Estados católicos se contentaban en general con restablecer su soberanía sobre los sectores limítrofes reivindicados hasta entonces por la Iglesia, como la escuela y la legislación sobre el estado civil, y con mantener los restos del sistema de Iglesia de Estado. Políticos no católicos fueron todavía mucho

1. En el discurso programático que el renombrado patólogo y político de la izquierda liberal, Virchow, pronunció en el parlamento prusiano el 17 de enero de 1873 en favor de la formación preparatoria y la colocación de los eclesiásticos. Citas de extractos del discurso en FRANZ-WILLING, *Kulturkampf gestern und heute* 9s. Sobre un eventual empleo anterior de la palabra *Kulturkampf*, cf. ibid. 11s.

2. Este aspecto generalmente descuidado en la historiografía sobre el *Kulturkampf* viene puesto de relieve en el artículo de L. Gall citado en la bibliografía que precede a este capítulo, aunque haya sido sobrevalorado.

3. Tal es el título programático de una obra del canonista liberal Emil Friedberg, en la que hace propaganda del *Kulturkampf* (Tubinga 1872).

más lejos; querían sustituir la coordinación conquistada por la Iglesia, por el completo retorno al anterior sistema de Iglesia de Estado, que se trataba de justificar con la absoluta autoridad jurídica del Estado moderno. No pocas veces los liberales, totalmente penetrados de la ideología nacional, trataron de sustituir el principio supranacional del catolicismo por formas organizativas de Iglesia nacional.

En Austria, las leyes confesionales de la primavera de 1868 habían desvirtuado en gran medida el concordato[4], pero sin intervenir en la esfera interna de la Iglesia. El emperador Francisco José se esforzó en evitar una ruptura con Roma[5], pero no pudo impedir la condenación extremadamente severa de las leyes por el papa[6]. También en Austria surgió una violenta oposición, y no sólo en los círculos conservadores. El combativo obispo de Linz, Franz Joseph Rudigier (1811-84, obispo desde 1852)[7] se convirtió en aglutinador de un movimiento católico popular, nuevo para Austria, como los que habían surgido al mismo tiempo en otros países bajo el signo de la lucha contra el sistema liberal; la fracción católica en el parlamento vienés se robusteció. Rudigier fue condenado judicialmente en 1869 por incitación a no observar las leyes, aunque inmediatamente fue indultado por el emperador; sin embargo, el breve arresto del obispo no dejó de producir agitación en las masas católicas. El obispo de Seckau, J. Baptist Zwerger (1824-93, obispo desde 1867)[8] apoyó la orientación de Rudigier, haciendo otro tanto el obispo de St. Pölten, Josef Fessler (1813-72, obispo desde 1864)[9].

El emperador ponía empeño en aplicar moderadamente las leyes, y también sus permanentes contactos con el cardenal Rauscher contribuyeron a la distensión. Si bien la polémica entre las dos partes continuaba con invariable crudeza, y si bien los libe-

4. Cf. cap. XXIX, p. 703.

5. En vano había intentado el emperador convencer al papa de la necesidad de modificar el concordato. Francisco José a Pío IX, del 16 de febrero de 1868; notas manuscritas de Pío X, sin fecha. Textos: ENGEL-JANOSI, *Politische Korrespondenz* n. 130, 130a. Cf también ibid. n. 133, 134.

6. Alocución de 22 de junio de 1868. Texto: *Acta Pii IX*, IV, 407ss.

7. Biografía por K. MEINDL, 2 vols., Linz 1891-92; J. LENZENWEGER, LThK² IX, 85.

8. Biografía por F. v. OER, Graz 1897; J. KÖCK, LThK² X, 1430.

9. Biografías por A. ERDINGER, Brixen 1874; M. RAMSAUER, Wurzburgo 1875; F. GRASS, LThK² IV, 95; ÖBL I, 305.

rales lograron que triunfara la ley de la escuela elemental imperial, con represión de las escuelas confesionales, sin embargo, el emperador y el cardenal conjuntamente impidieron que estallara un verdadero *Kulturkampf*. A esta política de conciliación contribuyó notablemente el obispo auxiliar de Rauscher, Kutschker [10], quien contemporáneamente se encargaba en el ministerio de los asuntos eclesiásticos católicos, con lo cual ocupaba una posición doble, sólo comprensible por tradiciones josefinistas. También en el nombramiento de los obispos se logró casi siempre un acuerdo sobre candidatos propicios al compromiso.

El objetivo constante de Beust, canciller imperial, fue la revancha por la victoria de Prusia en 1866. Para ello necesitaba tanto el ulterior apoyo de los liberales como una alianza con la Italia hostil al papa. A uno y otro se oponía el concordato; ahora bien, las tentativas de inducir a que la curia renunciara voluntariamente al tratado, resultaron vanas. Finalmente, en verano de 1870 utilizó Beust el dogma de la infalibilidad como pretexto para la anulación del concordato, en lo cual fue apoyado por el ministro liberal de culto, Stremayr. Francisco José, tras algunas vacilaciones, declaró el 30 de julio de 1870 el concordato «en sí caducado y abolido», debido a que el pactante romano se había convertido en otro por el nuevo dogma, ya que una relación contractual es imposible con un concertador declarado infalible, y porque el Estado debía afrontar las consecuencias del nuevo dogma, peligrosas para la vida civil. A este paso, jurídicamente insostenible y apoyado en una interpretación demasiado extensiva del dogma, sugerida en realidad por la propaganda ultramontana, se había decidido el emperador únicamente porque estaba profundamente decepcionado por el endurecimiento de la curia, perjudicial para la paz en política eclesiástica, así como por el desenlace del concilio. La actitud resignada de los obispos austríacos, a su regreso de Roma, había contribuido todavía a aumentar su decepción [11].

10. Johann Rudolf Kutschker (1810-81), de 1857 a 1876 consejero ministerial en el ministerio de instrucción pública, desde 1862 obispo auxiliar y a la vez vicario general de Viena, en 1876 sucesor de Rauscher como arzobispo de Viena, en 1877 cardenal. Biografía por A. EITLER (tesis) Viena 1956; H. ERHARTER, LThK² VI, 699.

11. Francisco José, en una carta de 25 de agosto de 1870, escribía a su madre, la archiduquesa Sofía, entre otras cosas: «Es también mi más ardiente deseo volver a un entendimiento con la Iglesia, pero esto no es posible con el papa actual. Al ver la irritación y desaliento con que nuestros obispos han vuelto de Roma .., casi sería cosa de desesperar acerca del futuro de la Iglesia, si no se estuviera firme en la fe y en la esperanza de que Dios quiere preservar a la Iglesia de ulteriores calamidades.» WEINZIERL-FISCHER, l.c., 117.

Los esfuerzos de los liberales por recrudecer todavía más la polémica, tras el cese de Beust, sólo tuvieron un éxito parcial. El final de su actividad legislativa estuvo marcado por las leyes político-eclesiásticas propuestas por el ministerio liberal Auersperg a comienzos del año 1874, que tras su aprobación parlamentaria fueron sancionadas en mayo del mismo año por el emperador [12]. Habían precedido violentas polémicas, en las que intervino el papa con una encíclica a los obispos austríacos y una carta al emperador [13]. Mientras que el cardenal Schwarzenberg había también preconizado fuertes protestas, Rauscher y Kutschker negociaron de nuevo pacientemente y lograron que de hecho fuesen suprimidos algunos artículos.

Las leyes incrementaban el control estatal sobre las Iglesias e instauraban la igualdad de derechos entre todas las confesiones, aunque se mantenían dentro de los límites trazados ya en 1868. Reservaban a la Iglesia el puesto de corporación pública privilegiada y le garantizaban la libertad doctrinal y de culto, el libre ejercicio de su jurisdicción en la esfera propiamente eclesiástica, el libre desarrollo de las órdenes religiosas y de la enseñanza eclesiástica. La participación de la Iglesia en las escuelas públicas quedaba sometida únicamente a la supervisión por el Estado. De esta manera las leyes austríacas resultaron ser notablemente más benignas que las leyes del *Kulturkampf* en Baden y en Prusia, pues tampoco se impuso, en caso de transgresión, la persecución por los tribunales ni la deposición de eclesiásticos; los cargos de eclesiásticos que infringieran las leyes serían a lo sumo considerados «como vacantes en el ámbito civil».

El emperador Francisco José estaba convencido de que así quedaban suficientemente asegurados los derechos del Estado.

12. Fueron promulgadas tres leyes: 1) sobre la reglamentación de la situación jurídica externa de la Iglesia católica; 2) sobre la contribución de las prebendas al fondo religioso; 3) sobre el reconocimiento legal de las asociaciones religiosas.

13. Pío IX a Francisco José, 7 de marzo de 1874. En esta carta protestó el papa por primera vez contra la denuncia del concordato. Texto: ENGEL-JANOSI, *Politische Korrespondenz*, n.º 139. El emperador, en su respuesta (sin fecha, ibid. n.º 140) rechazó las acusaciones del papa y aseguró de nuevo a la Iglesia su protección continuada.

A todas las demás iniciativas contra la Iglesia se opuso con éxito; así dejó de sancionar una cuarta ley, de la primavera de 1874, que preveía un derecho del Estado a la supresión de conventos. También la curia plegó velas, debido no en último término a los moderados informes del nuncio Jacobini, enviado a Viena en 1874. Hubo que comprenderse que bajo las leyes austríacas era posible un equilibrio entre la Iglesia y el Estado y que, contrariamente a la prematura queja pontificia, en Austria no se había provocado la misma situación que en Alemania, Cierto que el enfrentamiento ideológico entre liberales y católicos persistió todavía, y no sólo para perjuicio de la Iglesia. La fuerza de resistencia católica, originada sobre todo por el partido social cristiano (fundado en 1880) se demostró notablemente más fuerte de lo que habían supuesto los adversarios.

Chlodwig, príncipe de Hohenlohe-Schillingsfürst (1819-1901) [14], presidente del consejo bávaro desde 1866, era ciertamente católico, pero tan antiultramontano como su hermano, cardenal de curia, residente en Roma [15]; se aferró tenazmente a los residuos del sistema de Iglesia de Estado. Con una política marcadamente liberal quería transformar a Baviera y, por supuesto, reforzar la autonomía de Alemania del sur, pero luego trató de preparar un acercamiento a la federación de Alemania septentrional, una vez perdidas las esperanzas de lograr tal autonomía. En 1868 fue abolido el control de la escuela por la Iglesia, otorgado en 1852, y se prohibieron las misiones de los jesuitas; en 1869 partió de Munich la resistencia, no sólo teológica, sino también política, contra el dogma de la infalibilidad.

14. Después de 1870 desempeñó Hohenlohe altos cargos al servicio del imperio alemán; de 1894 a 1900 fue canciller del *Reich* y jefe del gobierno prusiano. *Chl. zu Hohenlohe-Schillingsfürst, Denkwürdigkeiten*, I-II, pub. por F. CURTIUS, Stuttgart - Leipzig 1907, III, pub. por K.A. v. MÜLLER Berlín 1931; O. PFÜLF, StZ 72 (1907); KISSLING, *Kulturkampf* I, 423s, 427ss; II, 1s, 16-19, 22, 122; III, 162, 249, etc.; K.A. v. MÜLLER, *Der dritte deutsche Reichskanzler* , Munich 1931.

15. Gustav Adolf, príncipe de Hohenlohe-Schillingsfürst (1823-1896), desde sus estudios en Munich, en relaciones con Döllinger, desde 1846, en la *Academia dei Nobili* romana. Luego favorito de Pío IX, en 1857 arzobispo titular, en 1866 cardenal. Las buenas relaciones con el papa no fueron duraderas, dado que Hohenlohe se reveló violento adversario de los jesuitas, y en el concilio Vaticano I se adhirió a la oposición; desde 1870 se halló aislado en la curia. F.X. KRAUS, *Cardinal Hohenlohe*, en F.X. KRAUS, *Essays* 2, Berlín 1901; R. LILL, *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII, I, 1878-80*, Tubinga 1970, 7s, etc.; G. BÖING, LThK² V, 431; H. JEDIN, *Gustav Hohenlohe u. Augustin Theiner*, RQ 66 (1971).

Hohenlohe, informado en detalle, aunque unilateralmente, por su hermano y por Döllinger sobre la marcha de las cosas en Roma, intentó, mediante una circular de 9 de abril de 1869, inducir a las potencias a dar un paso colectivo contra la definición proyectada. Como otros liberales, temía que el dogma no se restringiera al terreno teológico, sino que implicara plenos poderes papales también sobre los príncipes y los Estados, incluso en asuntos no religiosos. La iniciativa de Hohenlohe no dio resultado, debido al desinterés de la mayor parte de los gobiernos; tanto Beust como Bismarck, que entonces practicaban todavía una política dilatoria con respecto a la Iglesia católica, dieron una respuesta evasiva.

La resistencia contra la política de Hohenlohe pequeñoalemana y anticlerical, condujo en 1869, bajo la decisiva participación de Joseph Edmund Jörg [16], a la fundación del partido popular patriótico, formado casi exclusivamente por católicos, y que a la primera embestida ganó la mayoría de los escaños en la dieta del *Land*. Sus rápidos éxitos ocurrieron por el apoyo del movimiento de asociaciones católicas, que poco después se repitió en la fundación de los partidos católicos en Baden y en Prusia. Los patriotas, cuya agitación había contribuido no poco a que, en la publicística liberal, se identificara católico y particularista, ya en enero de 1870 forzaron la caída de Hohenlohe, lo cual, sin embargo, no cambió el rumbo de los acontecimientos. El ministro liberal nacional del culto, Johann F. von Lutz (1826-90) [17], apoyándose en la confianza del rey Louis II, pudo dar la tónica en el nuevo gobierno. Prosiguió consecuentemente la política de Hohenlohe y la intensificó además notablemente después de la definición de la infalibilidad pontificia. Apoyó el naciente movimiento de los viejos católicos; ya el 9 de agosto de 1870, una decisión ministerial —que luego se demostró irrealizable, debido a la resistencia de los obispos— había prohibido la proclamación del nuevo dogma sin el *placet* del gobierno. En el consejo federal del nuevo imperio alemán propuso Lutz, en 1871, una

16. Sobre Jörg, véase cap. XX, p. 527, nota 12 y cap. XXIX, p. 698

17. F. v. RUMMEL, *Das Ministerium Lutz und seine Gegner*, Munich 1935; W. GRASSER, *Johann Frh. v. Lutz, Eine politische Biographie* (Misc. Bavarica Monacensia, fasc. 1, Munich 1967).

ley contra el abuso del púlpito para fines políticos, aprobada el 10 de diciembre de 1871; el gobierno bávaro inspiró también activamente la aprobación de la segunda ley del *Kulturkampf* en el Reich, la ley sobre los jesuitas (4 de julio de 1872) [18]. Lutz, sin embargo, evitó apoyar abiertamente el conflicto que iba surgiendo en Prusia; se contentó con el llamado *Kulturkampf* latente o disimulado. Su punto culminante estuvo representado por una disposición de 20 de noviembre de 1873, que derogó el edicto de 6 de abril de 1852 [19] y restableció la anterior vigilancia del Estado sobre las iglesias.

Durante largo tiempo existieron todavía notables tensiones, que algunas veces se agudizaron, como, por ejemplo, con ocasión de los nombramientos de obispos. No se llegó, sin embargo, a la ruptura abierta, porque el rey y el gobierno siguieron ateniéndose firmemente al concordato. El gobierno toleró que los obispos de Baviera acogieran pasajeramente a sacerdotes y estudiantes de teología prusianos, a los que las leyes de mayo habían hecho imposible el ejercicio del ministerio o bien el estudio.

La mayoría de los obispos nombrados por el rey adoptó, en la medida de lo posible, una actitud de equilibrio, bajo la guía del arzobispo de Munich-Freising, Gregor von Scherr [20]. Sólo había condescendido con la exigencia del *placet* el arzobispo de Bamberg, Michael Deinlein (1800-75, arzobispo desde 1858, anteriormente, en 1856, obispo de Augsburgo). Luchador intransigente contra el liberalismo y contra el sistema de Iglesia de Estado fue el obispo de Ratisbona, Ignatius von Senestréy (1818-1906, obispo desde 1858) [21], cuya actitud rigurosamente ultramontana fue compartida por Franz F. von Leonrod (1827-1905, obispo de Eichstätt desde 1866).

En Baden se había impuesto antes y más completamente que en todos los otros Estados alemanes el liberalismo de signo burgués y estrechamente nacionalista. En su criterio estructuraron, desde 1860, la política interior y reglamentaron también nueva-

18. Cf. el cap sobre el *Kulturkampf* en el tomo VIII.

19. Cf. cap. XXIX, p. 705.

20. Cf. cap. XXIX, p. 705.

21. STABER, *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg* 190-197; *Festschr. zur 150. Wiederkehr des Geburtstages Senestréys*, ed. dir. por P. Mai, Ratisbona 1968; P. MAI, «Annuarium Historiae Conciliorum» I (1969) 399-411.

mente las relaciones con las Iglesias los ministerios Lamey y Jolly, en colaboración continuada con la mayoría liberal del parlamento. La ley de 9 de octubre de 1860, que había remplazado al concordato rechazado en la cámara, constituía la base [22], con la que sin embargo no se conformaba la mayoría de los liberales; también en el movimiento católico empujaban hacia adelante fuerzas combativas. Precisamente entre los liberales activos en Baden había importantes propugnadores del principio de la absoluta autoridad jurídica del Estado, entre ellos los juristas Bluntchli [23], Friedberg [24] y Jolly [25]; dado que Jolly estuvo a la cabeza del gobierno desde 1866 o 1868, les fue posible realizar su programa. La legislación eclesiástica de Baden en los años 1868-76 transfirió unilateralmente al Estado numerosas competencias que hasta entonces habían desempeñado las Iglesias, sometiéndola además a un amplio sistema de control por el Estado. Las leyes de Baden influyeron en la legislación del *Kulturkampf* en Prusia, como también en la de otros Estados alemanes; por otro lado, las leyes emanadas en Baden después de 1871 siguieron el proceso general provocado en Prusia y en el *Reich* por el concilio Vaticano I.

El comienzo y el fin de las leyes eclesiásticas de Baden [26] estuvieron marcados por la reivindicación liberal de absoluta jurisdicción sobre la escuela. La ley sobre la enseñanza elemental, de 8 de marzo de 1868, hacía posible la transformación de las escuelas confesionales en escuelas simultáneas y hacía depender de una ley especial la erección de nuevas escuelas de la Iglesia; la ley sobre la escuela, del 16 de septiembre de 1876 introdujo la escuela simultánea obligatoria. El 21 de diciembre de 1869 se

22. Cf. cap. XXIX, p. 707s.

23. Johann Caspar Bluntschli (1808-81), en 1833 profesor de derecho en Zurich, en 1848 en Munich, en 1861 en Heidelberg, en 1864 cofundador de la asociación protestante. H. FRITZSCHE, *Schweizer Juristen der letzten 100 Jahre*, Zurich 1945; H. MITTEIS, NDB 2, 337s.

24. Emil Friedberg (1837-1910), en 1868 profesor de derecho en Friburgo, en 1869 en Leipzig. Cf. supra, nota 3. A. ERLER, NDB 5, 443s.

25. Julius Jolly (1823-91), el año 1847 docente de derecho en Heidelberg, en 1861 consejero gubernamental, en 1862 consejero ministerial en el ministerio de gobernación de Baden, en 1866 presidente del mismo, en 1868-76 ministro de Estado. Biografía por H. BAUMGARTEN - L. JOLLY, Tubinga 1897; J. HEYDERHOFF, ZGOBrh 86-87 (1934-35).

26. Los textos de las leyes están reproducidos en gran parte en FRIEDBERG, *Staat und katolische Kirche in Baden*, apéndices desde el n.° XX, así como en STADELHOFER, *Abbau der Kulturkampfgesetzgebung in Baden* 394-403. Recapitulación, ibid. 8-20.

promulgó la ley del matrimonio civil, la cual, al igual que la primera de las dos leyes sobre la escuela, representaba una consecuencia jurídica de la secularización de la sociedad, más que una expresa medida de combate. El aspecto era ya distinto en el caso de la ley sobre las fundaciones (5 de mayo de 1870). Ésta distinguía arbitrariamente entre bienes de fundaciones católicas no religiosas (fundaciones escolares y de caridad), que pasaron a la administración de los municipios civiles, y bienes propiamente eclesiásticos, cuya administración fue sometida únicamente a la supervisión por el Estado.

Las más graves intervenciones en la vida de la Iglesia tuvieron lugar en 1872 y 1874. Las disposiciones legislativas tocante a las órdenes religiosas (2 de abril de 1872) prohibían a los religiosos cualquier actividad docente, y además a los miembros de órdenes no admitidas legalmente en Baden, el ejercicio de cualquier actividad de cura de almas. La ley sobre los viejos católicos (15 de junio de 1874) pudo partir del hecho de que las tradiciones antirromanas de una minoría en el catolicismo de Baden, habían incorporado al movimiento de protesta a algunos eclesiásticos y seglares. A los miembros de la nueva comunidad se confirmaron todos los derechos de que habían disfrutado como católicos. Eclesiásticos que se habían hecho viejos católicos conservaron sus prebendas y sus rentas; las comunidades viejocatólicas obtuvieron el derecho de participar en la utilización de las iglesias, como también en una parte de los bienes de las comunidades católicas, cuya cuantía podía ser fijada muy arbitrariamente por los funcionarios del Estado.

El punto culminante de la legislación del *Kulturkampf* lo constituyó la ley sobre la situación jurídica de las Iglesias en el Estado (19 de febrero de 1874). Después de que, conforme a la ley de 1860, ya en 1867 se había prescrito un examen científico de los eclesiásticos, ahora se hizo depender la admisión a un cargo eclesiástico, del certificado de *Abitur* (= fin del bachillerato) y de tres años de estudios en una universidad alemana, así como de un examen público de Estado, discriminatorio, sobre filosofía, historia y literatura alemana y clásica (art. I)[27].

27. El art. I de la ley siguió muy de cerca la ley prusiana sobre la formación preparatoria y empleo de los eclesiásticos (11 de mayo de 1873).

A las Iglesias sólo se dejaban establecimientos de preparación teológica práctica; fueron cerrados los seminarios para estudiantes de teología y para alumnos de segunda enseñanza, a los que los liberales achacaban un encapsulamiento que los aislaba de la educación nacional de la juventud alemana (art. II). Las transgresiones serían sancionadas, según el art. III, con penas pecuniarias y de arresto, y, en casos graves, con sustracción de emolumentos y destitución del cargo. También fue sancionado con penas pecuniarias el hecho de influenciar los eclesiásticos en las elecciones.

La resistencia eclesiástica fue dirigida primeramente por el anciano arzobispo, von Vicari[28], que todavía en los últimos años de su vida hubo de sostener rudos combates en este sentido, y también sobre el nombramiento del deán de la catedral, que debía ser a la vez obispo auxiliar. En 1867 pudo ser nombrado el director del convictorio, Lothar von Kübel (1823-81)[29], quien después de la muerte de Vicari (1868) rigió la archidiócesis como vicario capitular durante más de trece años. No pudo haber elección de arzobispo, debido a que el gobierno recusó, excepto uno, a los ocho candidatos propuestos por el cabildo catedral. Kübel formuló protesta jurídica contra la totalidad de las leyes[30], y además, junto con la gran mayoría del clero, opuso resistencia pasiva, que no pudo ser quebrantada ni siquiera con la ley de dotación de 25 de agosto de 1876, que retiraba las prestaciones financieras del Estado. El vicario capitular y el clero se negaron totalmente a colaborar en la ejecución de la ley de 1874 sobre las iglesias; las consecuencias fueron condenaciones de eclesiásticos, multiplicación de las sedes vacantes y creciente penuria en la cura de almas.

También en Baden influyó el anticlericalismo liberal en la activación política de los católicos. El partido popular católico, fundado en 1869 bajo la dirección de Jakob Lindau, pudo elegir al principio cinco diputados para la cámara, y nueve en 1871; su órgano principal fue el «Badischer Beobachter», fundado en

28. Cf. cap. XX, p. 535s.

29. Biografías por J. SCHOBER, Friburgo 1911, y A. SCHILL, en *Badische Biographien*, IV, 230-241; W. MÜLLER, LThK² VI 655.

30. En ello le apoyó, como ya antes a Vicari, su director de cancillería, destacado también como publicista, el jurista Heinrich Maas (1826-95).

1863. Contra la estructura oligárquica del sistema liberal y conforme a la tradición democrática de Baden reclamó el partido no sólo la libertad de la Iglesia, sino también derechos liberales y democráticos fundamentales, que habían sido retirados por el liberalismo llegado al poder, por ejemplo, la igualdad para todos en el derecho al voto electoral secreto.

La inconciliabilidad de las posiciones contrapuestas, la ineficacia de muchas medidas del Estado y el renovado endurecimiento por la introducción de la escuela simultánea obligatoria, que Jolly mismo no deseaba, pero que fue impuesta por la mayoría parlamentaria, movieron al archiduque Federico I a mudar de actitud. El ministerio Turban-Stösser, constituido en 1876, tuvo que continuar la línea anterior en la mayoría de los sectores, pero en política eclesiástica hubo que buscar *un modus vivendi*, salvaguardando los derechos del Estado.

Ya las primeras leyes de Jolly sobre la Iglesia habían hallado un eco muy positivo entre los liberales, incluso fuera del Estado de Baden. Cierto que en Prusia antes de 1871-72 no se produjo ninguna transformación en la política eclesiástica oficial, pero a medida que se fue consolidando la alianza de Bismarck con los liberales, se extendió también su anticlericalismo. Desde que, en la primavera de 1869, se hizo pública la intención de Roma de conseguir la definición de la infalibilidad del papa en el concilio inminente, se hizo todavía más violenta la polémica, a la que se añadieron advertencias por parte evangélica conservadora. La cuestión de la infalibilidad, acaloradamente discutida, dividía en dos campos a los mismos católicos alemanes.

Con esta atmósfera cargada de tensiones se reunieron en Fulda los obispos alemanes en septiembre de 1869 [31]. Otros puntos apremiantes de discusión, por ejemplo las iniciativas sociales de Ketteler, pasaron a segundo término frente a la cuestión de la infalibilidad; el episcopado fue empujado a una orientación beligerante, unilateral e innecesaria. Con todo, la conferencia discutió los acontecimientos de Baden y se declaró solidaria de Kübel.

31. Lill, *Bischofskonferenzen* 80-95. Sobre la ponencia de Ketteler en Fulda tocante a la cuestión de la infalibilidad, véase además: Freudenberger, *Universität Würzburg und erstes vatikanisches Konzil* (véase el principio del cap. xxix) 166ss. Sobre el paso a segundo plano, de las sugerencias sociales de Ketteler, véase cap. xxix, p. 709.

La mayoría no era propicia a la definición urgida por Roma; catorce de los veinte obispos presentes o representados en Fulda se dirigieron en vano en este sentido a Pío IX. Su carta colectiva al papa fue redactada por Hefele, recién nombrado obispo de Rottenburg [32], el cual, lo mismo que Ketteler en Fulda, informó sobre la cuestión de la infalibilidad. Ketteler anticipó algunos postulados importantes de la minoría del concilio, exigiendo que la prueba de tradición para la definición satisficiera todas las exigencias de la crítica científica, y que la infalibilidad del papa apareciese en conexión con la de la Iglesia. Hefele partía de objeciones históricas y negaba que hubiese motivos positivos para la definición, como también que ésta fuese oportuna. Temía que el dogma de la infalibilidad dificultase considerablemente la reunión de las confesiones separadas, que debilitase la unidad del catolicismo alemán y recrudeciese las luchas de política eclesiástica [33]. Las disputas que, a partir del verano de 1870, surgieron sobre el catolicismo alemán, dieron la razón a Hefele.

En Suiza, las luchas entre el liberalismo y el riguroso eclesiasticismo, así como entre la minoría liberal y la mayoría ultramontana de los católicos, estuvieron ya desde los años cuarenta caracterizadas por la crudeza de *Kulturkampf* [34], que todavía creció en el último decenio anterior al concilio Vaticano I [35]. El último endurecimiento lo originaron también aquí el concilio y el dogma de la infalibilidad.

La proclamación del nuevo dogma, en algunos cantones fue dificultada y en otros prohibida. En cambio pudo desplegarse libremente la propaganda contra el concilio, preparadora del viejocatolicismo, primero en las asociaciones de católicos liberales, en las que los motivos políticos prevalecían sobre los religiosos. Muchos católicos liberales, a los que el *Syllabus* había herido en el

32. Cf. cap. xxix, p. 708-715.

33. También los diputados católicos del parlamento (entre 1866 y 1870 única corporación parlamentaria de toda Alemania), entre ellos Peter Reichensperger y Windthorst, en un memorial confidencial dirigido al episcopado habían calificado de innecesaria e inoportuna la definición pontificia de la infalibilidad. Texto: ColLac vii 1185s. Cf. Granderath-Kirch i, 223-227.

34. Cf. cap. xx, p. 537ss y cap. xxix, p. 716s.

35. Esto tenía razones, no sólo teológicas, sino también políticas. Así la confederación prohibió la jurisdicción extranjera de los obispo de Milán y de Como sobre el Tesino, después de que en 1859 la hasta entonces Lombardía austríaca había quedado incorporada a la nueva Italia y eran de temer los empeños irredentistas.

centro de su pensamiento y de su acción, y los había alejado totalmente de la Iglesia autoritaria, descubrían en la oposición al dogma el instrumento más apropiado para la reestructuración de la Iglesia en sentido democrático y de Iglesia nacional. Sólo en 1873 pudo un teólogo, anteriormente profesor de teología en Lucerna, Eduard Herzog (1841-1924, desde 1875 obispo de la Iglesia católico-cristiana de Suiza [36]), asumir la dirección del movimiento de protesta. A él se debió principalmente el que aquella agrupación segregara a los elementos radicales, y que como Iglesia católico-cristiana se situara en la tradición de los anhelos de reforma de Wessenberg [37].

Eugène Lachat, obispo de Basilea (1819-86, obispo desde 1863) [38], cuyo seminario había sido cerrado ya en la primavera de 1870, luego, por haber abogado en favor del nuevo dogma y de haber excomulgado en 1873 a oponentes católico-cristianos de cinco cantones, de los siete que comprendía su diócesis, fue depuesto y expulsado; él se retiró a Lucerna. En el Jura, región homogéneamente católica, el gobierno de Berna expulsó a todos los párrocos por mostrarse adictos a Lachat, y fueron reemplazados por sacerdotes dóciles al Estado, entre ellos algunos extranjeros, pero que fueron rechazados por las comunidades, con lo cual pudo impedirse un cisma. Pío IX procedió con muy poco tacto al nombrar, en una situación de extrema tensión, el año 1873, vicario apostólico de Ginebra al obispo auxiliar Mermillod [39], que le era muy allegado por razón de su ultramontanismo militante, con lo cual anticipó parcialmente la fundación de un obispado que estaba prohibida por la constitución. Mermillod fue expulsado inmediatamente por el consejo federal. A la condenación pontificia de las injusticias infligidas a la Iglesia, mediante la encíclica *Etsi multa luctuosa* [40], de 21 de noviembre de 1873, respondió el consejo federal con la ruptura total de las relaciones diplomáticas, que desde 1850 sólo

36. Biografía por W. HERZOG (1935). Cf. también F. HEILER, *Evangelische Katholizität*, 1926, 9ss; W. KÜPPERS, RGG³ III 287s.

37. Sobre el ulterior desarrollo del católico-cristianismo, véase el cap. sobre el *Kulturkampf* en el t. VIII.

38. Biografías por E. HORNSTEIN, Lucerna 1873, TH. SCHERER-BOCCARD, Wurzburgo 1873, y E. FOLLETÊTE, París 1925; A. CHÊVRE, ZSKG 58 (1964); J.B. VILLIGER, LThK² VI, 723.

39. Cf. cap. XXIX, p. 717.

40. *Acta Pii IX*, VI, 253-273.

estaban ya constituidas por un encargado de negocios del Vaticano [41].

El *Kulturkampf* recibió una ratificación de derecho público, totalmente desacostumbrada, en la nueva constitución federal aprobada el 29 de mayo de 1874 [42]. La erección de nuevas diócesis pasó a depender de la aprobación por el consejo federal. El consejo y los cantones quedaron autorizados globalmente para cuidar de la paz entre las confesiones, así como para adoptar las medidas apropiadas contra las injerencias de autoridades eclesiásticas en los derechos de los ciudadanos y del Estado (art. 50). Que la proclamación de dogmas de fe y la excomunión de oponentes, en cuanto tales, se consideraban ya como injerencias de esta índole, lo habían mostrado los acontecimientos desde 1870. La orden de los jesuitas y las sociedades a ellos afiliadas fueron excluidas de todo el territorio de Suiza, y a sus miembros les fue prohibida la actividad en la iglesia y en la escuela (art. 51). La erección de nuevos conventos y el restablecimiento de otros suprimidos fue igualmente declarada ilícita (art. 52). El registro del estado civil fue confiado exclusivamente a las autoridades civiles (art. 58) y la enseñanza primaria quedó sujeta también, exclusivamente, a la dirección del Estado (art. 27).

Si bien los políticos del *Kulturkampf* hubieron de convencerse muy pronto de que el movimiento viejocatólico de Iglesia nacional estaba sostenido únicamente por una minoría, no obstante sólo lentamente fueron aboliéndose las medidas anticatólicas; progresos fundamentales en orden a la distensión sólo pudieron realizarse, también en Suiza, bajo el pontificado de León XIII.

XLI. CONTROVERSIAS ENTRE CATÓLICOS CON RESPECTO AL LIBERALISMO

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN Y EXPOSICIONES DE CONJUNTO: A las exposiciones indicadas anteriormente, p. 432 (en cuanto

41. La nunciatura de Suiza sólo pudo volver a abrirse el año 1920.

42. Texto: G. FRANZ, *Staatsverfassungen*, Munich ²1964, 584-627, en particular p. 611ss.

a Salvatorelli 50-92) hay que añadir: AUBERT, *Pie IX*, 224-261, 531-537 (a la indicación de las fuentes más importantes hay que añadir, sobre Francia, CH. DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite 1852-1870*, París 1970, y, sobre Italia, la correspondencia de L. TAPARELLI D'AZEGLIO y B. RICASOLI, así como los periódicos citados en p. 895); las actas del *Convegno* de Castiglioncello, *Il problema politico dei cattolici nel XIX sec.*, RStT 4 (1948) 215-407; G. MARTINA, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo*, Roma 1959.

BIBLIOGRAFÍA: Especial: *Sobre Francia:* Además de WEILL, *Cath. lib.*, 91-202, GURIAN 210-238 y M. PRELOT, *Le libéralisme catholique*, París 1969, 14-33, 190-237, v. también J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, París 1930; J. GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la troisième République*, París 1967, I, 46-142; J. FÈVRE, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII*, París 1897 (acusación partidista, pero bien informada); y las biografías (v. bibliografía general) de Montalembert, Veuillot, Dupanloup, Pie, Maret, Guéranger, y Lacordaire. Además: DHGE XIV, 1117-19 (sobre Dupanloup); L. DE LANZAC DE LABORIE, *Le comte de Falloux*, París 1912; cf. al respecto DHGE XVI, 1499-1513; H. BOISSARD, *Th. Foisset*, París 1891; cf. al respecto DHGE XVII, 1392-96; J. DE PANGE, «Le Correspondant» 317 (1929) 113-137 (sobre los años 1855-1864); J. LECLER, «Études» 291 (1956) 196-211 (referente a los jesuitas).

Sobre Italia: JEMOLO 87-264; id., *Scritti vari*, Milán 1965, 397-454; cf. al respecto E. PASSERIN, RSTI 20 (1966) 500-506; G. SPADOLINI, *L'intransigentismo cattolico dalla «Civiltà cattolica» al «Sillabo»*, RStT 4 (1956) 309-332; F. FONZI, «Itinerari» 4 (Génova 1956) 603-623; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, en *Nuove Questioni di storia del Risorgimento*, Milán 1961, 565-606 (bibliografía).

Sobre Bélgica: las numerosas publicaciones de A. SIMON, en espec. *L'hypothèse libérale en Belgique*, Wetteren 1956; *Catholicisme et politique*, ibid. 1955; *Le cardinal Sterckx*, ibid. 1950, I, 209-256; E. DE MOREAU, *A. Dechamps*, Bruselas 1911, 423-478; K. VAN ISACKER, *Werkelijk en wettelijk Land*, Amberes 1955, I-85.

Sobre Alemania: Además de las obras generales de GOYAU, SCHNABEL, BRÜCK, KISSLING y de las biografías (cit. en bibliografía general) de Ketteler y Döllinger, v. J. ROVAN, *Le catholicisme politique en Allemagne*, París 1956, 46-78.

Sobre Inglaterra: Además de las obras generales de W. WARD, *W.G. Ward and the Catholic Revival*, Londres 1893, 130-210, y M. WARD, *The W. Wards and the Transition*, Londres 1934, 1-53 y las biografías (cit. en bibliografía general) de Manning, Newmann y Ullathorne, v. J. ALTHOLZ, *The Liberal Catholic Movement in England*, Londres 1962; H. MACDOUGALL, *Acton - Newman Relations*, Nueva York 1962; A. GASQUET, *Lord Acton and his Circle*, Londres 1906; cf. al respecto «Cambridge Hist. Journal» 10 (1950) 77-105, donde se señalan graves lagunas en la edición de las cartas.

En torno al Syllabus: C.G. RINALDI, *Il valore del Sillabo*, Roma 1888; DThC XIV, 2877-2923; G. MARTINA, *Osservazioni sulle varie redazioni del «Sillabo»*, ChStato II, 419-523; id., *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, AHPont 6 (1968) 319-369; R. AUBERT, «Revue Nouvelle» 40 (Bruselas 1964) 369-385, 481-499; id., *Mgr. Dupanloup et le Syllabus*, RHE 51 (1945) 79-142, 471-512, 837-915; id., «Scrinium Lovaniense» (Lovaina 1961) 543-560 (sobre las reacciones en Bélgica); id., «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens» 19 (Münster 1962) 291-304 (sobre las reacciones en España); E. PAPA, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese e italiana*, Roma 1968; D. MCELRATH, *The Syllabus of Pius IX. Some reactions in England*, Lovaina 1964; B. SCHNEIDER, *Der Syllabus und die deutschen Jesuiten*, AHPont 6 (1968) 371-392.

Catolicismo y liberalismo después de 1848

La crisis de 1848, que demostró hasta qué punto estaba sacudido el tradicional orden social, y la subsiguiente oleada de reacción, no pudieron menos de agravar el gran problema que se planteaba al pensamiento católico desde hacía medio siglo. ¿Cómo tenía que comportarse con respecto al mundo surgido de la revolución y a la forma de gobierno de libertad que preconizaba? ¿Tenía que aceptarla o tenía que rechazarla por razón de su misma naturaleza?

No faltaban cristianos que estaban fascinados por el recuerdo del medioevo cristiano, que el romanticismo católico les había puesto ante los ojos en forma idealizada, perseguidos por la idea de que pudieran producirse de nuevo los desórdenes que reiteradas veces habían agitado a Europa, y profundamente decepcionados por el fracaso de las tentativas de Pío IX, de conducir por cauces aceptables, mediante ciertas concesiones, las exigencias de los liberales. Estaban además preocupados por el retroceso casi general de la práctica religiosa, en el que querían ver — como moralistas y no como sociólogos — una consecuencia de los errores propagados por la *mala* prensa. Así llegaron más que nunca a la convicción de que la restauración iniciada desde comienzos del siglo sólo podía triunfar si se renunciaba resueltemente a la filosofía social

del siglo XVIII y se volvía a aquellas concepciones en que estriban la fuerza y la grandeza de los siglos de la fe.

A este recelo frente a los principios liberales daban confirmación y refuerzo la pervivencia de la filosofía política que habían elaborado los escolásticos de la contrarreforma española, como también el influjo aun importante de Maistre y Bonald, al que con frecuencia se contraponía el carácter disolvente de los sistemas racionalistas inspirados por Descartes, y finalmente la aversión de numerosos clérigos a la nueva sociedad civil, a la que reprochaban fenómenos como la excesiva especulación bursátil o la búsqueda de satisfacciones materiales. En una palabra, ideas políticas y sociales, prejuicios pastorales y un modo de pensar tradicionalista se asociaban en diferentes proporciones, según los casos concretos, para conducir a una parte considerable del clero y a cierto número de seglares militantes, a un catolicismo autoritario, cuya meta consistía en conservar o recobrar para la Iglesia privilegios y prestigio externo dentro de un Estado oficialmente católico y liberado de la presión de corrientes anticristianas, como el que existía todavía — por lo menos en parte — en la España de Isabel II, en el imperio de los Habsburgo y en varios Estados italianos. Este catolicismo intransigente, al que gustaba invocar el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) de Donoso Cortés[1], que no tardó en ser traducido al francés y al alemán, tenía su órgano oficial en «La Civiltà cattolica» de los jesuitas romanos; esta revista, fundada en 1849, quería sobre todo lograr la completa restauración de los principios cristianos en la sociedad, como también en la vida de los particulares y de las familias. En algunos países contribuyó la Compañía de Jesús, aunque con algunas excepciones, a que estas posiciones fueran consideradas como las únicas que estaban en armonía con la ortodoxia católica.

Sin embargo, en contraste con la situación en 1815, hacia mediados del siglo los gobiernos monárquicos y reaccionarios, totalmente devotos a la Iglesia, habían cesado de encarnar las esperanzas de la juventud. Así, había también numerosos católicos que, con profunda simpatía hacia las tendencias de su siglo y siguiendo una táctica apostólica, replicaban a la corriente intransigente que

1. Sobre Juan Donoso Cortés (1809-53), véase J. SCHRAMM, *Donoso Cortés*, Madrid 1936, y J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés, théologien de l'historie et prophète*, París 1956.

aquella vuelta a las concepciones de la restauración era tan peligrosa como inútil. Si bien no todos, como Montalembert en *Intérêts catholiques au XIXe siècle* (1852), consideraban el renacimiento religioso de la primera mitad del siglo como resultado exclusivo de las libertades de que gozaba la Iglesia bajo los regímenes parlamentarios, sin embargo, hacían notar que una parte importante de la clase dirigente no creía ya, y que por tanto era utópico esperar del Estado una ayuda y protección desinteresada, y que lo que la Iglesia podía esperar era a lo sumo una neutralidad benévola. Algunos iban incluso más lejos: en vista de los auténticos valores y del progreso efectivamente humano que, a pesar de sus excesos, acarreaba la corriente liberal, estaban dispuestos a acoger con simpatía una concepción moderna del hombre que tomaba más en consideración los derechos del individuo y se mostraba más abierta con respecto a lo que hoy designaríamos como autonomía de lo temporal; sin embargo, no siempre se percataban del peligro que entrañaría un encarecimiento de esta autonomía hasta constituirla en el postulado de la independencia del hombre con respecto a Dios.

Así fueron surgiendo, poco a poco, dos grupos católicos antagónicos, que si bien se esforzaban igualmente en servir a la Iglesia, discrepaban sin embargo en su concepción de la manera más indicada de hacerlo. Unos entendían por *mundo moderno* su propio siglo como época histórica, que tenía sus propias formas de organización, y así creían tener que marchar al frente de él; éstos, echando un velo con gran tacto sobre las condenaciones fulminadas en la encíclica *Mirari vos*, cuyo recuerdo iba empalideciendo gradualmente, requerían a la Iglesia a adoptar en su sistema las instituciones liberales, como había hecho en el pasado con la cultura grecorromana, con la reacción de los vasallos contra el feudalismo en la edad media o con los afanes humanísticos del renacimiento. Los otros, en cambio, que por *mundo moderno* entendían la herencia anticristiana de la revolución, preferían cortar todas las comunicaciones para así descartar cualquier peligro de pactar con el error, y deseaban que se reforzaran las prohibiciones a fin de evitar los contagios. Por eso insistían en que el magisterio reiterase solemnemente la anterior condenación del liberalismo y de los otros errores modernos; sin embargo, no pensaban en los peligros de tal

modo de proceder, que todavía reforzaría las ambigüedades, en base a las cuales numerosos liberales habían llegado a la firme convicción de que sólo era posible organizar una sociedad que respondiera a los imperativos del tiempo si antes se privaba de todo influjo a la Iglesia católica.

Entre estos dos grupos era inevitable que surgiesen conflictos. Éstos fueron todavía agudizados por el hecho de interferirse otras discusiones que simultáneamente dividían a la élite católica en los países más importantes. En Francia, donde los problemas políticos asumían fácilmente carácter ideológico o religioso, se trataba de la reconciliación con el imperio tras el golpe de Estado; en Italia intervenía la cuestión romana; en Alemania, el creciente antagonismo entre los teólogos universitarios y los defensores de la escolástica, en el que se dejaba sentir la misma oposición de pensamiento que separaba a los que creían en el progreso con su sensibilidad para la historia, de aquellos que más bien se confiaban en los métodos que habían sido ya aprobados por la autoridad jerárquica.

La división de los católicos en Francia

Estas controversias entre católicos acerca de las libertades modernas alcanzaron su punto culminante en Francia. En otras partes el problema se discutía sobre todo en el terreno práctico. Roma reconoció, tanto bajo Pío IX como también bajo Gregorio XVI, que en este terreno podía variar la actitud según los distintos casos. Mientras se condenaba formalmente la legislación liberal en el Piamonte, se la toleraba en Bélgica y se apreciaba en países de minoría católica, como, por ejemplo, en los Estados Unidos, en Inglaterra o en los Países Bajos. Sin embargo, tales orientaciones cambiantes en la práctica desconcertaban a los franceses, que por lógica defendían soluciones teoréticas coherentes que pudiesen gozar de validez universal. Las antiguas discusiones sobre la sociedad cristiana ideal, que habían pasado a segundo término desde la condenación de Lamennais, ahora, reavivadas por las discrepancias en torno a la ley Falloux, cuyos defensores y adversarios se dejaron llevar a tratar la cuestión en el terreno de los principios, comenzaron a reanimar una vez más a ciertos círculos que, si bien escasos en número, ejercieron un influjo que se extendió mucho más allá de las fronteras de Francia [2].

Por su parte, los católicos que ponían su confianza en la libertad, estaban a su vez divididos en varios puntos importantes. Había en primer lugar el grupo organizado en torno al diario «Le Correspondant», fundado hacia 1855. Estaba capitaneado por algunos seglares antibonapartistas, estrechamente vinculados a círculos orleanistas: Falloux, Albert de Broglie, Cochin y sobre todo Montalembert, los cuales, debido a su capacidades personales, a su posición social, a su influjo en la vida política y a sus grandes méritos para con la causa católica, podían influir también en aquellos círculos no simpatizantes con todas sus ideas.

Este grupo «académico y mundano» (Palanque), que desde algunos puntos de vista realizaba el *humanisme dévot*, tenía algunas ramas en provincias [3] y estaba representado también en las grandes órdenes religiosas, entre los dominicos por Lacordaire, entre los oratorianos en torno a Gratry, e incluso entre los jesuitas con De Ravignan y los primeros redactores de la revista «Études». Pero sobre todo se beneficiaba del apoyo y del creciente prestigio de Dupanloup, el elocuente y activo obispo de Orleáns, cuyas intervenciones en defensa del poder temporal del papa después de la guerra de Italia lo habían situado en el primer plano de la escena político-religiosa de Europa. A diferencia de Montalembert, que como en la época de «L'Avenir», también ahora confiaba sin restricciones en la libertad tanto en el Estado como en la Iglesia, Dupanloup optaba por un liberalismo sumamente relativo: en el fondo apuntaba, al igual que los obispos belgas o que Ketteler, a crear, con medios nuevos, es decir, con instituciones que respondieran a las aspiraciones liberales y que en las circunstancias dadas eran los únicos posibles, a crear una cristiandad modernizada, en la que las libertades «se concibieran como garantías de la actividad de la Iglesia» (Gadille). Sin embargo, Dupanloup fue consi-

2. Sobre Veuillot, enemigo capital del liberalismo católico, escribe PH. SYLVAIN: «Ningún escritor francés marcó tan fuertemente la mentalidad franco-canadiense» (*Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français*, RSoc 8 [1967] 275-297). En Montalembert ponían los ojos los pocos católicos liberales de España, como, por ejemplo, Mañé y Flaquer, director de «Diario de Barcelona» y un tiempo de «La Época» de Madrid; o también el representante de la corriente liberal en Hungría, J. Eötvös.

3. Por ejemplo, en Nancy, en torno a Guerrier de Dumast (cf. DE MONTCLOS 241-242).

derado por toda la prensa ultramontana como el líder eclesiástico del partido católico liberal, mientras que, por el contrario, muchos católicos de mentalidad moderada, que creían obedecer al espíritu de su tiempo, le reprochaban una falta de lógica precisamente porque se negaba a aplicar los principios liberales a la solución de la cuestión romana.

Un liberalismo mucho más consecuente sostenía, en cambio, aquel grupo de clérigos inspirado por Maret, decano de la Facultad teológica de la Sorbona [4]. Éstos, por un lado, no vacilaban en proclamar, precisamente dentro de la Iglesia, una reforma católica y liberal que, entre otras cosas, renovara los antiguos órganos que restringían la libertad, tales como los sínodos y concilios, y liberara al trabajo católico de investigación del garrote estrangulante del índice; no ocultaban lo más mínimo sus simpatías para con los anhelos constitucionales de los romanos, como tampoco su convicción de que el poder temporal del papa había venido a ser más perjudicial que provechoso para el ejercicio de su misión espiritual. Por otro lado, en la cuestión de las relaciones entre ambos poderes se adherían abiertamente a una concepción del Estado moderno, atada a los principios de 1789, «los cuales, bien entendidos, brotaban del cristianismo, como también de la razón filosófica» (Maret). Estos neogalicanos veían en el concordato un instrumento de colaboración entre la Iglesia y una sociedad secularizada. Éstas eran también las ideas, aunque no formuladas de forma tan clara, de gran parte de la burguesía católica, que con frecuencia estaba dispuesta a dejar de lado, o sencillamente a pasar por alto, diferentes puntos de la doctrina oficial de la Iglesia, si trababan demasiado sus concepciones intelectuales o políticas. «El número muy reducido de los católicos liberales conscientes, y el elevado número de los católicos liberales moderados, es decir, inconscientes, eran de hecho dos características esenciales del catolicismo francés» (Maurain).

A éstos, sin embargo, se oponían aquellos que, contrariamente a los católicos liberales, se designaban a sí mismos como *catholiques tout court* (católicos a secas, católicos y nada más) y que por

4. Sobre este grupo que llamó menos la atención que el más brillante, pero también más superficial del «Correspondant», véase DE MONTCLOS 130-132, 225-227, 287-323; J. GADILLE, l.c. 89-108, 134-139. Sobre su orientación neogalicana, v. infra, p. 988s.

tanto querían subrayar su deseo en mantenerse fieles a las posiciones romanas, cuya dureza trataban todavía de reforzar. Se habían mantenido fieles al tradicionalismo contrarrevolucionario del primer tercio del siglo y no disponían de la suficiente capacidad de discernimiento para descubrir la parte de verdad que llevaba en sí el liberalismo. Propendían a enjuiciar las decisiones políticas en función de principios absolutos, de los que derivaban las conclusiones lógicas, en lugar de buscar posibilidades de adaptación a las situaciones concretas, variables según los lugares y los tiempos. El líder de este grupo era Louis Pie [5], que en sus *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent* (1855-71) estigmatizaba al naturalismo, que quería excluir a Dios y a la Iglesia de los intereses de este mundo. Inspirado especialmente por Guéranger, desarrolló su sobrenaturalismo político, basado en el reinado de Jesucristo sobre este mundo, así como en la glorificación del papa-rey; si bien no proclamaba la teocracia, es decir, el ejercicio de un poder político directo por la Iglesia, postulaba, sin embargo — aunque con la restricción de que la consumación de la sociedad cristiana sólo podía tener lugar al fin de los tiempos — además de la renovación de la fe en los individuos y en las familias, también la cristianización del Estado y de las instituciones oficiales. Con todo, discípulos demasiado celosos fueron mucho más lejos que él y — olvidando las perspectivas escatológicas y sin tener en cuenta la reserva del obispo de Poitiers tocante a un compromiso político demasiado claro — exageraron la mundanización de lo sobrenatural, sin vacilar en proclamar el poder de la Iglesia y del papa sobre la sociedad civil. Esperaban ver pronto realizado por el pretendiente borbónico, Chambord, un Estado cristiano, tal como lo había entendido la edad media.

Estas ideas extremistas fueron propagadas e incluso intensificadas, con absoluta falta de distinciones y con juicios muchas veces injustos sobre católicos que pensaban de otra manera, por algunos publicistas, el más destacado de los cuales fue Louis Veuillot. Los méritos de Veuillot son indiscutibles: su devoción al papa, su desinterés personal, el servicio que prestó contribuyendo más que nin-

5. Sobre Louis Pie (1815-80), obispo de Poitiers desde 1849, véase L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, 2 vols., París 1893; E. CATTA, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie*, París 1959, que se ha de corregir notablemente con J. GADILLE, l.c., 48-59.

gún otro, con su desprecio sarcástico de los anticlericales, a liberar al católico medio de aquel complejo de inferioridad que tanto tiempo había pesado sobre él. Pero también contribuyó más que ningún otro a emponzoñar la discusión, en cuanto que la intransigencia de su catolicismo de convertido le hizo olvidar no pocas veces los imperativos de la caridad y lo llevó a condenar globalmente a la civilización moderna, de la que, según él, era responsable la necedad de los librepensadores de su tiempo. Sin embargo, aun cuando los obispos en general se mostraban más bien reservados con respecto a este periodista, que pretendía darles lecciones de ortodoxia, no obstante, pronto vino a ser ya Veuillot el oráculo del clero de provincias, que sabía apreciar su lenguaje popular y sus juicios en bloque y sin matices. Gracias a este clero, la influencia de Veuillot se dejó sentir en un número de católicos, limitado, sí, pero no por eso despreciable, que en lo sucesivo se aferraron largo tiempo a una actitud de intolerancia clerical y de difamación sistemática de la autoridad civil.

El catolicismo liberal fuera de Francia hacia 1860

En Bélgica acusaron las discusiones el mayor paralelismo con Francia. También aquí, hacia 1860, tanto bajo los efectos de la polémica de prensa, que agitaba al catolicismo francés, como también debido a la evolución de la situación política, la cuestión relativa al grado aceptable de adaptación al sistema de las libertades modernas comenzó a desplazarse del terreno táctico al de las ideas. Mientras que algunos, en contacto personal con Montalembert y con sus amigos, seguían preconizando como ideal la constitución extremadamente liberal, otros en cambio se mostraban preocupados por el rumbo que adoptaba el liberalismo belga, que venía a convertirse en radicalismo anticlerical, que no tenía ya nada en común con el unionismo de 1830. Hacían notar que se había renunciado a los derechos tradicionales de la Iglesia y que a los adversarios se había otorgado la libertad de una propaganda sin restricciones de sus propias ideas, los cuales ahora, una vez lograda la mayoría legal, impedían a la Iglesia sacar provecho de las ventajas que se le habían concedido como contraprestación. Aun

cuando los católicos volvieran a alcanzar la mayoría en el parlamento — seguían argumentando — les sería imposible practicar una política francamente católica, puesto que estaban obligados a respetar la libertad del mal. Así entonces, sin adherirse en todos los puntos a las posiciones extremistas de Louis Veuillot — a este propósito es muy instructiva una comparación entre «L'Univers» y «Le Bien Public», órgano principal de los ultramontanos belgas, fundado en 1853 — y sobre todo distanciándose claramente del antiparlamentarismo del polemista francés, comenzaron a hablar de la necesidad de modificar la constitución tan pronto como lo permitieran las circunstancias. Entre ambas posiciones se situaban el cardenal Sterckx y los canonistas de Lovaina, los cuales, no obstante la fuerte oposición por parte de varios obispos más jóvenes, formados en Roma, a los que parecía imposible la catolización de ciertas ideas del liberalismo, traían a la memoria las ventajas prácticas de aquella constitución, que garantizaba a la Iglesia una independencia frente al poder civil, desconocida bajo aquella forma.

En Italia el problema se planteaba de manera fundamentalmente distinta. Tras el fracaso del movimiento neogüelfo, que muchos habían considerado como el punto de convergencia entre el *sentire cattolico* y el *sentire liberale*, el desarrollo de la cuestión romana hizo aquí mucho más difícil la tentativa de reconciliación entre las aspiraciones liberales y la fidelidad a la fe católica. Por eso halló en Italia sólo muy pocos adeptos la idea de una reconquista cristiana de la sociedad con la ayuda de la libertad política, preferida por Montalembert y por los católicos belgas. Por un lado, numerosos católicos patriotas y constitucionales, decepcionados por la *traición* de Pío IX, pasaron de hecho sin reserva al campo liberal, es decir, al de los *moderati*, y con vistas a la realización de sus ideales políticos, se aliaron más o menos despreocupadamente con la izquierda anticlerical, «dejando de lado todo lo religioso, para volver a ocuparse de ello en la última hora, en la que se llama al sacerdote» (Curci). Por otro lado, la indignación por la política más estadista que verdaderamente liberal del gobierno de Turín, que de hecho llevaba a una grave violación de los derechos de la Iglesia y a una restricción de su libertad incluso en la esfera religiosa, dio lugar a una reacción de endurecimiento y a una condena-

ción indiscriminada del liberalismo, por moderado que fuera. Esta corriente intransigente, que gozó de la complacencia sin restricciones de Roma y fue extendida por todo el país por periódicos combativos, tales como la «Unità cattolica» de Margotti, o el «Osservatore catolico» de Albertario, ganó bajo el pontificado de Pío IX, y tras el breve fuego de paja de los sacerdotes mediadores, inmediatamente después de 1860 [6], a la mayoría de los clérigos y de los católicos militantes de Italia [7].

Sin embargo, si bien las circunstancias impedían en Italia la formación de un partido liberal católico, que como en Francia y en Bélgica habría podido tener gran influjo político, no había desaparecido totalmente el espíritu católico-liberal que creía en la posibilidad de una reconciliación de la fe católica con las instituciones constitucionales y con la cultura moderna, sobre todo, dado que recordando los dos primeros años del pontificado de Pío IX, se llegaba a la convicción de que tal reconciliación no planteaba problemas doctrinales, sino problemas de oportunidad en relación con la cuestión romana. Este espíritu católico-liberal, claramente matizado por la diversidad de las tradiciones culturales en las diferentes regiones de Italia y de la individualidad muy marcada de cada una, se halló en algunos grupos, en constitucionales moderados como C. Balbo; en creyentes sinceros, que sin embargo, como A. Manzoni, opinaban que en política era lícito no ser del mismo parecer que Roma; entre católicos que, como Minguetti, estaban malhumorados por la inmovilidad del Estado de la Iglesia; entre utopistas, que como los toscanos Ricasoli o Capponi se situaban en las fronteras de la ortodoxia; entre reformadores de fidelidad incondicional, como Rosmini, cuyo influjo perduró hasta muy después de su muerte (1855); entre historiadores situados en la tradi-

6. Sobre las tendencias liberales en el clero, véase G. MARTINA, l.c. 765-768, y para un caso particular, pero muy significativo, A. GAMBASIN, *Il clero padovano*, Roma 1967, especialm. 117-169, 279-300. Bibliogr., p. 902, nota 10; además A. FAPPANI, *Il clero liberale bresciano negli anni dell'unità d'Italia*, Brescia 1968; R. FANTINI, *Sacerdoti liberali bolognesi dal 1848 all'unità nazionale*, «Boll. del Museo del Risorgimento» 5 (1960) 453-484.

7. Hay que notar, sin embargo, que, como ha mostrado Spadolini, los *intransigenti* del tiempo posterior a 1860, contrariamente a los de la primera mitad del siglo, no eran necesariamente reaccionarios en política. y que para justificar su negativa a colaborar con el liberalismo, en todo caso no aducían ya el principio de la legitimidad y del derecho divino de los soberanos, sino los derechos de Dios y de la Iglesia sobre la sociedad y la subordinación de la política a la moral. La filosofía política desarrollada por Taparelli d'Azeglio en «La Civiltà cattolica» es característica de esta nueva mentalidad.

ción del romanticismo católico, como el lombardo Cantù [8] o también Tosti, monje de Monte Cassino [9]; entre admiradores de Montalembert, como el futuro cardenal Capecelatro en Nápoles; en aquel pequeño grupo genovés de los «Annali cattolici», animado por el arzobispo Charvaz, que en 1866 cambiaron el nombre de su periódico por el de «Rivista universale» y aspiraban a un partido que, a ejemplo de los belgas y de los alemanes, fuera fiel tanto al papa como al rey, y también a la ortodoxia católica como a las instituciones liberales [10].

Tras estas figuras de líderes se situaba el gran número de aquellos que, si bien seguían fieles a la recepción de los sacramentos, sin embargo, en el plano religioso asociaban el principio de autoridad con la libertad de conciencia y querían asegurar la independencia del poder civil en su propia esfera, o también, reconociendo los beneficios históricos que Italia debía a la Iglesia, opinaban que el Estado, bajo el cual se hallaba ésta desde la edad media, era intangible y por tanto existía el derecho de adaptarse a las exigencias del siglo XIX. Ahora bien, esta adaptación significaba para unos una clara distinción entre religión y política y la supresión de ciertos privilegios eclesiásticos arcaicos, no obstante la protesta de la santa sede, y para otros la introducción de la separación de la Iglesia y del Estado y la renuncia al ejercicio del poder temporal de los papas.

En Alemania, la conciliación entre la Iglesia y el Estado en una concepción liberal no condujo a tantos dramas de conciencia como en las países latinos. La razón de ello fue, en primer lugar, la circunstancia de que los católicos alemanes, como minoría que eran, en su reclamación de la libertad religiosa no dieron, como en Francia o en Bélgica, la impresión de favorecer el error, sino que, por el contrario, parecieron abogar en favor del catolicismo. Luego, los católicos alemanes, influenciados por el mundo de experiencia del romanticismo católico, en su elogio de la libertad no pensaban tan-

8. Sobre Cesare Cantù (1804-95), véase F. BERTOLONI, *Cantù e le sue opere*, Florencia 1895; P. MANFREDI, *Cesare Cantù*, Turín 1905; ECatt III, 646-649. También *Carteggio Montalembert Cantù*, pub. por F. Kancisvili, Milán 1969.

9. Sobre Luigi Tosti (1811-97). A. CAPECELATRO, *Commemorazione di Luigi Tosti*, Montecassino 1868, y A. QUACQUARELLI, *Il P. T. nella politica del Rissorgimento*, Génova 1945 (bibl.).

10. Sobre estas dos revistas, véase O. CONFESSORE: «Annali dell'Univ. di Lecce», Fac. di Lettere 2 (1964-65) 158-210; id., SpAzLCit I, 141-176.

to en los principios de 1789 como en la libertad corporativa, tal como había existido antes de la monarquía absoluta; y finalmente, la libertad religiosa no incluía para ellos, como en los países latinos, la libertad de la incredulidad, sino que significaba sencillamente un Estado no confesional sobre la base de una concepción cristiana de la vida.

Tras una cierta inquietud en círculos conservadores y de una cierta reserva en Austria [11] y en Baviera, las molestias causadas por las mezquinas intervenciones de la burocracia en la vida de la Iglesia se veían compensadas por el prestigio oficial que confería a la Iglesia el apoyo del Estado; así, los católicos militantes y los defensores de los principios, fortalecidos por las experiencias de Prusia desde 1848, convinieron en reconocer las ventajas religiosas de las libertades constitucionales, que se guardaban ciertamente de condenar como libertades de perdición, aunque dirigían violentos ataques contra el carácter anticristiano del liberalismo ideológico. Esta posición moderada, expuesta por Ketteler en su obra *Freiheit, Autorität und Kirche* (= Libertad, Autoridad e Iglesia, 1862), fue también sostenida por la gran mayoría de los católicos alemanes [12] durante largo tiempo e incluso en la época del *Syllabus*, cuando sólo perturbaban la unidad algunas voces extremistas de la derecha (entre otros, los jesuitas austríacos) y de la izquierda (en el grupo de Döllinger).

En los países de habla alemana, en cambio, estallaron acaloradas controversias sobre la libertad del científico con respecto a la autoridad eclesiástica. Algunos representantes del renacimiento católico, con Döllinger a la cabeza, querían librar a los intelectuales católicos del complejo de inferioridad que había surgido de resultas del florecimiento de la ciencia protestante y racionalista y estimaron decisivo trasmitirles la conciencia de plena libertad de investigación, prescindiendo de las cuestiones, relativamente pocas,

11. Después de 1855, apenas si se habla ya del pequeño grupo de los güntherianos, que hacia 1848 era tan activo; éstos eran, para la burguesía de Viena de aquel tiempo, liberales muy representativos tanto en el plano político como en el cultural: hostiles al mismo tiempo a la democracia y a la autocracia, partidarios de la Iglesia libre en el Estado libre y de la libertad de pensamiento. Cf. TH. SIMONS, CHR 55 (1969) 173-194, 377-393, 610-626.

12. Ésta era también la posición de los católicos en la Suiza alemánica. Cf. W. GANZ, *Philipp Anton von Segesser als Politiker*, «Schweizerische Zschr. für Geschichte» 1 (1951) 245-274. Mermillod defendió una postura análoga en la Suiza romanda.

que afectaran a un dogma definido y que ellos procuraban esquivar en lo posible.

Sus intenciones eran sinceras, y estaba justificado su intento de sustraer su trabajo científico a los controles de la inquisición. Pero ellos sólo querían ver un aspecto de una situación compleja. Por esta razón, la reacción era inevitable; ahora bien, ésta procedió, lamentablemente, de hombres que con frecuencia conocían escasamente los nuevos métodos científicos y en algunos casos hasta se mostraban hostiles a la ciencia en general. Las fricciones fueron tanto más inevitables por cuanto que, frente a la cerrazón de los unos, tanto más fácil era provocar la actitud libre de los otros. Entonces algunos se alzaron por principio contra toda intervención del magisterio eclesiástico y quisieron sustraerse a todo control por las autoridades eclesiásticas. Así, en el terreno clásico del protestantismo liberal surgió entre los intelectuales católicos una tendencia que sólo tiene algo semejante en el pequeño grupo inglés del *Rambler*.

En Inglaterra, en 1848, un grupo reunido en torno al convertido Simpson [13] fundó la revista «The Rambler», con objeto de reaccionar contra la inferioridad intelectual del catolicismo inglés. Reiteradas veces se había constituido esta revista en defensor poco avisado de una cierta autonomía de los seglares en la Iglesia. Sus ademanes de *enfant terrible* se acentuaron todavía más cuando el joven John Acton [14] asumió su dirección en 1859. Éste era discípulo de Döllinger, y en él estuvo encarnado durante 15 años el liberalismo católico inglés. Personalmente se designaba como «un hombre que ha renunciado a todo lo que en el catolicismo es incompatible con la libertad, y en política, con la fe católica». La actitud independiente de la revista (y también la de la «Home and Foreign Review», que le siguió en 1862) respecto a la libertad de los eru-

13. Sobre Richard Simpson (1820-76), véase D. MCELRATH, *Richard Simpson. Study in English Liberal Catholicism*, Lovaina 1972; D. McElrath prepara la edición de su correspondencia.

14. Todavía no existe una buena biografía de John Acton (1834-1902) basada en la totalidad de la documentación accesible. Véase de momento: H. BUTTERFIELD, *Lord Acton*, Londres 1948; D. MATHEW, *Lord Acton and his Times*, Londres 1968; G. HIMMELFARB, *Lord Acton A Study in Conscience and Politics*, Londres 1954; (sobre esto, E. WATTS, R. Pol 28 [1966] 493-507; U. NOACK, *Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von J. Dalberg-Acton*, Francfort ²1947; D. MCELRATH, *Lord Acton. The Decisive Decade 1864 to 1874*, Lovaina 1970. Sobre su correspondencia, véase O. CHADWICK, JEH 16 (1965) 114s; D. MCELRATH, RHE 65 (1970) 87-89.

ditos católicos, a la cuestión romana y a otros numerosos problemas eclesiásticos candentes, provocó la reacción de Wiseman y sobre todo de Manning, apoyada con ahínco por W.G. Ward, émulo de Veuillot en Inglaterra, en su revista «The Dublin Review» [15]. Una de las consecuencias más lamentables de estas controversias fue el hecho de comprometer con ello a Newman, que estaba lo más alejado posible del liberalismo religioso (y también político) y que, con todo, se había esforzado en vano en aparecer como mediador [16].

El «Syllabus» y sus consecuencias

Estas diferentes manifestaciones del liberalismo en el medio católico, que con frecuencia fueron acompañadas de imprudencias en la expresión y a veces también de un comportamiento francamente ambiguo, fueron piedra de escándalo para los hombres de fe, que frente a esta religión de la libertad y de la religión de la ciencia, tenían deseos de confirmar renovadamente los derechos de Dios sobre la sociedad y los espíritus. Estaban tanto más preocupados, en cuanto que a ellos, que eran las más de las veces instintivamente, conservadores ligados al pasado, les resultaba muy difícil distinguir entre las verdades eternas y las estructuras contingentes de la organización eclesiástica o civil. Muchos estaban además impresionados por el hecho, indiscutible ya hacia 1850, de que dondequiera que los liberales llegaban al poder no tardaba en introducirse una legislación hostil a la Iglesia. Esta última consideración inquietaba sobre todo a los círculas romanos que, a causa del curso de los acontecimientos en Italia desde 1848 estaban más convencidos que nunca de la existencia de una estrecha conexión entre los principios de 1789 y la destrucción de los valores tradicionales en el orden social, moral y religioso.

Pío IX, que ocupaba el centro de la cristiandad, creyó entonces deber obrar y no desanimar con su silencio a las pocas naciones católicas, que se habían mantenido más o menos fieles al sistema

15. Véase p. 984s.

16. Además de H. McDougall, l.c., cf. la excelente introducción de J. Coulson a la nueva edición del artículo de Newman, muy discutido en su tiempo, *On consulting the Faithful in matters of doctrine*, Nueva York 1961.

— a sus ojos el mejor — de la Iglesia privilegiada y protegida por el Estado. Dado que la fuerza de las circunstancias lo había forzado a hacer concesiones prácticas en diferentes países, tanto más apremiante le parecía levantar la voz para traer a la memoria los principios.

Así, a medida que las concepciones reprobadas por sus predecesores Pío VI, Pío VII, León XII y Gregorio XVI, se iban imponiendo en los países oficialmente católicos, a saber, en España, en las repúblicas sudamericanas y sobre todo en la Italia del *risorgimento*, aprovechaba cualquier ocasión que se le ofrecía [17], para destacar este o aquel aspecto de la respectiva doctrina clásica de la Iglesia. Pero la idea de una condenación complexiva de todas las ideas de la sociedad moderna estimadas falsas, puesta en circulación en 1849 por el cardenal Pecci y acogida más tarde por «La Civiltà cattolica», fue abriéndose camino poco a poco. En 1859, al replantearse la cuestión romana, fue propagada de nuevo, y en el otoño solicitó el Vaticano de algunos hombres de confianza, tales como Pie, Guéranger, y el rector de la Universidad de Lovaina, de Ram (que respondió en colaboración con algunos profesores), propuestas sobre los errores que había que condenar y los puntos doctrinales que había que destacar.

En la primavera de 1860, sobre la base de las respuestas recibidas, se elaboró un primer anteproyecto del *Syllabus errorum in Europa vigentium*, que contenía 79 proposiciones. Ahora bien, en el otoño del mismo año llegó a Roma una larga pastoral del obispo de Perpignan, Gerbet, quien había sido en otro tiempo colaborador de Lamennais, pero que ahora se volvía apasionadamente contra lo que otrora había venerado. El documento, que llevaba por título *Instruction sur les erreurs du temps présent*, se cerraba con una lista de 85 tesis erróneas, que al papa le pareció ser una base mejor para el documento que se proyectaba publicar solemnemente, aunque, según Martina, sin razón, pues según su parecer, el primer esbozo se mantenía más en el plano de los principios y tenía un carácter más sintético. Diversas comisiones de teólogos que se fueron sucediendo, cuyos trabajos eran seguidos de cerca por

17. Encíclicas, pero también breves a escritores que defendían los *buenos* principios, y sobre todo numerosas alocuciones. La lista se halla en el *opúsculo Acta SS. D. N. Pii IX ex quibus excerptus est Syllabus*, Roma 1865.

el papa, se ocuparon durante más de un año en la elaboración y la calificación teológica de las tesis de Gerbet.

No obstante la muy clara reserva de muchos cardenales de curia, que habrían preferido que se volviese al primer esquema, Pío IX decidió proponer la nueva lista — basada en la pastoral de Gerbet, que compilaba en 61 tesis las más importantes tendencias modernas sobre la liberación de la filosofía, la moral y la política de los controles de la religión — a los obispos que en verano acudieron a Roma para manifestarse en favor del poder temporal del papa. Si bien la comunicación se hizo en secreto, no dejaron de cometerse algunas indiscreciones. La divulgación prematura del documento desencadenó en la prensa anticlerical una tempestad contra el oscurantismo romano. Las reacciones episcopales, que por lo demás fueron muy parcas, eran más bien reservadas. Sin embargo, el papa persistió en su primera idea, y así la comisión prosiguió la elaboración de la lista de tesis de Gerbet, aunque lo hizo tan lentamente, que a muchos dio la sensación de que la gran condenación de los errores modernos se había diferido para más tarde, e incluso algunos creían que *sine die*.

Ahora bien, a fines del verano de 1863, dos infortunados discursos volvieron a reavivar la cuestión: la apología que Montalembert, impaciente por la pusilanimidad de sus amigos, pronunció en el congreso internacional de los católicos en Malinas en favor de la «Iglesia libre en el Estado libre» [18], y la arrogante reclamación de independencia para los científicos católicos con respecto al magisterio eclesiástico, formulada por Döllinger en la asamblea de Munich [19]. Sobre todo el primero de estos discursos, que tuvo muy fuerte resonancia, representó un desafío a todos aquellos que veían en el liberalismo católico el peligro capital de su tiempo, y así entonces se presionó todavía más fuertemente para que Roma se pronunciase clara y rotundamente sobre este tema. Diversas intervenciones ahorraron a Montalembert una censura pública, pero Pío IX fue llegando más a la convicción de que era necesaria una intervención solemne a fin de encauzar el movimiento de los espíritus.

18. R. AUBERT, «Collectanea Mechliniensia» 20 (1950) 525-551. Con ocasión de este discurso propuso «La Civiltà cattolica», por primera vez, la distinción entre *tesis* e *hipótesis*, que vendría a ser clásica. Cf. J. LECLERQ, RSR 41 (1953) 530-534.

19. Véase p. 889-892.

Diferentes gestiones, no obstante, demoraron esto todavía un año entero: intervenciones diplomáticas francesas que habían sugerido algunos obispos por temor de exasperar a la opinión pública; advertencias de Bélgica, de no dar todavía, en vísperas de importantes elecciones, la sensación de que Roma condenaba la constitución, pues esto habría contribuido a hacer el juego de los liberales; finalmente, los reparos del cardenal Antonelli, según el cual se podría con aquel paso desalentar a algunos defensores no católicos del poder temporal del papa, como, por ejemplo, a Adolphe Thiers. Pío IX no cerró los oídos a estos argumentos.

Sin embargo, dado que el papa era muy impresionable, otras influencias lo determinaron todavía más fuertemente: el deslizamiento cada vez más marcado de muchos católicos italianos a posturas mediadoras; el éxito de la *Vie de Jésus* de Renan, en el que aparecía claro el peligro de la libertad de prensa; las recientes violaciones de los derechos de la Iglesia en Polonia y en México; la alarma de Ketteler ante la independencia intelectual de los teólogos alemanes, y más en general, el peligro de favorecer el radicalismo con la pasividad de los católicos. No cabe duda de que también la convención de septiembre de 1864 fue para Pío IX un motivo suplementario para no dar ya más largas [20].

En agosto de 1864 los cardenales de la inquisición, nuevamente consultados, renovaron sus reparos contra la serie de proposiciones elaboradas sobre la base de la lista de Gerbet y habían propuesto otra clase de procedimiento: una alocución del papa, en la que fueran renovadas sus anteriores condenaciones. El papa decidió finalmente atenerse a esta sugerencia, y así, en pocas semanas, con la ayuda del joven barnabita L. Bilio se redactó, además de una encíclica, una lista de extractos de alocuciones y escritos del papa, que él había formulado desde el comienzo de su pontificado y en los que había condenado ya los diferentes errores modernos.

A fines de diciembre se publicó la encíclica *Quanta cura*, que iba acompañada de un catálogo de 80 tesis condenadas como inadmisibles con el título de *Syllabus errorum* [21]. En él condenaba el papa el panteísmo y el racionalismo, el indiferentismo que asigna

20. Cf. R. MORI, *La Questione Romana 1861-65*, Florencia 1963, 331, 338.

21. Texto en *Acta Pii IX*, III, 687-700 *(Quanta cura)*, 701-717 *(Syllabus)*. Comentarios en L. CHOUPIN, *Valeur des décisions du Sant-Siège*, París ^{3}1928, 187-415.

igual valor a todas las religiones, el socialismo que niega el derecho de propiedad y subordina la familia al Estado, las ideas erróneas sobre el matrimonio cristiano, la francmasonería, el repudio del poder temporal del papa, el galicanismo, que quiere que el ejercicio de la autoridad eclesiástica sea dependiente de la autorización por la potestad civil, el estatismo, que insiste en el monoplio de la enseñanza y suprime las órdenes religiosas, el naturalismo, que considera como progreso el que las sociedades humanas no estimen la religión y que postula como ideal la laicización de las instituciones, la separación entre la Iglesia y el Estado y la absoluta libertad religiosa y de prensa. Sobre todo este último aspecto agitó a la opinión pública, principalmente por el hecho de que las tesis del *Syllabus*, sacadas de su contexto, eran con frecuencia muy desorientadoras y justificaban el juicio de ser, según Buttler, «un documento sumamente inoportuno».

De momento la mayoría de los no católicos vieron en este documento la espléndida confirmación de la incompatibilidad de aquella Iglesia, tal como la habían hecho los ultramontanos, con las formas de pensamiento y de vida del siglo XIX. En esta opinión no pudo menos de reformarlos la prensa ultramontana, que exultaba por esta puesta en claro definitiva, y muchos católicos se plantearon angustiosamente la cuestión de si era posible que esto respondiera a los hechos.

En realidad, la excitación no fue, sin embargo, tan violenta en todas partes. En Italia la prensa se entregó, sí, a disputas, pero la opinión pública permaneció tranquila, pues los unos hacía ya tiempo que habían cesado de dar mayor importancia a las directrices del Vaticano en asuntos políticos, y los otros estaban más familiarizados con la exégesis sutil necesaria para la interpretación de un documento romano. En general se comentaba el documento en conexión con la cuestión romana, ya que en él no se veía tanto una toma de posición contra la sociedad moderna, como una réplica a la convención de septiembre. En Gran Bretaña, la opinión pública no católica estaba casi totalmente de acuerdo en que el papa, con su campaña contra la sociedad moderna, sobre todo emprendida con conceptos tan poco diferenciados, se ponía absolutamente en ridículo. Los católicos, en cambio, intentaron, aunque sin gran resultado, explicar que Pío IX

había condenado los errores y excesos doctrinales del liberalismo, pero no las instituciones liberales, tal como las conocía Inglaterra.

Muy semejante fue la reacción en los Países Bajos. Si bien también allí insistieron los católicos en esta distinción, el documento pontificio contribuyó en realidad a reforzar la hostilidad protestante contra el papado y a acelerar la ruptura entre católicos y liberales en el plano parlamentario. Distinta era la situación en los países de habla alemana. Allí, el gobierno austríaco temía por de pronto que el clero, basándose en la encíclica, pudiera exigir una aplicación todavía más favorable del concordato. Döllinger y sus amigos deploraban el *Syllabus*, pero el círculo maguntino, cuyo influjo, fuera de los ambientes intelectuales, se extendía a la gran masa de los católicos, tomó con satisfacción conocimiento de la condenación de los filósofos ateos y de los teólogos temerarios, pero con pocas excepciones sostenía el parecer —por lo demás justificado— de que aquel repudio del liberalismo anticlerical no era obstáculo para seguir sacando el mejor partido posible de las libertades constitucionales. Esta interpretación se impuso también muy pronto en Bélgica, incluso en muchos círculos ultramontanos; sin embargo, los primeros días fue muy grande el desaliento de los católicos de sentimientos constitucionales.

En Francia, en cambio, la agitación duró varias semanas. Muchos católicos moderadamente liberales habían sido profundamente sacudidos en sus convicciones; otros reconocían, sí, que este traer a la memoria los principios no había cambiado en conjunto gran cosa de la situación anterior, aunque estaban muy abatidos, pues a la vez no podían menos de ver hasta qué punto los exagerados comentarios de la prensa de Veuillot habían contribuido a ahondar todavía más el abismo que separaba de la Iglesia a los incrédulos. Varios obispos reaccionaron inmediatamente y escribieron a Roma para señalar el peligro de ambigüedad y pedir una aclaración; algunos, sin embargo, como sobre todo Darboy y Maret, a fin de impedir entre tanto las interpretaciones exageradas de algunos de sus colegas, propusieron al gobierno que se prohibiera la publicación oficial de la encíclica, con el pretexto de que aquellas condenaciones iban posiblemente

dirigidas contra la constitución del imperio. Dupanloup, con el genio de un polemista, y apoyado por Cochin, tomó esta medida antiliberal como pretexto para redactar un comentario atenuante de la encíclica y del *Syllabus*, que se presentaba como una defensa del papa, injustamente acusado por una prensa hostil y por ministros de análogos sentimientos; fue además lo suficientemente hábil como para consumar la *captatio benevolentiae* de los círculos romanos, añadiendo a su comentario una elocuente acusación contra la convención de septiembre, en la que el gobierno imperial se había comprometido con Turín a evacuar Roma [22].

Esta «traducción de la encíclica al lenguaje moderno» (A. Dechamps), en el que quedaban un tanto limadas las asperezas del original, tuvo extraordinario éxito (también en toda Europa e incluso en América) y en pocos días logró modificar la opinión pública en perjuicio de los anticlericales, y quizá todavía más de L. Veuillot y de sus amigos. Dupanloup logró además recibir un breve elogioso de Pío IX, que le estaba agradecido por su severa crítica del gobierno imperial. Cierto que el breve estaba formulado muy cautelosamente, pero, con todo, significaba una aprobación, que juntamente con los elogios de numerosos prelados, dieron al opúsculo del obispo de Orleáns la apariencia de una interpretación más o menos oficiosa del *Syllabus*, si bien muchos que pensaban diferentemente se esforzaron en rebajar su importancia en cuanto les fue posible [23]. Este hecho tiene cierta importancia para la historia posterior del liberalismo católico, por lo cual dicho opúsculo merece más que un mero interés anecdótico.

Por el momento la tempestad se había calmado y ambos partidos se hallaban de nuevo en sus antiguas posiciones teoréticas, puesto que la intervención de Dupanloup ahorró a los católicos liberales un retroceso que había parecido ya inevitable y así pudieron mantener su posición hasta la elevación de León XIII al solio pontificio. Sin embargo, en el ínterin debieron recoger velas. Algunos además, con ocasión de las condenaciones pontificias,

22. *La Convention du 15 Septembre et l'Encyclique du 8 Décembre*. Sobre la preparación de este opúsculo, que se puso a la venta el 24 de enero de 1865, cf. R. AUBERT, RHE 51 (1956) 83-142.

23. Destacando especialmente el hecho de que Pío IX felicitó todavía más cálidamente a Veuillot y a Schrader, quienes interpretaron el *Syllabus* en sentido mucho más riguroso.

habían reconocido que ellos mismos habían sido a veces demasiado radicales o imprecisos en sus declaraciones. Pero sobre todo reconocieron la necesidad de cierta reserva [24], a fin de no exasperar todavía más al anciano papa, que cada vez se excitaba más por el creciente sectarismo de aquellos que se llamaban liberales.

Pío IX, que de día en día condenaba más el liberalismo como error del siglo, al fin no estaba ya en condiciones de comprender la radical diferencia que separaba al liberalismo católico del liberalismo a secas [25]. Mientras que el liberalismo común, aún cuando sus adeptos practicaran costumbres religiosas, era naturalista y quería librar a los hombres lo más completamente posible de ataduras religiosas, los católicos liberales, especialmente en la orientación intelectual, aunque también en la acción, estaban determinados por las exigencias de su fe y aceptaban, si bien quizá no siempre con entera voluntad, la sumisión a las decisiones de la Iglesia. Pío IX admitió una diferencia, aunque de mala gana. «El liberalismo católico —declaró en 1874— significa un pie en la verdad y un pie en el error, un pie en la Iglesia y un pie en el espíritu del mundo, un pie conmigo y un pie con mis enemigos. Así, si bien en muchos casos se resignó a tolerar la hipótesis, sin embargo, no pudo menos de mostrar la poca simpatía con que miraba a aquellos que optaban, a sus ojos con ligereza, por esta necesidad, pudiendo luego a cada momento pasar de concesiones admisibles en la práctica al abandono de los principios. En cambio, el entero favor del papa se dirigía a los *caballeros del absoluto*, que sin consideraciones con la evolución de los espíritus o al menos con las exigencias locales, destacaban ante todo y contra todos lo que había de considerarse como el derecho de la sociedad cristiana; los reiterados estímulos que Roma daba a los más exaltados de ellos, acabaron por convencerlos de que el papa les había confiado una auténtica misión [26].

24. Por lo menos la mayoría. Montalembert, exasperado por decepciones y por la enfermedad, dirigió fuertes reproches a sus conmilitones de otrora, quejándose de que esquivaban los temas candentes. Véase A. LATREILLE, RHEF 54 (1968) 281-314.

25. Cf. las sugestivas *Considérations sur le libéralisme*, de A. SIMON, Ris 4 (1961) 3-25.

26. Es muy característico a este respecto el documento publicado por A. LOUANT, *Ch. Périn et Pie IX*, «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome» 27 (1952) 181-220.

Los católicos liberales habían logrado librarse de una condenación, pero seguían estando en desgracia, y de ello eran perfectamente conscientes. Ahora bien, durante 15 años ocuparían el primer plano en la escena los extremistas —radicales liberales por un lado y ultramontanos intransigentes por otro—, unos y otros igualmente intolerantes, que querían imponer por la fuerza a todos su ideología.

Antiliberalismo y catolicismo social

BIBLIOGRAFÍA: Orientación general y bibliografía en la obra colectiva *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa*, pub. por S. SCHOLL - G. MEES, Bonn 1966. Indicaciones útiles en R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociale des catholiques*, Lovaina 1945.

Además, sobre Francia: DUROSELLE, completado con el artículo de P. DROULES, citado en p. 469. Sobre Bélgica, R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*, Lovaina 1958, 1-98; P. GÉRIN, en *150 Jaar Katholieke Arbeidersbeweging in België*, pub. por S. SCHOLL, I, Bruselas 1963, 223-319. Sobre Alemania: M. MOENNIG, *Die Stellung der deutschen katholischen Sozialpolitiker des 19. Jh. zur Staatsintervention in der sozialen Frage*, Münster 1927; E. RITTER, *Die katholische soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jh. und der Volksverein*, Colonia 1954.

La oposición católica contra el liberalismo no se limitaba siempre a meras críticas negativas, como demuestran estudios recientes. Cierto que entre los adversarios de los católicos liberales había también no pocos atrasados que carecían de toda comprensión para con su tiempo; pero los más ágiles entre ellos, que lograron atraer la atención de una parte considerable de la opinión pública católica, estaban movidos por un doble ideal positivo: por un lado reaccionar contra la pusilanimidad de muchos de sus correligionarios que parecían conformarse con la idea liberal de que la religión es sólo asunto privado sin irradiación en la vida social, y por otro lado reivindicar el derecho a la patria real frente a una patria legal, que estaba formada por una oligarquía burguesa poco numerosa.

Así se comprende por qué, desde el segundo tercio del siglo XIX precisamente, estos círculos reaccionarios en ciertos puntos emprendieron algunas iniciativas sociales, más que los católicos liberales aparentemente abiertos a los ideales democráticos. Ahora bien, esto explica también por qué estos desvelos apuntaban sobre todo a un alivio inmediato de la pobreza de los trabajadores —con lo que se trataba de granjearse su simpatía y su apoyo contra el Estado burgués anticlerical—, y no tanto a una solución de sus verdaderos problemas mediante reformas de las estructuras. Finalmente, también de aquí resulta claro por qué estos esfuerzos se inspiraban con sobrada frecuencia más en un ideal nostálgico de vuelta a un pasado idealizado, patriarcal y corporativo, que en una adaptación realista a la nueva situación creada irrevocablemente por la revolución industrial.

La conexión entre antiliberalismo y esfuerzos sociales se había mostrado ya en fecha muy temprana en «La Civiltà Cattolica» [27], en la que, por ejemplo Taparelli había sostenido en 1852 la tesis de que las corporaciones disueltas por la revolución francesa eran de derecho natural. Pío IX dedicó un apartado de la encíclica *Quanta cura* a desenmascarar no sólo la ilusión del socialismo, que querría poner al Estado en lugar de la providencia, sino también el carácter pagano del liberalismo económico, que elimina la moral en las relaciones entre el capital y el trabajo.

Estas ideas inspiraron a varios de los primeros iniciadores del movimiento católico en Italia, los cuales, en un país entonces todavía escasamente industrializado, que se interesaban sobre todo por la lamentable situación de las masas rurales, y cuyas iniciativas, por lo demás, sólo alcanzaron su plena eficacia bajo el siguiente pontificado.

En Francia, bajo la monarquía de julio, junto con la *Société d'économie charitable* —en la que el vizconde A. de Melun había agrupado en torno a sí a representantes legitimistas del trabajo social y que, seriamente afectada por la miseria del proletariado, se mostraba, sin embargo, bastante reservada frente a la intervención del Estado en la vida económica— había existido también una forma temprana de socialismo cristiano, que se remonta a algunos adeptos, convertidos, de Saint-Simon o de Fourier, a

27. P. DROULERS, *Question Sociale, État, Église dans la «Civiltà cattolica» à ses débuts*, ShStato I, 123-147. Sobre el restablecimiento de las corporaciones por Pío IX, el año 1852, véase E. LODOLINI, RstRis 39 (1952) 664-682; L. DAL PANE, «Giornale degli economisti», nueva serie 8 (1949) 603-608.

antiguos lectores de «L'Avenir», impresionados por las avanzadas ideas sociales de Lamennais, como también a algunos miembros de la Sociedad de San Vicente de Paúl, los cuales habían comprendido que la limosna no era la única solución. Ahora bien, este movimiento recibió el golpe de gracia con la reacción general que se levantó contra todo lo que de alguna manera se pareciera a aquel socialismo que se desarrolló después de la crisis de 1848.

Así el catolicismo social estuvo representado durante 20 años casi exclusivamente por conservadores, partidarios convencidos de los métodos paternalistas, y que ponían menos empeño en modificar la situación de los trabajadores en nombre de los imperativos de la justicia, que en hacer volver a los trabajadores a la Iglesia y en mantener en vigor el orden al precio de algunas mejoras de su situación material. La mayoría de estos hombres comprometidos del II imperio, que, por lo demás, tropezaron con la indiferencia y hasta con la desconfianza de la gran masa de los fieles y del clero, se inspiraba en las teorías de Le Play [28], cuyo carácter científico dejaba que desear y que, unidas con una estrecha interpretación del *Syllabus*, contribuyeron a que estos católicos sociales — con algunas excepciones, como, por ejemplo, A. Cochin — se orientaran hacia la doctrina de la contrarrevolución, hostil a los derechos del hombre y al igualitarismo democrático. De esta manera se desperdició un gran caudal de generosidad personal sin poder alcanzar de hecho a la clase trabajadora, que desde entonces, por el contrario, aspiró a tomar en sus propias manos su suerte y la lucha por su liberación.

La situación en Bélgica era escasamente distinta. Los pocos católicos progresivos, que con E. Ducpétiaux propusieron en el congreso de Malinas algunas tímidas medidas legales en favor de los trabajadores, tropezaron con el repudio general. El maestro que daba la tónica en esta cuestión era Charles Périn, de 1845 a 1881 profesor de economía política en Lovaina, cuya obra *De la richesse dans les sociétés chrétiennes* (1861) fue traducida a la mayoría de las lenguas europeas. Ahora bien, este paladín

28. Sobre el sociólogo y fundador de la *Société internationale des hautes études d'économie sociale*, Frédéric Le Play (1806-82), v. DUROSELLE, 672-684 (bibliogr.) y D. HERBERSTON, *Fr. Le Play*, Ledbury 1952.

en la lucha contra el liberalismo a nivel ideológico y político denunció enérgicamente la explotación de los trabajadores por la nueva clase burguesa y, en base a la doctrina, según la cual las leyes morales tienen validez también en la economía, postuló una división más humana del trabajo, aunque recusando al Estado toda clase de intervención, esperando la solución del problema social única y exclusivamente de la iniciativa privada y de la intensificación del espíritu cristiano en los patronos.

El origen del movimiento social católico se sitúa paradójicamente, en Alemania, aun cuando su desarrollo industrial comenzó sólo más tarde; este movimiento social alemán se manifestó sensible al movimiento de sindicatos y acogió con complacencia una restricción del liberalismo económico mediante una legislación social que halló su primera expresión en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Cierto que los católicos alemanes, como los otros, estaban interesados primeramente en el mantenimiento del orden, pero lo que ellos perseguían — a diferencia de Francia, donde demasiados católicos sólo postulaban el orden externo y la sumisión de los trabajadores al estado de cosas existente — era el orden tradicional, la sociedad organizada de los viejos tiempos, que desde luego era poco democrática, pero por lo menos tenía la ventaja de proteger a gentes humildes contra la explotación ilimitada por los detentadores de la riqueza. Cierto que a la mayoría de los católicos alemanes, que se esforzaban por «acercar la Iglesia al pueblo y el pueblo a la Iglesia», hasta 1870 se ocuparon sobre todo de proteger a los trabajadores autónomos y de la organización de los labradores. Sin embargo, poco a poco fue llamando la atención la verdadera cuestión obrera. En 1837, el católico militante de Baden, Buss, señaló los peligros de la industrialización incontrolada y exigió la intervención del Estado, para reglamentar la situación de los trabajadores, puesto que — según él — incumbía a la Iglesia la defensa de los trabajadores, que no tenían representación oficial [29].

En 1846, A. Kolping [30], aprendiz de zapatero que luego se

29. Cf. SCHNABEL G, IV, 202-207.

30. Sobre Adolf Kolping (1813-65), v. F.G. SCHAFFER, *Adolf Kolping*, 8.ª ed. refundida por J. DAHL y B. RIDDER, Colonia 1961, como también: *100 Jahre Kolpingfamilie 1849-1949*, pub. por D. Weber, Colonia 1949. Más bibliografía en LThK² VI, 401.

había hecho sacerdote, fundó la primera asociación de trabajadores manuales. Gracias a destacados colaboradores y a la activa cooperación de los aprendices mismos, a los que Kolping dejaba gran margen de iniciativa, prosperó la obra muy rápidamente con la bendición del cardenal de Colonia, Geissel, y se extendió de la Renania a toda Alemania y hasta a Austria y Suiza. Poco a poco se fueron desarrollando en las zonas industriales de Renania otras obras sociales, que finalmente condujeron a la fundación de la *Volksverein* y al movimiento de Mönchen-Gladbach. A la preocupación por la salvación de las almas y por el alivio de la miseria, que durante largo tiempo había sido la predominante, se añadió también gradualmente el afán por lograr una organización profesional y una base para la actividad de los trabajadores, con lo que se trataba de modificar la organización del trabajo.

En este proceso, que ponía ante los ojos de los católicos alemanes la cuestión obrera cada vez más como una cuestión de reforma institucional y no sólo como mero asunto de ayuda caritativa, desempeñó un importante papel el dinámico obispo de Maguncia, Ketteler [31]. Sin embargo, su actividad fue con frecuencia mal interpretada y así se le ha presentado como pionero de la democracia cristiana y como iniciador del floreciente movimiento de obras sociales en la Alemania de su tiempo. Pero muchas de aquellas acciones que se desarrollaron en la región de Colonia, surgieron independientemente de su iniciativa; y si bien es verdad que Ketteler, en sus obras prácticas, se inspiró a veces en doctrinas socialistas, sobre todo en la forma que les había dado Lassalle, e incluso tomó de éste algunos de sus argumentos y acusaciones contra el capitalismo, sin embargo, no abrigó la menor simpatía hacia la democracia moderna. Cuando este aristócrata de Westfalia se alzó contra la opresión de los económicamente débiles en la organización social de su tiempo, originariamente pensaba en la vuelta a la sociedad organizada en forma corporativa, tal como había existido en el sacro Imperio Romano Germánico de la edad media.

31. Sobre la obra social de Ketteler, cf., aparte de su biografía por VIGENER (que sin embargo, rebaja demasiado su papel, cf. M. SPAHN, «Hochland» 22 [1925] 144-146) T. BRAUER, *Ketteler. Der deutsche Bischof und soziale Reformer*, Hamburgo 1927, y sobre todo L. LENHART, *Bischof Ketteler*, I-II, Maguncia 1966-67.

No obstante, el influjo de Ketteler en el catolicismo social de su tiempo fue verdaderamente considerable, concretamente sobre todo con su obra *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (= La cuestión obrera y el cristianismo, 1864), fruto de 15 años de reflexión, y en la que no se limitaba a proponer algunas reformas concretas, sino que sobre todo intentaba demostrar que la solución del problema de los trabajadores sólo era posible en función de una concepción general del Estado y de la sociedad, en inmediata oposición tanto contra el individualismo liberal, como contra el totalitarismo del moderno Estado centralizado. Se alzó enérgicamente contra las soluciones propuestas por la burguesía capitalista o por el socialismo de Estado y, bajo el influjo del romanticismo católico, cuyo sello le había marcado en su juventud, glorificó una concepción de la sociedad, en la que ésta aparece como un organismo vivo, animado por la unidad de la fe y fuertemente articulado jerárquicamente, en el que los trabajadores están organizados con vistas al bien común y la vida económica está liberada de la férrea ley de la búsqueda del lucro. Así aparece Ketteler como el primer teórico del organismo social con base corporativa, que durante más de medio siglo constituyó el fundamento de la doctrina social católica, y cuya oposición contra el ideal individualista del liberalismo económico después de 1870, en más de un caso — sobre todo en el ala social del partido del centro, en la escuela austríaca y en La Tour du Pin — era más clara e inequívoca que la desconfianza práctica y las objeciones teoréticas contra el socialismo.

Sección quinta

LA VICTORIA DEL ULTRAMONTANISMO

XLII. Progresos ultramontanos y últimas resistencias galicanas

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

El movimiento ultramontano hacia 1850

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el movimiento en general:* Aubert, *Pie IX*, 262-310, 537-541 (bibliografía); id., *La géographie ecclésiastique au XIXe siècle*, en *L'ecclésiologie au XIXe s.*, 36-55; C. Butler, *The Vatican Council*, I, Londres 1930, 23-78; J. Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Concils*, I: *Vorgeschichte*, Nördlingen 1877; W. Ward, *W.G. Ward and the Catholic Revival*, Londres 1893, cap. V.

Francia: Cf., además de las biografías de Maret, Guéranger, Veuillot, Clausel, Sibour, Gousset, Mathieu (bibliografía general) y Darboy (p. 989, nota 17), J. Maurain, *Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853*, París 1930; id., *La politique ecclésiastique du Second Empire*, París 1930, cap. III, V, IX, XVI, XVIII, XXI, XXII, XXIV, XXVII; P. de Quirielle, *Pie IX et l'Église de France* «Annales de l'École des sciences politiques» 5 (1890) 490-514, 6 (1891) 111-148; A. Houtin, *Un dernier gallican, H. Bernier*, París 1904; id., *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, París 1920; A. Ricard, *L'abbé Combalot*, París 1891; M. de Hédouville, *Mgr. de Ségur*, París 1957, 174-227, 485-534; de Montclos, 107-133, 200-321, 405; J. Gadille, *Autour de L. Veuillot et de l'«Univers»*, «Cahiers d'histoire» 14

(1969) 275-288; *Mgr. Darboy et le Saint-Siège*, RHLR 12 (1907) 240-281; cf. al respecto R. Durand, «Bulletin de la Société d'histoire moderne» 7 (1907-08) 6-10; P. Mabile, *Vie de Mgr. Mabile*, París 1926; J.-R. Palanque, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au concile du Vatican*, Aix 1962, 5-32.

Alemania: Además de las biografías de Geissel, Ketteler y, sobre todo, Döllinger (bibliografía general), v. Goyau IV, 201-290; V. Conzemius, *Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux-catholicisme*, en *L'ecclésiologie au XIXe s.*, 247-279; S. Loesch, *Döllinger und Frankreich*, Munich 1955.

Inglaterra: Cf. las biografías de Wiseman y Ullathorne (bibliografía general), W.G. Ward (supra), Newman (p. 541s) y Manning (p. 718).

Como ya se mostró antes, los 15 años del pontificado de Gregorio XVI fueron una etapa decisiva en el progreso del ultramontanismo. Sin embargo, todavía no se habían roto todas las resistencias. La gran masa del clero y de los fieles estaban convencidos de las ventajas que para su apostolado proporcionaría a la Iglesia la emancipación de la tutela de los gobiernos y la agrupación de las fuerzas católicas en torno al papa. De hecho, sin embargo, se planteaba diversamente la cuestión de si era indicada la realización de esta concentración de fuerzas mediante una centralización tan acentuada. En efecto, tal tipo de centralización tenía inevitablemente que conducir a una merma de la autoridad real de los obispos, a una unificación de la disciplina eclesiástica, de la liturgia y hasta de las formas de religiosidad, que exigía una renuncia total a usos locales venerandos y la adopción en toda la Iglesia de un estilo de vida religiosa semejante al de Italia.

Sin género de duda, importa mucho no perder de vista el carácter complejo del movimiento ultramontano en su realidad concreta. De hecho sus adeptos al mismo tiempo que propagaban doctrinas teológicas y canónicas sobre los derechos especiales del papa y la preeminencia de la Iglesia sobre el poder civil, desarrollaban un programa para la modificación de la Iglesia en sentido más autoritario y centralista y tendían a la restricción de la investigación en filosofía y en las disciplinas teológicas y finalmente a una nueva inteligencia de la religiosidad y de la piedad, que

consistía menos en una actitud interna que en la frecuencia de sacramentos y en la multiplicación de los ejercicios exteriores. Mientras que el movimiento ultramontano, en su oposición contra los herederos del regalismo transmitido del *ancien régime*, gozó de aprobación general, en cambio ahora tropezó con una múltiple y variada resistencia en su propia problemática eclesiástica.

Esta resistencia vino del lado de los teólogos, poco receptivos con respecto al progreso dogmático, que se negaban a comprender que el papa debía entonces ocupar una posición más importante que en la Iglesia de los primeros siglos. Pero también hay que tomar en consideración la resistencia de hombres que, amarrados a viejas prácticas religiosas, preferían adherirse al particularismo del pasado, en lugar de dar un paso hacia un futuro que había de estar marcado por un carácter preponderantemente supranacional. Finalmente, estaba también en juego la oposición por parte del alto clero, que temía la pérdida de sus privilegios tradicionales y a veces hasta se preguntaba si no estaba en peligro el carácter tradicional de un episcopado surgido por derecho divino.

Casi en todas partes había tales células de resistencia. Se hallaban sobre todo en Inglaterra, donde algunos *old catholics* conservaban todavía la mentalidad insular del siglo XVIII, igual que en Lombardía o en Polonia, donde en la enseñanza de los seminarios y en las universidades se seguían sosteniendo todavía ideas josefinistas. Éstas tenían su patria sobre todo en Francia y en los países de habla alemana donde las resistencias latentes eran atizadas todavía más por los excesos del partido ultramontano. Pero se trataba sólo de luchas en retaguardia, que no podían ya detener el curso del movimiento, cuyo triunfo estaba ya asegurado.

En Francia, bajo la II república, los ultramontanos, vigorosamente estimulados por el nuncio Fornari, vieron reforzado su influjo. Los obispos nombrados por Falloux a propuesta de los jefes del partido católico, estaban en su mayor parte ganados para las ideas romanas y contribuyeron a hacer que estas ideas se abrieran paso en los concilios provinciales. A la santa sede, que había impuesto la modificación de algunos decretos, ofrecieron además estos concilios la oportunidad del reconocimiento simultáneo de

su derecho de control. Dado que el periódico «L'Univers», bajo las instrucciones de Parisis y de Gousset, se impuso la obligación de poner de relieve escrupulosamente todo lo relacionado con este asunto, quedó reforzado suplementariamente el impulso que desde hacía años orintaba a los católicos hacia Roma.

Los propugnadores del ultramontanismo hallaron considerable apoyo en el bajo clero, descontento por la arbitrariedad de muchos obispos tocante a los *desservants*. Para protegerse, habían exigido el restablecimiento de los tribunales eclesiásticos, suprimidos desde la revolución, y los concilios provinciales, que se celebraron en Francia a mediados del siglo, parecieron darles satisfacción mediante el anuncio del restablecimiento de oficialatos. Esto, sin embargo, era en muchos casos ilusorio, ya que muchos tribunales sólo existían en el papel. Así los párrocos, que estaban descontentos, y no siempre sin razón, por el modo con que la jurisdicción episcopal disponía de ellos, empezaron entonces a presentar a los tribunales romanos hasta las mínimas decisiones episcopales que no estaban de acuerdo con sus ideas. Estos tribunales acogieron con la mayor satisfacción la oportunidad que se les brindaba de poder intervenir en los asuntos de las diócesis de Francia sin contar con los obispos [1]. Este movimiento de busca de refugio en Roma fue apoyado por ciertos canónigos, como André [2] y por órganos informativos como «Le Rappel» y «La Correspondance de Rome», que propagaban las decisiones favorables al bajo clero, que eran tomadas por las congregaciones romanas en nombre del derecho canónico universalmente vigente.

El antiguo nuncio y ahora cardenal Fornari, regresado a Roma a comienzos de 1851, siguió apoyando en adelante, con ahínco, los empeños de los ultramontanos, tomando bajo su protección a los periódicos «L'Univers» y «La Correspondance de Rome» contra los ataques de algunos obispos, y promoviendo la inclusión en el índice, de obras de orientación galicana. De esta manera, de 1850 a 1852 fueron condenados varios manuales utilizados en los seminarios, en particular la *Théologie* de

1. Cf. J. VERNAY, *Un aspect du mouvement ultramontain dans l'Église de France au XIXe siècle*, «Bulletin des Facultés catholiques de Lyon», nueva serie 34 (1963) 5-18.
2. Sobre él, cf. DDC I, 516-519.

Bailly, si bien había sido revisada ya en 1842, y el *Traité de droit canonique*, de Lequeux, que abogaba demasiado por la autonomía episcopal y por el derecho consuetudinario.

El ruidoso entusiasmo con que la prensa ultramontana saludó estas medidas y el eventual empleo de procedimientos poco delicados condujeron necesariamente a una contrarreacción. Así, un teólogo parisino, incitado por algunos obispos, compuso en 1852 una *Mémoire sur la situation présente de l'Église gallicaine relativement au droit coutumier*, que trataba de las cuestiones más importantes entonces discutidas: la problemática del derecho particular con respecto al derecho común de la Iglesia, la reforma litúrgica, las intervenciones de las congregaciones romanas, etc. Al mismo tiempo se adoptaron medidas con objeto de imponer silencio a aquellos periodistas que apoyaran demasiado ruidosamente la causa ultramontana.

El momento pareció bien elegido, ya que muchos obispos, incluso no galicanos, se habían inquietado por la agitación de sacerdotes, en la que creían ver un espíritu de rebelión que invocaba la lejana autoridad romana para de esta manera sustraerse a la vigilancia de los propios obispos. Al mismo tiempo estaban consternados por la aparición de una acción católica de seglares, que según ellos, siendo Iglesia discente, pretendía ocupar el puesto de la Iglesia docente, y poco a poco se fueron exasperando por la arrogancia con que algunos periodistas querían dictarles sus deberes. El mismo Pío IX invitó a Veuillot a la moderación. Sin embargo, errores de dirección por parte de Dupanloup y sobre todo del arzobispo de París, Sibour, hicieron necesaria la intervención del papa. A primeros de abril publicó sobre los problemas suscitados en Francia la encíclica *Inter multiples*[3], que era una muy clara desaprobación no sólo del galicanismo, incluso en su forma moderada, sino también de todos aquellos que, por cualesquiera motivos, se opusieran a la corriente ultramontana. Los afectados supieron a qué atenerse.

3. Texto en *Acta Pii IX*, I, 439-448.

La acción sistemática de Roma

La publicación de la encíclica *Inter multiples* marcó una nueva etapa en la actitud de Roma. La corriente ultramontana, como la mayor parte de los grandes movimientos en la historia de la Iglesia, había partido de la base. En un principio, la santa sede se había limitado a observar atentamente sus progresos, aunque sin intervenir activamente. Sin embargo, en los últimos años de Gregorio XVI se había iniciado un proceso que se intensificó a ojos vistas bajo el pontificado de Pío IX.

La personalidad misma del papa contribuyó a ello. Su encantadora simpatía y su carácter abierto, que contrastaban con lo reservado de su predecesor, como también la aureola de mártir que le confirieron, desde su exilio en Gaeta, las constantes dificultades suscitadas respecto a la cuestión romana, le crearon poco a poco en el pueblo católico del mundo entero una popularidad que no había conocido nunca ninguno de los papas que le habían precedido. Este fenómeno nuevo en la historia de la Iglesia explicaba en parte el entusiasmo con que la totalidad de clero y fieles se adhirieron a la doctrina de la infalibilidad del papa, que desde hacía siglos había estado envuelta en sombras, así como la favorable acogida que se dispensaba al incremento de la centralización eclesiástica, deseada, como se sabía, por el papa mismo.

Sin embargo, no se consideraba suficiente dejar que actuasen las circunstancias favorables. El curso de las cosas indujo a concluir a que, tras la crisis de 1848, y a fin de intensificar la fuerza de resistencia eclesiástica contra la revolución que se preparaba, se aplicara un plan sistemático, en cuya realización desempeñaron importante papel los jesuitas, que gozaban de gran influencia en la curia. Ya en 1847 se había reeditado la obra de Ballerini, *Vindiciae*, dirigida contra Febronius, y en la que principalmente se apoyaba la propaganda ultramontana. Muy pronto se desarrolló una acción represiva contra los manuales galicanistas o febronianos, que ejerció fuerte influjo en los contemporáneos. Paralelamente a esto, los profesores de la Gregoriana resaltaron fuertemente en sus trabajos las clásicas tesis sobre el primado y la infalibilidad del papa. Éstos, como Passaglia en su

Commentarius de praerogativis B. Petri (1856) — que sirvió de modelo a numerosas publicaciones análogas — pusieron empeño en ofrecer una fundamentación más científica, reasumiendo para ello la argumentación a base de la Escritura y de los padres. O bien, como Schrader, llevaron las posiciones ultramontanas hasta el extremo, situándolas en una perspectiva francamente teocrática. Estas ideas fueron propagadas en los seminarios del mundo entero por sus discípulos — cuyo número se fue elevando constantemente, debido a la multiplicación de los seminarios nacionales en Roma[4] — y al mismo tiempo fueron vulgarizadas eficazmente por «La Civiltà cattolica». También la proclamación de la Inmaculada Concepción (1854) puede contemplarse en la perspectiva de una confirmación cada vez más insistente de la infalibilidad del papa, dado que dicho acontecimiento, que impresionó fuertemente al mundo católico, contribuyó de manera singular a confirmar las prerrogativas del papa y su creciente significado en la vida de la Iglesia[5].

En el terreno práctico de la disciplina la actividad romana pareció proceder todavía más sistemáticamente que en el plano doctrinal. En Roma se aprovecharon todas las ocasiones para apoyar y estimular los esfuerzos desplegados por los ultramontanos en los diferentes países, con vistas a procurar una vinculación más estrecha con el centro de la cristiandad y un fortalecimiento de la potestad pontificia. La actividad de los nuncios se desplegó sobre el terreno mismo en la vida interior de las Iglesias, mientras que anteriormente habían desempeñado su función como intermediarios diplomáticos cerca de los gobiernos. Los sacerdotes prorromanos fueron apoyados de todas las maneras y — si se daba el caso — incluso protegidos contra las reclamaciones de sus obispos, y hasta con frecuencia se les confería el título de prelados a fin de consolidar su prestigio.

Por otro lado volvió a ponerse en vigor la obligación, caída en olvido, de la visita periódica *ad limina* y se completaron ade-

4. A los antiguos colegios (germánico-hungárico, inglés, escocés, irlandés, griego y el de Propaganda Fide) se añadieron poco a poco los siguientes seminarios: en 1844 el belga, en 1852 el Beda para los convertidos de habla inglesa, en 1853 el francés, en 1858 el latino americano, en 1859 el norteamericano, en 1863 el ilírico, en 1866 el polaco y en 1892 el español.

5. Véase EThL 31 (1955) 83-86.

más estos multiplicados contactos con los obispos mediante las grandes asambleas de 1854, 1862 y 1867[6], que congregaron en Roma a centenares de obispos y cada vez ofrecieron el aspecto de una apoteosis de la potestad pontificia y de la unidad católica. Se impidió todo lo que podía contribuir al mantenimiento de las diferencias regionales en la vida de la Iglesia, reprimiéndose todas las iniciativas de convocación de concilios nacionales, favoreciendo la vuelta a la observancia integral del derecho canónico común y recomendando la consulta de la curia en todas las cuestiones, incluso accesorias. Cada vez con más frecuencia nombró el papa obispos sin tomar en consideración las propuestas del respectivo alto clero local, y más de una vez se dio la preferencia a hombres poco significados, de los que se estaba seguro, frente a otros más capaces, a los que se tenía por demasiado independientes; en ello daba la pauta la formación romana y la docilidad de los candidatos. Una circunstancia agravante era el hecho de ser acogidas cada vez con menos crítica las relaciones unilaterales de ciertos ultramontanos sobre algunos miembros del clero, a los que se tenía por sospechosos de tibieza con respecto al movimiento romano. Esta política de denuncias se desarrolló sobre todo en Francia. Pío IX y Antonelli, en su empeño en no multiplicar las tensiones internas, observaron hasta por los años de 1860 una actitud reservada e hicieron notar a los gobiernos cuán paradójico era que «la misma santa sede hubiera de reprimir un movimiento orientado entera y exclusivamente en su favor». La actitud extremadamente tibia de los galicanos en la cuestión romana y sus simpatías liberales suscitaron, sin embargo, una profunda indignación, y en adelante el favor del papa se dirigió sin reservas a sus adversarios.

Se intentó incluso reforzar la influencia romana en la elección de los obispos orientales. A ello dieron ocasión las medidas del gobierno otomano, que habían sustraído los católicos de rito oriental a la jurisdicción civil de los patriarcas ortodoxos, con

6. Sobre la asamblea de 1862, que fue convocada con ocasión de la cuestión romana, véase p. 901, nota 9. Sobre la asamblea de 1867, en la que, según las palabras de Manning, «no sólo se celebró el martirio de Pedro, sino también su primado sobre el mundo» (a san Pablo se le dejó totalmente de lado, cf. «Irénikon» 40 [1967] 43), v. P. KARLBRANDES, *Der heilige Petrus in Rom oder Rom ohne Petrus*, Einsiedeln 1867, y AUBERT, *Pie IX*, 309s.

lo cual habían dado lugar a que las elecciones de obispos y patriarcas sólo tuviesen significado secular. Entonces se imponían medidas para impedir que aquellas elecciones se decidieran bajo la presión de seglares influyentes, quienes posiblemente mirarían más por sus intereses materiales que por el bien espiritual de su Iglesia. El patriarca armenio Hassun propuso a Roma una solución de transición que reforzaría sensiblemente el papel del delegado apostólico en las elecciones, pero al mismo tiempo preservaría lo esencial del sistema tradicional. La mayoría de los cardenales consultados en Roma aprobó esta solución, pero un grupo reunido en torno al cardenal Barnabò, prefecto de Propaganda Fide, entreveía en aquella autonomía, por exigua que fuese, en el ámbito de la disciplina eclesiástica, un factor de cisma y sólo quería dejar a los uniatas sus peculiaridades litúrgicas [7].

Pío IX, que se inclinaba personalmente por esta solución, consultó sobre la propuesta de Hassun al patriarca latino de Jerusalén, Valerga; éste propuso una reforma radical del régimen del patriarcado oriental en sentido mucho más centralista. El papa aprovechó la presencia en Roma de todos los patriarcas, con ocasión de las solemnidades de 1867, para manifestarles sus intenciones. En adelante, el bajo clero y los seglares no tendrían ya ninguna clase de derecho en las elecciones; además, el patriarca elegido por los obispos sólo recibiría la jurisdicción efectiva después de haber sido confirmada su elección por el papa, y el nombramiento de los obispos sería incumbencia de la santa sede, que elegiría a uno de los tres candidatos propuestos por el patriarca, o indicados por los órganos de Propaganda. Debido a la inmediata protesta de los patriarcas maronita y melkita, se difirió la aplicación de estas medidas en la esfera de su jurisdicción; en cambio, para la Iglesia armenia entraron inmediatamente en vigor con la bula *Reversurus*, de 12 de julio de 1867 [8].

El anuncio de que pronto se extenderían también a otros patriarcados estas medidas, que significaban la inversión del régimen reconocido explícitamente por Benedicto XIV, causó profunda consternación en todas las Iglesias uniatas. En ellas había ya gran descontento por la presión que crecientemente se iba ejerciendo en el sentido de acomodar la disciplina eclesiástica oriental al derecho canónico de la Iglesia latina. Este interés se puso ya pronto de manifiesto en la comisión encargada de preparar los decretos del concilio Vaticano relativos a las Iglesia uniatas [9]. Estas nuevas tendencias significaban una lesión demasiado grave de las venerandas tradiciones orientales, como para no provocar una considerable resistencia. En Europa, en cambio, pudieron imponerse fácilmente, debido al apoyo simultáneo de los nuncios, de algunos obispos de marcada personalidad, de los movimientos católicos y de la prensa eclesiástica.

En Austria, el concordato de 1855 había liquidado la legislación josefinista y hecho posible la reorganización de la enseñanza de la Iglesia conforme a los deseos de la santa sede. Así, el arzobispo de Viena, cardenal Rauscher, con el apoyo de sus colegas tiroleses Rudigier, Gasser y Fessler, pudo influenciar en sentido ultramontano las numerosas asociaciones católicas y favorecer la actividad de los jesuitas y de los redentoristas. Mientras que en Innsbruck, cuya facultad teológica fue confiada a los jesuitas en 1857, Moy y Vering convirtieron el «Archiv für katholisches Kirchenrecht» en un influyente órgano de las ideas romanas, y en Budapest, F. Hovanyi erigió la facultad teológica en centro de reacción contra los retoños del josefinismo en Hungría, en la universidad de Viena fueron defendidas las tesis ultramontanas más radicales por el teólogo jesuita Schrader [10] y por el canonista Phillips [11]. Éste, en su *Kirchenrecht* (7 tomos, 1845-72), revela, al igual que Schrader, un entusiasmo romántico por la teocracia medieval; tiende a identificar la Iglesia con el papa, pero también a una concepción completamente jurídica y externa de la Iglesia y de su unidad. Esta obra compuesta en alemán, y si bien bajo

7. En realidad, en este último punto los círculos romanos fueron menos radicales que Guéranger, según el cual la uniformidad litúrgica debía ser consecuencia normal de la unidad de la Iglesia. Pío IX, en su encíclica de 8 de abril de 1862 (*Acta Pii IX*, III, 424-436), ratificó claramente su intención de respetar las liturgias orientales (v. también p. 773).

8. Cf JP VI-1, 453-465. Sobre las discusiones que suscitó esta bula, v. MANSI XL, 745-1132; DThC I, 1914-1915 (bibliografía); DHGE IV, 338-342, 679-680; V, 337-338, 345.

9. Cf. HAJJAR 292-300.

10. Sobre Clemens Schrader (1820-75), profesor de dogmática en el Colegio Romano (1852-57) y en la facultad teológica de Viena (1857-70), véase p. 869 y nota 8.

11. Sobre George Phillips (1804-72), profesor en Munich (1834-47), luego en Viena desde 1851 hasta su muerte, véase J. v. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III-1, Stuttgart 1880, 375-387, y LThK² VIII, 468.

el aspecto científico es realmente de segundo orden, revela sin embargo una mente erudita; contribuyó en gran parte a propagar ampliamente en territorios de habla alemana la doctrina de la infalibilidad del papa y de su episcopado universal, así como también la doctrina de la potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado.

En Alemania asumió Ketteler la posición dirigente que Geissel había ocupado hasta su muerte, el año 1864. Maguncia seguía estando todavía a la cabeza del movimiento; pero de año en año los hombres de Maguncia, Moufang y Heinrich, a los que apoyaban el nuncio de Munich y Reisach, creado cardenal de curia en 1854, gozaron también en otras partes de un acrecentamiento de fuerzas que trabajaban en su sentido: los jesuitas, en número constantemente creciente y con su influjo, los *germánicos* y los sacerdotes formados en Innsbruck bajo la dirección de los jesuitas. Todos ellos, que con gusto se consideraban como los únicos poseedores del espíritu católico, iban inculcando poco a poco sus ideas en las masas populares, llevadas firmemente por la mano en las asociaciones. Les comunicaban sus puntos de vista sobre las prerrogativas del papa y la autoridad de las congregaciones romanas en la vida de las Iglesias nacionales, pero también sobre el tipo ideal del buen católico; así, en el transcurso de algunos decenios, lograron llevar a cabo una profunda transformación del catolicismo alemán. A la antigua concepción de una religiosidad centrada en la espiritualidad interior y en la práctica de las virtudes, sucedió un nuevo estilo de vida religiosa que situaba en primer término los ejercicios externos, la afiliación a cofradías y la rigurosa observancia de los preceptos de la Iglesia. El irenismo inspirado por Sailer cedió el paso a una actitud que ponía más marcadamente en el primer plano el abismo que separaba de los acatólicos, volviendo a aplicar el antiguo principio: *extra Ecclesiam nulla salus.* En lugar de esforzarse en ahondar las convicciones religiosas, recurriendo para ello a la historia de la Iglesia y a la filosofía, todo se reducía con sobrada frecuencia a inclinarse ciegamente ante la autoridad de la Iglesia, sin perder las oportunidades de subrayar su primacía sobre la autoridad del Estado.

En Inglaterra, el tenaz Manning, apoyado por la «Dublin Review» y no obstante la oposición del grupo liberal del «Rambler» y la actitud vacilante de Newman y de algunos obispos de orientación tradicional, logró en el espacio de pocos años ganar a la mayoría de los fieles para un ultramontanismo rectilíneo y radical. En Irlanda, el cardenal Cullen, totalmente predispuesto en favor de los planes centralistas de la santa sede, contribuyó al triunfo de las ideas romanas.

En Francia, la encíclica *Inter multiples* influyó decisivamente en el triunfo del ultramontanismo. Este triunfo fue facilitado por la benévola neutralidad del gobierno al comienzo del II imperio, por la extensión de la campaña de Guéranger en favor de la liturgia romana, por la evolución, orientada hacia Roma, de la *Compagnie de Saint-Sulpice,* que preparaba a gran parte del clero joven, y por la erección del Seminario Francés en Roma, institucionalizado definitivamente en 1853 con el apoyo de De Ségur [12], cuyos escritos contribuyeron notablemente a la propagación del espíritu romano en Francia. El periódico de Louis Veuillot, «L'Univers», se había convertido, como 20 años antes «L'Avenir», en órgano de combate, a veces lesivo, del movimiento. Inició una acción con vistas a ganar al bajo clero para una concepción teocrática de la sociedad, en la que la política debía estar al servicio de la religión, y para la idea de una Iglesia que debía estar en estrecha vinculación con el papado. Finalmente Veuillot, con su periódico, logró crear entre los católicos franceses un verdadero culto del papa que no tenía igual en ningún país. Al mismo tiempo, las obras de Bossuet, de los maurinos y de sus discípulos, como también las de los *messieurs* de Port-Royal [13], que habían constituido la base para la formación del clero en las anteriores generaciones, fueron reemplazadas por una literatura eclesiástica *ad hoc,* de escaso valor científico, pero francamente orientada en sentido ultramontano.

12. Cf. M. DE HÉDOUVILLE, l.c , 208-227.

13. La gradual conexión del galicanismo con el jansenismo explica esta última reacción, que se refleja en el ataque al *Port-Royal* de Sainte-Beuve (1840-1859), entre otros, y en la publicación de las *Mémoires* del jesuita Rapin (París 1861-1865), que hasta entonces habían permanecido inéditas.

Los excesos del neoultramontanismo y la reacción en Alemania y en Francia

Como cualquier otro movimiento, tampoco el movimiento ultramontano pudo librarse de excesos. Los ultramontanos juiciosos habían comprendido claramente los flacos del galicanismo. Veían con claridad superior a la de sus contrarios que la evolución de las instituciones eclesiásticas no se había cerrado con el fin del período patrístico. Opinaban que estaban justificadas las intervenciones de Roma en la vida de las Iglesias particulares, las cuales, abandonadas a sí mismas, sólo con dificultad podrían defenderse contra las intrusiones de los gobiernos. Deseaban una clara centralización, en la convicción de que ésta era imprescindible para resolver los problemas religiosos en su propio plano, es decir, el supranacional. Ahora bien, a sus propugnadores faltaba con frecuencia la deseable moderación y a veces también el sentido de la justicia en sus métodos y en sus ideas. (Más arriba ha sido ya señalado el inconveniente de las denuncias secretas, que se llevaban a cabo con una ligereza irresponsable). Sobre todo después de 1860 se desarrollaron tendencias globales, que Wilfrid Ward y Butler más tarde designaron con el nombre de *neoultramontanismo*. Unos querían que el papel de los obispos quedara reducido hasta un grado intolerable; otros exponían las tesis más extremas de la teocracia medieval como derecho divino; otros también querían extender la infalibilidad del papa a todas sus declaraciones, incluso a las que concernían a la política religiosa, o desarrollaban formas de veneración del papa que podían parecer una idolatría del papado. Se hablaba del papa como del «viceDios de la humanidad» o como del «Verbo encarnado que se continúa». Mermillod predicó sobre tres encarnaciones del Hijo de Dios: en el seno de María, en la eucaristía y «en el anciano del Vaticano». «La Civiltà cattolica» llegó hasta el extremo de escribir que «cuando el papa medita, Dios piensa en él». Todas estas exageraciones y adulaciones, contra las que Pío IX no procedió como correspondía, fueron inmensamente destacadas en la prensa católica, para gran disgusto de aquellos que no eran capaces de comprender que aquellas infortunadas formu-

laciones no eran expresiones irreflexivas procedentes del alma sencilla del pueblo. Contribuyeron notablemente a reforzar los últimos centros de resistencia.

Los desatinos del neoultramontanismo debieron indignar tanto más a los profesores alemanes, por cuanto que les costaba ya trabajo aceptar los puntos de vista, algo más moderados, de la escuela de Belarmino. Dado que ellos veían la realidad eclesiástica desde el solo punto de vista del historiador, su enfoque era en general demasiado retrospectivo. No se hacían cargo de que la Iglesia, en su entrelazamiento con la historia, tenía que recorrer un cierto proceso evolutivo de sus formas de organización. Como conocedores que eran de la historia de la antigüedad cristiana, se negaban a reconocer como legítima la evolución de las prerrogativas papales en el transcurso de los siglos. Su modo de ver se vio reforzado por lo problemático de muchos argumentos aducidos por los defensores del ultramontanismo, cuyos enunciados científicos dejaban con frecuencia de adaptarse a su pensamiento católico. Se les echaba en cara ser un partido de fanáticos, que si bien gozaba de cierto poder gracias al apoyo de un número considerable de seglares piadosos, ponían sin embargo en descrédito el prestigio de la Iglesia a los ojos de las clases dirigentes. Al mismo tiempo, la ya mencionada [14] hostilidad entre los teólogos alemanes y los representantes de la escolástica había finalmente adoptado la forma de un conflicto entre Roma y Alemania, que estalló a causa de las condenaciones, y de las críticas, a veces muy indiscriminadas, que en círculos romanos se formulaban contra estos teólogos alemanes; se trataba de reproches que no solamente podían herir la conciencia muy marcada de su superioridad científica en los estudiosos alemanes, sino también su orgullo nacional.

La oposición de los sabios católicos contra los progresos del ultramontanismo habría podido reducirse a una resistencia pasiva, como la que se practicaba en Tubinga. Sin embargo, bajo el influjo de Döllinger, que era en Munich el dirigente del movimiento de reacción contra la irrupción de los *romanos* en la ciencia católica y en la dirección de la Iglesia en Alemania, dicha

14. V. supra, cap. XXXVIII.

oposición asumió el carácter de una lucha abierta. Todavía no se ha dicho la última palabra sobre la evolución de Döllinger en aquellos años, que paso a paso lo condujo de una oposición teológica a una oposición dogmática; en todo caso consta que anteriormente se propendía por parte católica a una excesiva simplificación de las cosas. Döllinger, receloso de las tendencias centralizantes de la curia romana, situadas en la misma línea que las ideas agresivas de la neoscolástica, se hizo cada vez más radical por temor a un absolutismo pontificio.

El *Syllabus* confirmó sus temores de que se pusiera en peligro la libertad científica y de que se introdujera como doctrina de fe el sistema teocrático medieval. Döllinger estaba convencido de que el futuro del catolicismo estaba en peligro si no se producía ninguna modificación en el comportamiento de la Iglesia. En la asamblea de estudiosos católicos de Munich (1863) entró en colisión con los neoscolásticos. Su indignación llegó al colmo cuando en 1867 fue canonizado el inquisidor Pedro de Arbués. Entonces acabó ya por preguntarse si el partido ultramontano, por encima de las instituciones eclesiásticas, no estaba falseando el ideal religioso del cristianismo. Pero precisamente la violenta polémica que entonces emprendió contra el sistema papal, al que presentaba como creación de la edad media, excitó contra sí a los obispos, incluso a aquellos que, como Rauscher o Ketteler, consideraban también exageradas las formas del centralismo romano. Así, la abierta resistencia contra el ultramontanismo quedó en Alemania restringida exclusivamente a las universidades.

En Francia en cambio durante los últimos años del II imperio, se formó también dentro del episcopado un grupo de adversarios decididos del ultramontanismo. Este grupo tenía dos raíces diferentes. El decano de la facultad teológica de la Sorbona, Maret [15], predispuesto del todo favorablemente para con el enfoque eclesiológico de Bossuet, se inquietó profundamente por las maquinaciones absolutistas y teocráticas de los neoultramontanos. Se rodeó de un pequeño grupo de sacerdotes inteligentes, de convicciones liberales y moderadamente galicanas [16] y, gracias a sus

15. Sobre su postura teológica, cf., aparte de su biografía por G. BAZIN (3 vols. París 1891), también R. THYSMAN, RHE 52 (1957) 401-465, y DThC IX, 2033-37.

16. A este grupo perteneció hasta 1866 el futuro cardenal Lavigerie, que tenía interés en contener los excesos de la centralización romana y en conservar la originalidad de las maneras de pensar nacionales; en 1862 propuso al gobierno francés un plan que preveía la incorporación de hombres provinentes de los grandes países católicos en las congregaciones romanas y en el colegio cardenalicio de la curia (cf. DE MONTCLOS 200-223).

estrechas relaciones con Napoleón III, logró que varios miembros de su círculo fueran nombrados obispos; si bien la acción de estos obispos sólo pudo desplegarse restringidamente a causa del entusiasmo romano de su clero y de gran parte de sus fieles, formaron, sin embargo, una comunidad muy apretada de adversarios de la política romana. A su cabeza estaba Darboy [17], arzobispo de París desde 1863. Darboy, indignado por el proceder «de aquellos católicos raros, cuya religiosidad consistía ante todo en saludar de lejos al papa, para ofender de cerca a los obispos», hizo sentir repetidas veces al papa, con una franqueza a la que no estaban ya acostumbrados en Roma, su profunda consternación por la intromisión de las congregaciones romanas en la administración episcopal, condenándola como intento de introducir en Francia el régimen de los países de misión.

Los católicos liberales del grupo del «Correspondant», crecidos en un clima teológico completamente diferente, que durante largo tiempo se habían mostrado muy fríos con los obispos bonapartistas y que en otro tiempo habían visto en el ultramontanismo la garantía de la libertad de la Iglesia, comenzaron también a acercarse al grupo de Maret y de Darboy. Veían el ultramontanismo cada vez más «representado y personificado en el "L'Univers" y en "La Civiltà"» (Montalembert), es decir, en hombres que no tenían el menor conocimiento de las verdaderas exigencias de la sociedad moderna y favorecían el absolutismo en la Iglesia y en la sociedad. Incluso hombres tan devotos a la santa sede como Dupanloup, que más de una vez habían profesado su creencia en la infalibilidad del papa, temblaban ahora ante su fijación definitiva. Temían que de ello resultase un endurecimiento de las posiciones del *Syllabus* o de otros documentos, en los que se sostenían concepciones incompatibles con la mentalidad moderna. Así, la extensión del triunfo ultramontano en Francia provocó la reconstitución de un frente galicano, cuyos miembros más

17. Sobre Georges Darboy (1813-71), uno de los obispos franceses más avisados, falta todavía una buena biografía. Véase por el momento la de J. FOULON (París 1889), DHGE XIV, 84-86, y J.-R. PALANQUE, l.c., 21-25.

enérgicos eran en parte precisamente aquellos que 20 años antes habían sido los paladines de este triunfo.

XLIII. El concilio Vaticano I

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: La mayor parte de las actas oficiales fue publicada por L. Petit y J.-B. Martin en Mansi xlix-liii; sobre el valor de las notas taquigráficas de los discursos, cf. el diario de Dehon, infra, 5-10, 60s y C. Mirbt, HZ 101 (1908) 546-548. Sin embargo, para escribir una historia del concilio deben todavía completarse las actas con otro tipo de fuentes, que en parte están inéditas. Aproximadamente 600 documentos (artículos de periódicos, manifiestos, despachos diplomáticos, cartas de obispos, etc.) están reproducidos en la 2.ª parte *(Documenta historica)* del tomo vii de la *Collectio Lacensis,* Friburgo de Brisgovia 1892. En E. Cecconi, *Storia del Concilio Vaticano,* 4 vols., Florencia 1872-79, se hallan 308 documentos que se refieren a la preparación del concilio. Diferentes opúsculos y folletos polémicos están reproducidos en J. Friedrich, *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum,* 2 vols., Nördlingen 1871, y E. Friedberg, *Sammlung der Aktenstücke zum I. Vatikanischen Konzil,* 2 vols., Tubinga 1872-76.

Entre las *memorias* y las *colecciones de correspondencias,* v. sobre todo L. Pásztor, *Il Concilio Vaticano I nel diario del card. Capalti,* AHPont 7 (1969) 401-490; J. Friedrich, *Tagebuch während des Vatikanischens Concils,* Nördlingen 1873; *Reise nach Rom zum I. Vatikanischen Konzil. Tagebuch von Mgr. Adames,* pub. por E. Donckel, Luxemburgo 1963; V. Carbone, *Diario del Concilio Vaticano di L. Dehon,* Roma 1962; L. Veuillot, *Rome pendant le concile,* 2 vols., París 1872; *Ignaz von Döllinger - Lord Acton, Briefwechsel,* pub. por V. Conzemius ii, Munich 1965; H.J. Browne, *Letters op Bp. McQuaid,* CHR 41 (1956) 408-441; L. Lenhart, AMrhKG 4 (1952) 307-329, 6 (1954) 208-229 (cartas de Ketteler y de su secretario Raich); F. Guédon, en *Les Lettres 1928,* ii, 19-34, 190-206, 314-331 (cartas de Foulon); P. Batiffol, RHEF 13 (1927) 199-213 (cartas de Devoucoux); J. Nasrallah, *Mgr. Grégoire 'Ata et le concile du Vatican,* PrOrChr 11 (1961) 297-230, 12 (1962) 97-122; R. Aubert, *Documents concernant le Tiers Parti au concile du Vatican,* en *Abh. über Theologie und Kirche,* Düsseldorf 1952, 241-259; S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma,* Bari 1931; N. Blakiston, *The Roman Question. Extracts from the Despatches of Odo Russell from Rome,* Londres 1962; V. Conzemius, ThQ 140 (1960) 427-462 (cartas del diplomático bávaro Arco Valley); A. Tamborra, *Imbro I. Tkalac*

e l'Italia, Roma 1966, 123-144, 225-338; R. Aubert - J.R. Palanque, *Lettres de Lady Blennerhasset au lendemain du concile du Vatican,* RHE 58 (1963) 82-135. Otros documentos, en parte muy importantes, están reproducidos en las obras (abajo citadas) de C. Butler, M. Maccarrone, D. McElrath y J. Gadille.

BIBLIOGRAFÍA: La mejor exposición es la de C. Butler, *The Vatican Council. The Story told from inside in Bp. Ullathorne's Letters,* 2 vols., Londres 1930, ^{2}1965; trad. al. Munich ^{2}1961; la más reciente es la de R. Aubert, *Vatican I,* París 1964; trad. al. Maguncia 1965; la más completa desde el punto de vista católico es la de Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1903-06 (demasiado apologética), y desde el punto de vista viejocatólico la de J. Friedrich, *Geschichte des Vaticanischen Concils,* 3 vols., Nördlingen 1877-87 (partidista); por la utilización del diario de M. Icard, tiene valor permanente E. Mourret, *Le concile du Vatican,* París 1919; H. Rondet, *Vatican I,* París 1962, se ocupa sobre todo de los aspectos descuidados (preparación de los esquemas, método de trabajo, proyectos no realizados). Sobre aspectos diplomáticos, v. también É. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican,* 2 vols., París 1877. Con enfoque protestante, C. Mirbt, HZ 101 (1908) 529-600.

Sobre los grupos nacionales: J.J. Hennesey, *The First Council of the Vatican. The American experience,* Nueva York 1963; Fr. J. Cwiekowski, *The English Bishops and the First Vatican Council,* Lovaina 1971; M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano e il «Giornale di Mons. Arrigoni»,* 2 vols., Padua 1966 (sobre el episcopado italiano); J.-R. Palanque, *Catholiques libéraux et gallicans en France au Concile du Vatican,* Aix-en-Provence 1962; v. al respecto RHEF 48 (1962) 54-79; M. Martín Tejedor, *España y el Concilio Vaticano,* HS 20 (1967) 99-175; J. Hajjar, *L'épiscopat catholique oriental et le Ier Concile du Vatican,* RHE 65 (1970) 432-455, 737-788; M. Mac Suibhne, *Ireland at the Vatican Council,* «Irish Ecclesiastical Records» 93 (1960) 209-222, 295-307. V. también U. Betti, *I Frati minori al Concilio Vaticano I,* «Antonianum» 32 (1957) 17-16.

Sobre la elaboración de las constituciones dogmáticas: J.P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au Ier concile du Vatican,* París 1961; G. Dejaifve, *Pape et évêques au Ier concile du Vatican,* Brujas-París 1961; id., NRTh 82 (1960) 787-802; *L'épiscopat et l'Église universelle,* París 1962, 639-736; R. Aubert, *L'ecclésiologie au concile du Vatican,* en *Le concile et les conciles,* París - Chevetogne 1960, 245-284; id., «Lumière et Vie» 14 (St. Alban 1954) 21-52; A. Alsteen, EThL 38 (1962) 461-503; W. Dewan, ibid. 36 (1960) 23-56. Cierto número de trabajos históricos sistemáticos han sido reeditados gracias a los esfuerzos de la Biblioteca Vaticana, en *De Doctrina Concilii Vaticani Primi,* Ciudad del Vaticano 1969. Cf. además infra, notas 30 y 43.

Sobre algunos aspectos especiales: J. GADILLE, *Albert Du Boÿs. Ses «Souvenirs du Concile du Vatican». L'intervention du gouvernement impérial à Vatican I,* Lovaina 1968; F. ENGEL-JANOSI, MÖSTA 8 (1955) 223-235; L. PÀSZTOR, RSTI 23 (1969) 441-466; H.J. POTTMEYER, «Annuarium Historiae Conciliorum» 2 (1970) 87-111 (sobre el método de la constitución *Dei Filius);* A. HAGEN, ThQ 123 (1942) 223-252, 124 (1943) 1-40, 148 (1968) 403-428 (sobre la actitud de Hefele); TH. FREUDENBERGER, *Die Universität Würzburg und das erste Vatikanische Konzil,* I, Neustadt 1969; R. LILL, *Zur Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas in Deutschland,* GWU (1963) 469-483. Sobre los aspectos políticos, v. la nota 35.

La preparación

La decisión de Pío IX, de convocar un concilio, tiene que entenderse en la perspectiva de una reacción contra el racionalismo y el materialismo que él intentó desde el comienzo de su pontificado y que, por penosas y retrógadas que fueran a veces sus modalidades, tenía por objetivo centrar de nuevo la vida católica en las realidades fundamentales de la revelación. A esto se añadía la intención de emprender la adaptación sumamente necesaria de la legislación eclesiástica a las profundas modificaciones que se habían producido en los tres siglos transcurridos desde el último concilio ecuménico.

La idea de un concilio como remedio a la crisis que sufría la Iglesia había sido propuesta ya a Pío IX en 1849 y desde entonces fue madurando lentamente. A fines de 1864 consultó el papa a un grupo de cardenales presentes en Roma sobre la oportunidad del asunto. Dado que su dictamen, no obstante algunas restricciones, en conjunto fue más bien afirmativa, decidió el papa avanzar cautelosamente. Invitó a unos 40 obispos, elegidos de los países católicos más importantes, y a algunos obispos que desempeñaban su cargo en las Iglesias de rito oriental, a presentar propuestas sobre el orden del día; luego fue constituyendo poco a poco cuatro comisiones preparatorias, encargadas de elaborar más en detalle el programa. Gran parte de la curia, sin embargo, mostró poco entusiasmo por el plan pontificio, y en razón de esta reserva Pío IX difirió todavía más de dos años la realización de su proyecto. En efecto, se le añadió el temor nada injustificado de que, con ocasión del concilio, se manifestaran abiertamente las tendencias opuestas existentes en la Iglesia

sobre distintos terrenos, como, por ejemplo, los relativos a las libertades modernas y a la creciente centralización romana. Pero al fin el papa, animado por algunos obispos de prestigio, hizo pública su intención el 26 de junio de 1867, y un año después convocó en Roma, para el 8 de diciembre de 1869 [1], a todos los obispos católicos y a todos aquellos a quienes correspondía el derecho de participar en un concilio [2].

Ya durante las deliberaciones preparatorias, más de un obispo propuso que se intentara, con ocasión del concilio, una toma de contacto con los cristianos separados. Más arriba se ha hecho alusión [3] a las esperanzas de un retorno de los ortodoxos a la unidad, surgidas a consecuencia de las modificaciones en el mundo eslavo y en el próximo Oriente. También con respecto a las iglesias reformadas, la persistencia del movimiento de Oxford en los países anglosajones y la crisis surgida en el protestantismo alemán a consecuencia de los progresos del protestantismo liberal, habían despertado, de algún modo y en todas partes, ideas unionistas [4]. Es verdad que la santa sede se había mostrado más bien reservada y que en los años sesenta — entre otras cosas, por influjo de Manning — había endurecido repetidas veces su actitud [5]. Sin embargo, Pío IX y sus consejeros seguían esperando como antes la vuelta de los cristianos separados y creían que, por lo menos en Oriente, existían algunas posibilidades que no debían dejarse pasar en vano. Con esta perspectiva dirigió el papa, a primeros de septiembre de 1868, un escrito a todos los obispos ortodoxos, requiriéndolos a volver a la unidad católica para poder participar en el concilio; algunos días después se envió un llamamiento global a los protestantes y anglicanos [6]. Ahora bien, esta doble — y desacertada — gestión fue en general muy mal aco-

1. Bula *Aeterni Patris* de 20 de junio de 1868 (MANSI L 193*-200*).

2. En este grupo se incluyó finalmente también a los obispos *in partibus,* no obstante las demoras del papa, que habría preferido la exclusión de Maret. Cf. J. HAMER, RSPhTh 44 (1960) 40-50. Hay que retener que el número de los vicarios apostólicos, contrariamente a las reiteradas aseveraciones en tiempo del concilio, no pasaba del 10 por ciento del número global de los padres.

3. Cap. XXXII, 769-774.

4. Véanse algunos datos en AUBERT, *Pie IX,* 478s, 484-486, 564.

5. Ibid. 479-485. Sobre los decretos de 1864 y 1865, que prohibían a los católicos ingleses participar con los anglicanos en la *Association for the Promotion of the Union of Christendom* (A.P.U.C.), v. E. PURCELL, *Life and Letters of A. Phillips de Lisle,* Londres 1900, I, 346-422, y C. BUTLER, *Life and times of B. Ullathorne,* I, Londres 1926, 334-368.

6. Texto de las cartas de 8 y 13 de septiembre de 1868, en MANSI L, 199*-205*.

gida, y hoy aparece, desde el punto de vista ecuménico, uno de los casos más desagradables de una oportunidad desaprovechada [7].

El anuncio del concilio recrudeció muy pronto la oposición entre las corrientes que se contraponían desde hacía algunos años en el mundo católico: galicanos y católicos liberales por un lado y adversarios de las libertades modernas por otro [8]. La elección de los consultores que habían de preparar esquemas de los decretos conciliares — 60 romanos y 36 extranjeros, casi todos conocidos por sus ideas ultramontanas y antiliberales [9] — preocupó a aquellos que habían esperado que el concilio diera a los obispos procedentes de la periferia la posibilidad, tanto tiempo esperada, de lograr una cierta apertura de la Iglesia a las tendencias modernas, y que ahora creían descubrir en todo una táctica: preparación secreta del concilio más allá de todos los debates antagónicos y tomando exclusivamente en consideración el punto de vista de la curia; luego, aceptación sin discusión de los padres conciliares, de los esquemas preparados hasta en los últimos detalles. Una publicación equívoca de la «Correspondance de France», que el 6 de febrero de 1869 fue reproducida por la revista de los jesuitas, «La Civiltà cattolica», pareció confirmar el pronóstico mediante el anuncio de una definición de la infalibilidad pontificia por aclamación, es decir, sin posibilidad de clarificación o de discusión por los padres.

Las reacciones fueron violentas, sobre todo en los países de habla alemana, y hasta en círculos, a los que no se podía achacar hostilidad sistemática contra Roma [10]. Döllinger, cuya hostilidad contra la curia se había ido acentuando desde hacía algunos años, publicó con el seudónimo de Janus una obra violenta y partidista contra el primado del papa y el centralismo romano [11]. También en Francia se desarrollaron polémicas de prensa, por cierto más moderadas, dado que los católicos liberales consideraban inoportuna una definición de la infalibilidad pontificia, mientras que los ultramontanos la celebraban como algo que respondía a sus deseos.

7. Véase F. DE WYELS, «Irénikon» 6 (1929) 488-516, 655-686.

8. Cf. AUBERT, *Vat.*, 84-101. También R. LILL, *Die deutschen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius, en Reformata reformanda*, II, Münster 1965, 483-507.

9. Cf. R. AUBERT, *La composition des commissions préparatoires du Ier Concile du Vatican*, en *Reformata reformanda*, II, 447-482.

10. Cf. J. GRANDERATH, l.c. I, 187-246.

11. *Der Papst und das Conzil*, Leipzig 1869

Así, esta cuestión de la infalibilidad del papa, prácticamente no prevista en el primitivo programa del concilio, pasó al primer plano de la actualidad durante los meses que precedieron a la apertura de la asamblea. Varios obispos conspicuos, como Dechamps, arzobispo de Malinas y sobre todo Manning, arzobispo de Westminster, solicitaron sin dilación que se utilizase el concilio para definir solemnemente esta verdad discutida ya públicamente, mientras que Dupanloup, tras largo silencio, se pronunció al fin sin ambages contra la oportunidad de tal definición. La mayoría de los obispos alemanes, en septiembre, durante su reunión anual de Fulda, habían expresado también, aunque más reservadamente, claros reparos contra una eventual definición de la infalibilidad personal del papa [12].

Diferentes gobiernos temían por su parte decisiones del concilio sobre el matrimonio civil, la enseñanza estatal o las libertades constitucionales, y temblaban ante una eventual reafirmación solemne de ciertas prerrogativas medievales de la Iglesia sobre la potestad civil. El deseo, manifestado por cierto número de obispos y acogido en Roma favorablemente, de que se tomase el *Syllabus* de 1864 como base de las deliberaciones del concilio, no pudo menos de agravar estos temores. Todos cuantos en la Iglesia temían el triunfo del partido ultramontano en el concilio pusieron entonces interés en reforzar estos recelos de los gobiernos, pues esperaban provocar de esta manera advertencias y amonestaciones por vía diplomática. Francia pensó por un momento nombrar, como en tiempos de Trento, un enviado especial para el concilio [13], y el presidente del consejo de Baviera, príncipe Chlodwig zu Hohenlohe, intentó en abril conseguir una intervención conjunta de los gobiernos europeos [14]; éstos, sin embargo, prefirieron atrincherarse en una actitud de espera recelosa.

12. R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Friburgo de Brisgovia 1964, 80-91.

13. La exposición detallada de E. OLLIVIER, l.c., I 403-536, fue refundida en este punto por DE MONTCLOS 391-405.

14. Cf. J. GRISAR, *Bayern, Staat und Kirche*, Munich 1961, 216-240.

Infalibilistas y antiinfalibilistas

El concilio fue inaugurado el 8 de diciembre de 1869 en presencia de unos 700 obispos, o sea más de las dos terceras partes de los que estaban autorizados a participar en el mismo. Entre ellos se hallaban 60 prelados de rito oriental, que en su mayor parte procedían del próximo Oriente, y casi 200 padres de países no europeos: 121 de América, entre ellos 49 de los Estados Unidos, 41 de la India y del Extremo Oriente, 18 de Oceanía, 9 de las misiones de África. Hay que notar, sin embargo, que los prelados de las otras partes del mundo formaban la tercera parte de la asamblea, pero muchos de ellos — sobre todo los misioneros — provenían en realidad de Europa, y que en Asia y África, a excepción de los obispos de rito oriental, todavía no se contaba ningún obispo nativo. Esta asamblea, con efectiva preponderancia europea, tenía también preponderancia latina. Cierto que había un importante grupo de habla inglesa (en el que, por lo demás, predominaba el elemento irlandés) y unos 75 alemanes y austríacos; pero aun prescindiendo de los españoles y latinoamericanos, que eran cosa de un centenar, los franceses representaban todavía el 17 por ciento de la asamblea (pues muchos de los misioneros procedían en aquel tiempo de Francia) y los italianos hasta más del 35 por ciento, de modo que ambos grupos reunidos formaban más de la mitad de los padres conciliares. La abrumadora preponderancia italiana, que fue objeto de violentas críticas por diferentes partes, no tenía, por lo demás, motivos tácticos ocultos: era resultado de circunstancias históricas, a consecuencia de las cuales en otro tiempo se habían multiplicado las diócesis del centro y del sur de Italia, y luego, en tiempos modernos se había confiado a los misioneros italianos gran parte del apostolado católico de las islas griegas y Asia Menor, y además se había asignado a los italianos una posición predominante en la curia. Los prelados italianos no sólo formaban por sí solos una buena tercera parte de la asamblea, sino que además representaban dos terceras partes de los consultores y expertos, como también la totalidad de los secretarios y los cinco presidentes. Sólo un puesto importante, el de secretario general, fue asignado a un extranjero, el austríaco Fessler.

Las controversias que se habían desarrollado a lo largo del año 1869 en torno a la infalibilidad pontificia y en particular la desacertada intervención de Dupanloup a mediados de noviembre dieron lugar a que la repartición de los padres en grupos nacionales, que se había iniciado en los primeros días, ya muy poco después de la apertura del concilio fuera eliminada y sustituida por agrupaciones ideológicas [15]. Por un lado se reunían los padres que no dudaban, sino que incluso esperaban que entonces volvieran a ponerse de relieve los principios que, según su modo de ver, tenían que constituir la base de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en una sociedad cristiana ideal, y que deseaban una solemne definición de la infalibilidad pontificia por el concilio. Si bien no aprobaban todas las medidas centralistas de la curia romana y estimaban ridículas algunas formas de culto del papa, sin embargo, muchos padres estaban convencidos de que las tesis galicanas y febronianas que perseguían una restricción del primado pontificio en favor de los obispos, representaban un retroceso con respecto a la antigua tradición, por la que, a su modo de ver, abogaban pasajes a todas luces decisivos de la Escritura (por ejemplo: *Tu es Petrus),* algunas formulaciones de la era patrística (como: *Roma locuta, causa finita)* y el conjunto de los grandes doctores escolásticos, desde Tomás de Aquino hasta Belarmino y Alfonso de Ligorio.

Ellos, que a ciertas dificultades de índole histórica, señaladas por sus adversarios, oponían la fe viva de la Iglesia, estaban especialmente impresionados por el asentimiento casi general de la Iglesia de su tiempo a la tesis de la infalibilidad personal del papa, que durante los 20 años precedentes había sido reiteradamente confirmada por muchos concilios provinciales. En tales circunstancias les parecía normal que entonces, con ocasión de la reunión del concilio, las controversias sobre esta materia, que ellos tenían por completamente estériles, fueran sofocadas en germen. Además, razones extrateológicas reforzaban esta convicción en numerosos prelados. Aparte de su veneración por Pío IX, hay que destacar sobre todo la convicción de que el hecho de subrayar el carácter monolítico de la unidad romana conduciría a la Iglesia a acatóli-

15. Cf. R. AUBERT, *Motivations théologiques et extrathéologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infaillibilité du pape à Vatican I: L'infaillibilité,* pub. por E. CASTELLI, París 1970, 91-103.

cos que estaban desorientados y desconcertados por las vacilaciones de las Iglesias separadas de Roma o por las contradicciones de los sistemas filosóficos modernos (el convertido Manning subrayaba sobre todo este aspecto). Descollaba también su empeño por acentuar lo más fuertemente posible el principio de autoridad en un mundo socavado por tendencia democráticas, que a sus ojos eran una forma mitigada de la anarquía revolucionaria, y que según ellos tenían su causa principal en el protestantismo; finalmente su deseo de fomentar, en vista de la crisis que se iba desarrollando ante sus ojos, una organización más centralizada de la estrategia ofensiva y defensiva de la Iglesia.

Precisamente esta misma mezcla de consideraciones de orden teorético doctrinal y de factores extrateológicos llevaba a otros obispos — que, si bien eran menos numerosos (de ahí su designación como *minoría),* sin embargo, en parte por su erudición teológica y en parte por la importancia de las sedes que ocupaban [16], gozaban de gran prestigio — a la convicción de que tales planes quebrantarían la constitución tradicional de la Iglesia y constituirían una amenaza para la sociedad civil en sus más legítimas aspiraciones. Algunos — más numerosos de lo que ha querido reconocer una historiografía de orientación apologética — estaban estrechamente ligados a una concepción semigalicana del magisterio eclesiástico, la cual partía de la idea de que una cuestión de doctrina no puede ser nunca tratada por el papa sin su ratificación por el episcopado. El influjo de la tradición de Bossuet, una mentalidad recibida de los teólogos y canonistas febronianos del siglo precedente, dificultades históricas, como la condenación del papa Honorio, una postura teológica demasiado aferrada a las fuentes y poco sensible a la evolución dogmática: todo esto había conducido a la conclusión de que, o bien el papa no gozaba del privilegio de la infalibilidad personal, o bien, por lo menos, la cuestión era todavía oscura y sería prematuro tratarla en el concilio.

Más propagada parece haber estado la preocupación — legítima, aunque a veces exagerada — por salvar el segundo elemento de la estructura divina de la jerarquía eclesiástica: la definición proyectada de la infalibilidad del papa, daba a muchos padres la sensación de desgajar un aspecto parcial de un todo indivisible, lo cual tendía prácticamente a la disolución del episcopado [17]. La manera como había sido preparado el concilio parecía justificar sus temores: El reglamento de las sesiones [18], prefijado por el papa y, a diferencia del concilio de Trento, no elaborado por los padres, ¿respetaba suficientemente su libertad de acción? ¿Y podían aquí los obispos esperar más que un mero papel de comparsas en una escena fijada de antemano por la curia? La mala acústica del aula conciliar, que no reunía las condiciones necesarias para ser un lugar de auténtica discusión, reforzaba estos temores.

Aparte de esto, preocupaba el hecho de que varios de los más notorios partidarios de la definición querían insertar, como materia de la infalibilidad de la Iglesia, es decir, del papa, una serie de verdades católicas que no forman parte del *depositum fidei* y sólo tienen conexión indirecta con él. Esto afectaba sobre todo al ámbito de la política religiosa. De hecho, por diversos lados se había hecho notar que la definición de la infalibilidad pontificia, en la interpretación extensiva propuesta por sus propugnadores, reforzaría todavía más la autoridad de documentos como la bula *Unam sanctam,* la declaración de Sixto V sobre el derecho del papa a deponer a soberanos, y sobre todo el *Syllabus,* cuyos anatemas se cernían con especial peso sobre el concilio, hecho de que da testimonio la entera prensa europea y americana.

Además, la manera misma como la cuestión de la infalibilidad fue propuesta por los más conocidos periódicos ultramontanos era apropiada para dar razón a quienes estaban convencidos de que

16. Casi el entero episcopado austro-húngaro bajo la guía del card. Rauscher, prestigioso patrólogo y ardiente defensor de los derechos de la santa sede frente a las reivindicaciones josefinistas o liberales; todas las grandes sedes de Alemania; una parte considerable de los prelados franceses, entre ellos los arzobispos de París y de Lyón; varios arzobispos de Norteamérica; el arzobispo de Milán, la diócesis de mayor población en Italia; tres patriarcas orientales.

17. Éste parece haber sido, entre otras cosas, el punto de vista de Ketteler. Sobre su actitud (muy característica de muchos otros de aquellos obispos, que eran, sí muy devotos, de Roma y se inclinaban a la aceptación a la infalibilidad del papa, pero que no dieron su asentimiento a la definición en el contexto en que les fue ofrecida), véanse las matizadas consideraciones de V. CONZEMIUS, *Acton, Döllinger und Ketteler,* AMrhKG 14 (1962) 194-238, que rectifican las tesis exageradas sostenidas por F. Vigener en su biografía del prelado.

18. Texto en MANSI L, 215*-222*. Sobre la elaboración de esta reglamentación, véase AUBERT, *Vat.,* 78-83. La reglamentación fue modificada por el papa el 20 de febrero de 1870 (MANSI L, 854-855 en un sentido que todavía desagradó más a la minoría (cf. C. BUTLER, l.c., I, 243-253). Cf. H. JEDIN, *Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht,* Cath 14 (1960) 105-118.

«se quería declarar al papa infalible en materias de fe, para darle también apariencia de infalibilidad en las otras» (Leroy-Beaulieu). Se preveía con razón que los gobiernos no aceptarían sin contradicción este curso de los acontecimientos, desde luego en perjuicio de las iglesias locales. Además, por encima de la táctica inmediata se planteaba la cuestión de principios, que inquietaba notablemente a quienes creían que el futuro, en el plano político, pertenecería a las instituciones liberales y que la Iglesia, caso que se mostrara propugnadora de un autoritarismo autocrático, tenía todas las de perder. A esto se añadían, además, las cuestiones ecuménicas: la definición propuesta dificultaría todavía más el acercamiento de los hermanos separados, sobre todo de los cristianos de Oriente; reforzaría la agresividad de ciertos círculos protestantes y podría incluso provocar un cisma en los círculos intelectuales de Alemania, fuertemente impresionados por la campaña de Döllinger.

Si la sensación de desazón, experimentada desde la inauguración del concilio, derivó ya tan pronto en una oposición organizada, de ello fueron responsables en parte ciertos malentendidos, pero sobre todo una maniobra lamentable por parte de los jefes del grupo de los infalibilistas. Con objeto de preparar la elección de la comisión dogmática, la llamada *Deputatio de fide*, a la que había que proponer la cuestión de la infalibilidad, se habían formado dos comités electorales: uno centrado en Dupanloup, otro en Manning. Ahora bien, este último insistió en que fueran excluidos de la comisión todos los padres sospechosos de oposición a la definición. Una lista compuesta bajo su control y aprobada por uno de los presidentes del concilio fue distribuida a los padres, que en gran parte todavía no tenían opinión personal sobre los miembros de la asamblea, y así el 14 de diciembre eligieron de buena fe a los candidatos presentados. Este modo de proceder, que excluyó de la *Deputatio de fide* a hombres tan competentes como el cardenal Rauscher o como al docto autor de la *Historia de los concilios*, Hefele, fue una medida muy desacertada. Eliminó la posibilidad del diálogo entre las dos posiciones contrapuestas y exasperó con su partidismo a los miembros de la minoría, los cuales creían — por cierto, erróneamente — que esta maniobra del grupo dirigido por Manning había sido teledirigida por la curia romana; esto, sin embargo, en muchos ajenos a la asamblea dio más la impresión de

que la elección había sido un camuflaje. Desde aquel momento se comenzó a poner en duda en diferentes círculos la efectiva libertad del concilio.

Los primeros debates conciliares

Al cabo de tres semanas de formalidades agotadoras, el 28 de diciembre se pasó a la discusión del primer esquema de la constitución *contra los múltiples errores que nacen del racionalismo moderno* [19]. Inmediatamente se convirtió en blanco de violentas críticas. A muchos padres pareció poco transparente, demasiado poco pastoral y demasiado agresivo, y que, finalmente, iba mucho más allá de los puntos discutidos libremente por los teólogos. Por lo demás, las críticas procedían tanto de los infalibilistas, como de la minoría, lo cual tenía por lo menos la ventaja de que por este lado se podía todavía esperar un desenvolvimiento del concilio más libre de lo que frecuentemente se había temido. Tras seis sesiones de discusión, que fueron desarrolladas con la misma tónica, el 10 de enero los presidentes notificaron que el esquema debía ser devuelto para su reelaboración a la comisión de la fe. Algunos quedaron sorprendidos de que esta decisión se hubiese tomado sin previa consulta de la asamblea, que a su parecer habría estado dispuesta a aprobar el esquema con algunas exiguas variaciones. Esto no se puede negar a priori y muestra claramente que los círculos romanos dirigentes — contrariamente a la intención que se les había reprochado ya antes de la apertura del concilio — no pensaban, ni mucho menos, en abusar de la mayoría dócil, a la que tenían en sus manos, y que trataban de lograr el mejor resultado posible aun a costa de algunas humillaciones.

A fin de ocupar a los padres durante el tiempo exigido por la reelaboración del primer esquema doctrinal, se comenzaron a discutir los esquemas sobre la disciplina eclesiástica y sobre la adaptación del derecho canónico. En la mente de muchos, esta adapta-

19. MANSI L, 58-119. Discusión, ibid. 122-276. Se puede seguir la prolija elaboración de este esquema en las actas de la comisión preparatoria para cuestiones doctrinales (ibid. XLIX, 617-736). Véase también L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, 2 vols., Roma 1942-49, y, acerca del ambiente de esta comisión, las cartas del consultor americano Corcoran, publicadas por J. HENNESEY, CHR 48 (1962) 157-181.

ción a las realidades del siglo XIX era la misión capital del concilio. A este objeto, la comisión para la disciplina había preparado 28 esquemas o esbozos, los cuales de hecho se restringían en su mayor parte a exiguas reformas y escasamente revelaban apertura hacia el futuro o imaginación pastoral en busca de formulaciones verdaderamente nuevas [20]; otros 18 esquemas había preparado la comisión encargada de las órdenes religiosas [21], la cual, por su parte, gracias a la dirección de un presidente autoritario y eficiente, el cardenal Bizzarri, había hecho un trabajo realmente fructuoso. Por su lado, la comisión preparatoria para las misiones y las Iglesias de rito oriental había elaborado tres esquemas [22], y la comisión para los asuntos político-eclesiásticos 18 [23], que afectaban a temas de verdadero interés y con frecuencia más actuales que los que habían sido tratados por la comisión para la disciplina eclesiástica [24]. Sólo algunos de los 87 esquemas fueron distribuidos a los padres en el transcurso del concilio, y finalmente faltó tiempo para ratificar uno siquiera de ellos.

A partir del 14 de enero se discutió durante un mes largo sobre los cuatro primeros [25], perdiéndose los oradores en numerosos detalles, tanto más, cuanto que el tiempo ilimitado de que disponían llevaba a muchos padres a divagaciones sobre problemas puramente locales. Además, muchos de ellos, confundiendo los géneros, se limitaban a servir fastidiosas homilías sobre la santidad del sacerdote y sobre el espíritu eclesiástico, con lo cual quedaban estancados, sin avanzar un solo paso, los verdaderos problemas. No obstante, hubo cierto número de intervenciones que no carecían de interés. Así, por ejemplo, algunos obispos orientales suscitaron la cuestión — en la que muchos parecían no haber ni siquiera pensado — de hasta qué punto estos esquemas disciplinarios afectaban

20. Texto en MANSI LIII, 721-781; actas de las discusiones en la comisión preparatoria, ibid. XLIX, 748-932.

21. MANSI LIII, 783-854; actas, ibid. XLIX, 940-979.

22. MANSI LIII, 45-61, 893-914; actas ibid. XLIX, 985, 1162.

23. MANSI LIII, 854-894. Las actas no se conservan; algunos documentos, ibid XLIX, 1171-1211, y además algunos datos en el diario y en la correspondencia del consultor Moufang, pub. por L. LENHART, AMrhKG 3 (1951) 323-354, 9 (1957) 227-258.

24. Sobre todo los *De pauperum operariorumque miseria sublevanda* (MANSI LIII, 867-872).

25. *De episcopis, de synodis et de vicariis generalibus* y *De sede episcopali vacante* (MANSI L, 339-352; discusión, ibid. 359-518); *De vita et honestate clericorum* (ibid. 517-522); discusión 522-700; *De parvo catechismo* (ibid. 699-702; discusión 703-853).

a las Iglesias orientales. Una vez más se constató que hasta cuestiones que en apariencia eran completamente neutras, podían tocar a la eclesiología. Esto se puso todavía más de manifiesto en el transcurso de la discusión del cuarto esquema, que trataba sobre la oportunidad de crear un catecismo universal que reemplazara los numerosos catecismos diocesanos: la propuesta, cuya iniciativa, por lo demás, no había partido de la curia romana, fue considerada como señal de desconfianza en los obispos [26].

El descontento de muchos padres por este hecho se recrudeció todavía más cuando el 21 de enero fue repartido el esquema de la constitución *De Ecclesia Christi* [27]. Este esquena no carecía de calidad — en él se reconocía la inspiración patrística de su autor principal, Schrader — pero también tenía lamentables flacos, sobre todo en la desproporción entre pasajes relativos al episcopado y los consagrados al sumo pontificado, lo cual fue deplorado incluso por algunos conocidos miembros de la mayoría. También los últimos capítulos, que trataban de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, fueron objeto de múltiples repulsas, debido a su perspectiva fuertemente teocrática, que fatalmente tenía que herir al espíritu moderno [28].

El examen del esquema sobre el racionalismo, redondeado por Kleutgen, fue reanudado el 18 de marzo, después de haberse interrumpido las sesiones durante tres semanas, por razón de las obras realizadas a fin de mejorar la acústica. La nueva redacción [29] fue acogida favorablemente por los padres, y sólo se trató ya de cues-

26. El texto de este esquema, refundido por la comisión, fue examinado de nuevo por los padres desde el 29 de abril hasta el 13 de mayo (MANSI, LI, 454-485) y aceptado por 491 votos de *placet*, contra 56 *non placet* y 44 *placet iuxta modum*, aunque no fue promulgado solemnemente. La mayoría de los padres era particularmente sensible a la alusión a los inconvenientes de la multiplicidad de catecismos en un mundo en el que cada vez se notaban mayores movimientos migratorios: del campo a las zonas industriales, de Europa a otras partes del mundo. Pero algunos adversarios del esquema, sobre todo Dupanloup por Francia, y Rauscher por los países de habla alemana, alegaron en contra que había que tener en cuenta no sólo el respeto del magisterio episcopal, sino también la naturaleza de las cosas, que exigen la adaptación de los catecismos a las diferentes condiciones de las respectivas regiones.

27. Texto en MANSI LI, 539-636. Observaciones de los padres, ibid. 731-930. Cf. F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963.

28. Cf. C. COLOMBO, *La Chiesa e la società civile nel Concilio Vaticano I*, SC 89 (1961) 323-343.

29. Texto en MANSI LI, 31-38; Actas de las discusiones en la comisión, ibid. LIII, 177-194; discursos de las sesiones, ibid. LI, 42-426.

tiones particulares o de enmiendas de detalle. Esta discusión transcurrió en general con la mayor tranquilidad, si se prescinde de un incidente de gran violencia provocado por una apasionada intervención de Strossmayer, y de algunas reclamaciones sobre la prisa con que se votaba sobre las propuestas de modificación. El 24 de abril aprobó el concilio, solemnemente y por unanimidad — aunque todavía en el último momento vacilaron los más recelosos en la minoría — su primer documento dogmático, la constitución *Dei Filius* [30], que oponía al panteísmo, al materialismo y al racionalismo moderno una densa exposición de la doctrina católica sobre Dios, la revelación y la fe, exposición que durante casi un siglo sería la base de los manuales de teología fundamental.

Agitación sobre la infalibilidad del papa

Mientras que en el aula conciliar se elaboraban, con sabia circunspección, textos poco excitantes, fuera de ella estaban en plena marcha las discusiones relativas a la cuestión de la infalibilidad, que muy pronto se había convertido en principal objeto de interés. En los últimos días de diciembre, por iniciativa de Manning, de Dechamps y de algunos obispos de habla alemana, se había puesto en circulación una petición, solicitando del papa que fuese incluida en el programa esta cuestión, que la comisión preparatoria no quería proponer por propio impulso. La petición sumó a lo largo de enero más de 450 firmas [31].

Esta artimaña, practicada por un grupo de acción que obraba independientemente de la Curia, fue para los adversarios de la definición el motivo para organizar la resistencia que hasta entonces había estado dispersa y sin clara articulación. Dupanloup se había dejado llevar de ilusiones al pensar que su mera aparición bastaría para constituirlo inmediatamente en centro alrededor del cual se reuniesen los diferentes grupos descontentos, e incluso la actividad

30. Texto en MANSI LI, 429-436. Entre los comentarios histórico-teológicos v. sobre todo A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 vols., París 1895, que se ha de completar y matizar con *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, Ciudad del Vaticano 1969, 3-281, y H. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo de Brisgovia 1968.

31. Lista en MANSI LI, 650-663.

febril que había desplegado desde su llegada a Roma sólo había conducido a resultados muy restringidos [32]. La verdadera cabeza dirigente de la minoría era un seglar, John Acton que, en calidad de historiador, compartía con su maestro Döllinger los reparos contra el nuevo dogma que se hallaba en preparación, aunque temía, todavía más que su maestro, las posibles consecuencias indirectas de la definición para las futuras posibilidades en una sociedad movida cada vez más por la idea de la libertad.

La publicación de su correspondencia con Döllinger, emprendida recientemente por V. Conzemius, ha confirmado la observación del diplomático inglés Odo Russell sobre el importante papel del inglés Acton en la organización de la minoría conciliar. Fue él quien, gracias a sus numerosas relaciones internacionales y a su dominio de idiomas, contribuyó en gran parte a que ya al comienzo del concilio se reunieran los principales jefes de la oposición, varios de los cuales apenas si se conocían, mostrándoles además, con su sentido parlamentario, las posibilidades de una acción conjunta, sugiriéndoles diversas iniciativas, llamando su atención hacia ciertas intrigas que se insinuaban en el otro campo y proporcionándoles documentación histórica en apoyo de sus objeciones, sin hablar del papel de mediador que desempeñó entre los jefes de la minoría y varios gobiernos extranjeros. A él se debe en gran parte sobre todo el que en los primeros días de enero, por iniciativa del activo arzobispo Haynald, miembro de la alta cámara húngara, que por esta actividad estaba también familiarizado con los métodos parlamentarios, se creara un comité internacional encargado de asegurar la cohesión entre los diferentes grupos de oposición y que varias veces por semana reunía a unos diez obispos austríacos, alemanes, franceses, británicos, italianos y americanos. Bajo la responsabilidad de este comité se pusieron en circulación contrapeticiones que solicitaban del papa la renuncia a la definición de su infalibilidad por el concilio; estas contrapeticiones obtuvieron 136 firmas [33], es decir, la quinta parte de los padres conciliares. Esto, sin embargo, no fue obstáculo para que Pío IX decidiera insertar una definición formal de la infalibilidad del papa en el esquema de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

32. R. AUBERT, *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Lovaina 1961, 96-116.

33. Lista en MANSI LI, 677-686.

Ahora bien, los jefes de la minoría no se contentaban con reforzar las intervenciones cerca de aquellos padres, a quienes esperaban ganar para su causa. Cierto número de ellos, convencidos del carácter fatal para la Iglesia, de la definición que se estaba preparando, y de lo justificado que estaba el empleo de todos los medios eficaces para impedirla, juzgaron necesario hacer un llamamiento a la opinión pública, en la esperanza de que ésta ejerciera entonces presión desde fuera sobre los responsables del concilio. De esta manera, varios salones romanos se convirtieron en verdaderas camarillas de intrigas al servicio de una u otra tendencia; en efecto, también los patrocinadores de la definición imitaron ya pronto, con la aprobación del Vaticano, este método de sus contrarios. Ahora bien, aun cuando en esta sociedad todavía muy aristocrática los salones ocupaban un puesto muy importante, no obstante, los periódicos ofrecían un medio todavía más poderoso de acción, sobre todo desde que se puso de manifiesto el interés del público por los asuntos del concilio.

Entre estas polémicas de prensa, en las que se señalaron especialmente Louis Veuillot en favor de la definición y Dupanloup en sentido contrario, ocupan un puesto especial las *Römische Briefe* (= Cartas romanas), que Döllinger, bajo el seudónimo de Quirinus, publicó en la «Allgemeine Zeitung» de Augsburgo y que, como una especie de crónica del concilio, por medio de una presentación tendenciosa de los participantes y de los acontecimientos, trataban desde un principio de desacreditar todas las decisiones que pudiera tomar la asamblea. Acton fue quien, con la ayuda de algunos obispos que opinaban que el secreto que el papa había impuesto arbitrariamente al concilio no les obligaba en conciencia, proporcionaba a Döllinger el material necesario [34].

A las querellas de prensa, que por ambas partes se veían reforzadas con la reiterada publicación de opúsculos, a veces con los nombres de los autores, como los de Gratry y Dechamps, aunque con frecuencia eran anónimos, se añadieron las tentativas de algu-

34. La importante participación de Acton en estas *Römische Briefe*, que se suponía, está perfectamente clara desde las publicaciones de V. Conzemius (JEH 20 [1969] 267-294; ThQ 140 [1960] 428-432; RQ 59 [1964] 186-229, 60 [1965] 78-119), quien ha logrado también destacar de forma muy matizada la diferencia de enfoque y de concepción que separaba más y más a estos dos hombres en la cuestión relativa a la mejor manera de servir a la causa de la minoría. Véase también D. McElrath, l.c.

nos miembros de la minoría, de lograr el apoyo de los gobiernos de Viena, de Munich y hasta de Londres, pero sobre todo de París, puesto que era sabido cuánto peso podía tener una intervención de Napoleón III, cuyo apoyo militar y diplomático era imprescindible para el mantenimiento de lo que todavía quedaba del poder temporal del papa [35]. Las diferentes tentativas de intervención por parte de los gobiernos, provocadas por las peticiones de socorro de algunos obispos, significaron un fracaso total tocante a la inclusión de la cuestión de la infalibilidad en el orden del día, pero, con todo, se puede suponer que no dejaron de ejercer algún influjo. Además del cardenal Antonelli, que en todo caso se ocupaba muy intensamente de este aspecto de la cuestión, diferentes miembros de la curia y cierto número de moderados de la mayoría fijaron su atención sobre el influjo que la agitación del mundo seglar, provocada por el proyecto de definición, ejercería sobre las discusiones relativas a la legitimidad de las modernas libertades y al derecho de la Iglesia a intervenir en la vida civil. En adelante se puso empeño en circunscribir la cuestión de la infalibilidad a la esfera puramente doctrinal y disipar de este modo la inquietud de aquellos que temían que el papa, una vez reconocido infalible, se hallara en condiciones, como decía uno de ellos, «de decretar en lo sucesivo todos los *Syllabus*, aun los más impugnables».

Mientras se iba incrementando de esta manera, al margen del concilio, la inquietud de la opinión pública y de las cancillerías de los Estados, la asamblea proseguía su actividad; pero pronto apareció ya claro que, al ritmo con que se avanzaba, el capítulo 11 del tratado sobre la Iglesia, que trataba del primado y de la infalibilidad del papa, no sería puesto a discusión antes de la primavera del año siguiente; así, durante el mes de marzo se formularon nuevas peticiones de que dicho capítulo, que ponía en conmoción al concilio, se tratase anticipadamente tan luego se hubiese terminado la discusión de la constitución sobre el racionalismo. Si bien vaci-

35. Sobre los aspectos políticos del concilio, v.: para Francia E. Ollivier, l.c., que se ha de completar con J. Gadille, *A. du Boÿs. L'intervention du gouvernement impérial à Vatican I*, Lovaina 1968, y De Montclos 446-470; para Austria Engel-Janosi I, 156-170; para Alemania E. Weinzierl-Fischer, MÖSTA 10 (1957) 302-321; para Inglaterra A. Randall, «Dublin Review» 479 (1959) 37-56, y sobre todo D. McElrath, l.c., 141-183; para Suiza V. Conzemius, «Schweizerische Zschr. für Geschichte» 15 (1965) 204-227.

laban tres de los cinco presidentes del concilio, que no querían exasperar a la minoría [36], sin embargo, Pío IX, cuyo descontento por la oposición iba creciendo, decidió de acuerdo con esta petición.

La constitución «Pastor Aeternus»

A fin de atenuar lo que tenía de extraordinario el tratamiento preferente dado al capítulo XI, se optó por modificar su tenor de tal forma, que de ello resultó una pequeña constitución autónoma, consagrada especialmente al papa [37]. La discusión se inició el 13 de mayo con un informe moderado de Pie. Ya entonces se redujo el debate general a una discusión sobre la oportunidad de la definición, y en ciertos momentos fue llevado con gran apasionamiento. Al cabo de unas 15 sesiones, en las que llamaron especialmente la atención los alegatos de Manning y Dechamps y las críticas de Hefele, Strossmayer, Maret y Darboy, se pasó a la discusión especial de los detalles del texto.

Ésta trató sobre todo el capítulo IV, en el que se había presentado un texto de definición de la infalibilidad pontificia enmendado por la comisión, en el que, sin embargo, no se tomaba suficientemente en consideración el legítimo papel que incumbe al episcopado en el magisterio supremo de la Iglesia, juntamente con el papa y en colaboración con él.

Tomaron la palabra 57 oradores y propusieron argumentos teológicos o dificultades históricas, como también mostraron las ventajas o inconvenientes prácticos de una definición en las circunstancias del momento. Estos debates, con frecuencia fatigosos, que tenían lugar bajo un calor que resultaba cada vez más insoportable, hicieron por lo menos posible la puntualización de ciertas expresiones y eliminaron algunas resistencias. Alguna que otra intervención destacó en medio de la monotonía general, como, por ejemplo, la de Rauscher, que desde el primer día propuso como posible base de entendimiento entre la mayoría y la minoría la fórmula propuesta en el siglo XV por san Antonino de Florencia [38]; la de Ketteler, que de acuerdo con sus ideas sobre la constitución corporativa de la Iglesia, insistió en la necesaria colaboración del papa con sus consejeros naturales, los obispos; y sobre todo, también, la del cardenal Guidi, dominico, que por sus intentos de conciliación mereció graves reproches de Pio IX [39].

Entre tanto se habían multiplicado en los pasillos, fuera del aula conciliar, las negociaciones por las que se esperaba llegar a una solución de compromiso que impidiera que se hicieran públicas las divisiones dentro de la asamblea. En realidad, muchos defensores de la infalibilidad habían comprendido ya mejor la complejidad de la cuestión y la necesidad de una más marcada diferenciación, mientras que los adversarios pudieron constatar que en este punto la fe de la Iglesia era más general y más firme de lo que muchos de ellos habían supuesto en un principio. Pero sobre todo, la gran masa de padres —entre los dos grupos extremos de los entusiastas de la mayoría y de los propugnadores de la resistencia a ultranza— estaba compuesta en el fondo por moderados, a los que toda agitación apenaba y preocupaba profundamente, y que muy lejos de desear ver aniquilado al adversario, sólo ansiaban una cosa: hallar un término medio, en el que se pudiera lograr un amplio acuerdo. Tal era especialmente el caso de la mayoría de los italianos, que por sí solos representaban ya la tercera parte de los padres conciliares y que no habían tomado posiciones definitivas en las maniobras iniciales tocante a la inclusión de la infalibilidad en el orden del día. Éstos, con su número, prestaban apoyo decisivo al informal tercer partido.

Este grupo, que desde un principio buscaba una solución, logró que entre los excesos neoultramontanos y los anticuriales triunfaran por fin fórmulas relativamente matizadas, susceptibles de ser completadas ulteriormente. Es incluso verosímil que una fracción bastante importante de la minoría se habría adherido también finalmente a esta solución diferenciada, si Pío IX, que en el transcurso de los últimos meses intervino cada vez más abiertamente en favor

36. Su moderación, sobre todo la del cardenal Bilio, fue mostrada claramente por M. MACCARRONE, l.c. En cambio, la intransigencia del cardenal Capalti aparece clara en su *Diario*, publicado recientemente por L. Pásztor.

37. Los diferentes pasos en la evolución del texto y la discusión en la sesión pública, así como en la comisión, en MANSI LII, 4-1253, LIII, 240-283.

38. Sobre esta fórmula, evocada frecuentemente en el transcurso de estos debates, véase U. BETTI, «Memorie domenicane» 76 (1959) 173-192.

39. Sobre el discurso y las reacciones originadas por él, véase M. MACCARRONE, l.c., I, 424-432.

de la definición [40], no se hubiese mostrado tan intransigente. Sea lo que fuere de esta responsabilidad personal, es en todo caso un hecho que los esfuerzos desplegados en el último minuto con vistas a lograr una reconciliación de los contrarios, no tuvieron efecto alguno, y ello no obstante la buena impresión que causó la exposición de conjunto redactada por Gasser en nombre de la comisión teológica; un comentario autorizado, que todavía hoy es de fundamental importancia para la inteligencia de los matices del texto conciliar [41]. Tras la votación provisional, que arrojó 451 votos positivos *(placet)*, 88 negativos *(non placet)*, y 62 positivos con reservas *(iuxta modum)*, la minoría, en la esperanza de que el volumen de esta oposición debiera al fin y al cabo dar que pensar, intentó una última gestión cerca de Pío IX, con el fin de lograr por lo menos que se suprimiese en el canon una expresión discutida relativa al primado pontificio y que se introdujesen en la definición de la infalibilidad del papa algunas palabras que implicaran la estrecha colaboración del papa con la Iglesia universal.

Ahora bien, Pío IX, presionado en el sentido contrario por los extremistas de la mayoría, se mostró intransigente. Así, unos 60 obispos decidieron abandonar Roma antes de la votación final, a fin de no verse en la necesidad de repetir su *non placet* ante el mismo papa en una cuestión que le afectaba personalmente. Los demás miembros de la minoría creían que, no obstante, la inserción de una fórmula desacertada —el papa fue designado como infalible *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* — [42], que disipara toda sospecha de galicanismo, los reparos fundamentales más importantes habían sido descartados con las diferentes enmiendas del texto y con el comentario de Gasser, y decidieron aprobar el texto definitivo, que el 18 de julio fue votado solemnemente y casi por unanimidad por los presentes [43].

40. C. Butler ha señalado algunos casos de empleo de presiones por parte de Pío IX. M. MACCARRONE (l.c., espec. 350-352, 395, 409-413, 464-477), por medio de documentos no tomados en consideración hasta ahora, ha podido mostrar más en detalle cómo en el transcurso de las últimas deliberaciones intervino personalmente en la línea de los ultras de la mayoría.

41. MANSI LII, 1204-30.

42. Sobre el exacto significado de esta fórmula, G. DEJAIFVE, «Salesianum» 24 (1962) 283-295, y H. FRIES, en *Volk Gotes*, Festgabe J. Höfer, Friburgo de Brisgovia 1967, 480-500.

43. Texto en MANSI LII, 1330-34. Entre los comentarios histórico-teológicos, véase sobre todo· U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus»*, Roma 1961; G. THILS,

Durante las semanas siguientes el concilio prosiguió sus trabajos lentamente, ya que la mayoría de los padres, debido al calor y a la guerra franco-prusiana, abandonaron Roma durante el verano. La ocupación de Roma por los italianos el 20 de septiembre puso definitivamente término al concilio, y el 20 de octubre anunció el papa su aplazamiento *sine die*.

El fin de los debates, sin embargo, no proporcionó inmediatamente tranquilidad a los espíritus. La agitación perduró todavía algún tiempo [44], y se produjeron lamentablemente apostasías de la fe, sobre todo en los países de habla alemana, en los cuales se formó en torno a algunos profesores de universidad que se remitían a Döllinger, el cisma llamado *viejo católico* [45]. Entre los obispos de la minoría, algunos, entre ellos Hefele y Strossmayer, estuvieron indecisos todavía algunos meses, pero al fin ninguno de ellos recusó su asentimiento al nuevo dogma.

XLIV. NACIMIENTO DE LA COMUNIDAD ECLESIÁSTICA DE LOS VIEJOS CATÓLICOS

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

BIBLIOGRAFÍA: J.F. v. SCHULTE, *Der Altkatholizismus*, Giessen 1887, reimpr. Hildesheim 1965; id., *Lebenserinnerungen*, I, Giessen 1908; J. TROXLER, *Die neuere Entwicklung des Altkatholizismus*, Colonia 1908; GSCHWIND, *Christkatholische Kirche der Schweiz* (v. antes del cap. XL); M. KOPP, *Der Altkatholizismus in Deutschland*, 1871-1912, Berna-Kempten 1913; K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Celle ^{7}1957, 745-763; C.B. MOSS, *The Old Catholic movement, its origins and history*, Londres ^{2}1964; U. KÜRY, *Die altkatholische Kirche* (Die Kirchen der Welt 3), Stuttgart 1966; CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom* (v. antes del cap. XXIX).

LAUSCHER, *Kath.-theol. Fakultät in Bonn* (cf. p. 602); WENZEL, *Freundeskreis um Anton Günther* (cf. p. 596); E. KLEINEIDAM, *Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Breslau*, Colonia 1961.

Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au concile du Vatican, Lovaina 1961; id., *L'infaillibilité pontificale*, Gembloux 1969; id., *De doctrina Concilii Vaticani I*, Ciudad del Vaticano 1969, 285-575.

44. AUBERT, *Pie IX*, 359-367, 546s.

45. Véase el cap. XLIV.

Personalidades particulares: BALTZER: *A. Franz,* Breslau 1873; DÖLLINGER: *Friedrich, Döllinger* III, Munich 1901 (más bibliografía antes del cap. XIII y XL); FRIEDRICH: *F.H. Hacker,* Kempten 1918; REINKENS: *F. Nippold,* Leipzig 1896; J.M. REINKENS, Gotha 1906; B. POLL, AHVNrh 155-156 (1954) 392-410; V. CONZEMIUS, «Rheinische Lebensbilder» 4 (Düsseldorf 1970) 209-233; Reusch: L.K. GOETZ, Gotha 1901; Schulte: R.c. SCHERER, Viena 1915; N. HILLING, AkathKR 95 (1915) 519-527.

El movimiento intracatólico de protesta contra el dogma del episcopado universal y de la infalibilidad del papa se propagó desde el verano de 1870 sobre todo en Alemania y en Suiza. La evolución hasta constituir una Iglesia propia se consumó en diferentes etapas y contra la intención primitiva de sus jefes. El núcleo estaba formado por los eclesiásticos, profesores de universidad, Döllinger, J. Friedrich y J.A. Messmer en Munich; B.J. Hilgers, F.P. Knoodt, J. Langen y F.H. Reusch en Bonn; J. Baltzer, J.H. Reinkens y Th. Weber en Breslau; A. Menzel y F. Michelis en Braunsberg; E. Herzog en Lucerna; así como también por un seglar, el canonista e historiador del derecho, J.F. von Schulte, en Praga. Un radicalismo sectario, como el que había caracterizado al germano-catolicismo, fue en un principio ajeno a estos profesores. Ellos se sentían conservadores, puesto que se mantenían firmes contra una innovación, que consideraban falsa, en la antigua fe católica [1]; varios de ellos habían estado próximos a la teología de Günther.

Contra la doctrina de la infalibilidad y su tratamiento en el concilio se habían formulado reparos preferentemente históricos. Luego, a los teólogos que protestaban se asociaron también historiadores de renombre, que en calidad de católicos habían luchado, frente al liberalismo. Entre ellos, F.W. Kampschulte y C.A. von Cornelius, A. von Druffel, M. Ritter y F. Stieve.

En torno a los profesores se agruparon casi exclusivamente elementos de las clases universitaria y burguesa. Algunos de ellos se movían por el mismo impulso religioso o científico, mientras que otros se guiaban más por un liberalismo religioso desligado de la Iglesia con anterioridad a 1870 [2], que pesó sobre el movimiento

1. Cf. la declaración del profesor de Bonn, Reusch: «La conciencia católica nos veda aceptar ambas doctrinas porque contradicen a la Escritura y a la tradición de la antigua Iglesia, a las que nosotros estamos ligados en calidad de sacerdotes católicos» (CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom* 63).

2. Cf. cap. XL, p. 944.

como el nacionalismo de algunos de sus miembros, que reflejaban el clima del tiempo de la fundación del Reich. El viejocatolicismo fue y se conservó como un movimiento de notables, que en los años setenta, con unos 60 000 adeptos, alcanzó en Alemania su más alto nivel numérico. En efecto, las masas católicas y sus organizaciones habían representado activamente la evolución que culminó en el concilio Vaticano; después de la anexión del Estado pontificio se habían adherido como nunca al papa afligido. También los jefes políticos que en 1869 habían puesto en guardia contra el dogma, se adaptaron a los decretos del concilio.

En agosto de 1870, más de 1300 católicos renanos protestaron contra el concilio; en Nuremberg 32 profesores apelaron a un «concilio ecuménico verdadero, libre y que por tanto se celebrara no en Italia, sino aquende los Alpes» [3]. La esperanza en el apoyo por parte del episcopado se vio mermada cuando su mayoría, todavía a fines de agosto, se puso de acuerdo en Fulda acerca de una carta pastoral que defendía moderadamente el concilio y el dogma [4]; la esperanza se desvaneció totalmente cuando en abril de 1871 también Hefele, último obispo alemán retardatario, publicó los decretos del concilio [5].

La agitación en torno al concilio y al dogma, en la que la totalidad de la prensa liberal se sumó a la postura de los oponentes, calmada temporalmente por haber acaparado la atención la guerra franco-prusiana, experimentó luego un recrudecimiento más duradero. En efecto, varios obispos, desde el otoño de 1870, habían procedido mediante privación de la *missio canonica,* suspensión, excomunión o negación de los sacramentos contra los adversarios del concilio, los cuales, acto seguido, apelaron al Estado. Los gobiernos les otorgaron su protección y les garantizaron la conservación de sus cargos civiles y eclesiásticos. Las disensiones a que esto dio lugar abrieron el camino al *Kulturkampf.*

En septiembre de 1871 se reunió en Munich el primer congreso de los viejos católicos con 300 delegados de Alemania, Suiza y

3. Los textos de las declaraciones de protesta: ColLac VII, 1731s.

4. Texto: ColLac VII, 1733ss; BUTLER-LANG 455-458. Cf. LILL, *Bischofskonferenzen* 95-112.

5. Algunos adversarios del dogma, pero que sólo querían actuar en comunión con los obispos, se retiraron seguidamente del movimiento; así lo hicieron los teólogos dogmáticos Kuhn (Tubinga) y Dieringer (Bonn), que resignó su cátedra.

Austria. La participación de invitados de las Iglesias ortodoxa y anglicana y de la pequeña Iglesia de Utrecht [6] reveló no sólo la hostilidad común contra Roma, intensificada por el concilio Vaticano, sino también un nuevo interés ecuménico, que Döllinger y sus amigos promovieron deliberadamente mediante el recurso a la común tradición viejocatólica. El programa, formulado por Döllinger, subrayaba el fundamental rasgo conservador del movimiento de protesta y reclamaba para éste la plena justificación de su permanencia en la Iglesia católica. Como dirigente puso apremiantemente en guardia contra una segregación, y él mismo no entró nunca formalmente en la Iglesia viejocatólica. Schulte, Friedrich, Michelis y Reinkens postularon, en cambio, la constitución de una comunidad eclesial de emergencia, a lo que dio su asentimiento la mayoría de los congresistas.

La decisión, grávida de consecuencias, que, al igual que el entero movimiento, fue presentada en Roma de manera demasiado simplista como confirmación de los viejos prejuicios contra los profesores alemanes, determinó el curso ulterior de los acontecimientos. Inmediatamente surgieron asociaciones católicas locales. El segundo congreso (Colonia 1872), que llevó oficialmente el nombre de *viejocatólico*, decidió la organización de una pastoral en regla e instituyó una comisión encargada de preparar la elección de un obispo. Ésta recayó, el 14 de junio de 1873, en el profesor de Breslau Joseph Hubert Reinkens, quien recibió la consagración de manos de un obispo de la Iglesia de Utrecht[7], incorporándose así en la sucesión apostólica [8].

Reinkens, contra quien Pío IX fulminó la excomunión mayor, erigió en Bonn, con el apoyo de Reusch como vicario general, una administración de la diócesis. Fue reconocido como obispo católico por Prusia, Baden y Hessen-Darmstadt; leyes de estos Estados emanadas en el *Kulturkampf* garantizaron a los viejos católicos una participación en los bienes eclesiásticos de los católicos y la utilización de las iglesias católicas [9]. Sólo a medida que el

6. Cf. tomo VI, 583s.

7. La consagración se celebró conforme al rito prescrito en el pontifical romano.

8. Reinkens transmitió la sucesión. En 1876 confirió la consagración episcopal a E. Herzog (véase más adelante), y en 1895 a su vicario general Th. Weber, que le sucedió en el cargo un año después.

9. Cf. cap. XL, p. 939. Los obispos católicos se negaron a utilizar las mismas

Kulturkampf se fue revelando como un golpe fallido y desde que en 1878 quedó anulado se enfrió el interés de los gobiernos en favorecer el movimiento; antes que otros líderes del *Kulturkampf* Bismarck reconoció que el viejocatolicismo era demasiado débil como aliado contra Roma.

La constitución elaborada por Schulte según modelos viejocristianos, que reconocía al sínodo formado por representantes del clero y de los seglares la potestad legislativa y de elección del obispo, una vez aprobada por el tercer congreso (Constanza, 1873) fue promulgada por el primer sínodo (Bonn, 1874). Los sínodos de los años siguientes se situaron, en cuanto a doctrina, en el plano de la Iglesia indivisa del primer milenio; en el culto se incorporaron reformas moderadas y en conformidad con el tiempo; desde 1880 se introdujo la lengua vernácula en la liturgia. Contra la voluntad de Reinkens, de Reusch y de otros conmilitones de la primera hora, las fuerzas liberales lograron en 1879 imponer la abolición de la obligación del celibato.

En Suiza, donde las condiciones eran especialmente favorables [10], Reinkens y Michelis participaron activamente en la formación de la Iglesia. En 1875 se reunió en Olten el primer sínodo, que fundó la Iglesia católico-cristiana de Suiza. En la doctrina se atenía al modelo alemán; su constitución era más democrática. Sin embargo, el obispo Eduard Herzog, elegido en 1876, con una actividad de casi cincuenta años, logró imponer su eclesialidad orientada hacia la Biblia y la eucaristía. La facultad fundada en Berna en 1874 por el Estado con una finalidad de *Kulturkampf*, se convirtió, también con la decisiva cooperación de Herzog, en un importante centro intelectual que desde fines del siglo ejerció un influjo creciente incluso más allá de las fronteras de Suiza [11]. En efecto, la función de guía que habían desempeñado los alemanes cesó con la muerte de la generación de los fundadores, que imponía respeto científicamente. Todas las tentativas de conservar para la nueva comunidad la facultad teológica de Bonn, que, excepto un miembro, se había hecho viejo-católico, habían fracasado;

iglesias y suspendieron el culto, como protesta, en las iglesias prestadas simultáneamente a los viejocatólicos.

10. Cf. cap. XL, p. 943s.

11. La facultad publica desde 1893 la revista científica trimestral «Internationale kirchliche Zeitschrift» (hasta 1910 «Revue Internationale de Théologie»).

después de la muerte de Reusch (1900) y de Langen (1901), hasta las últimas cátedras fueron ocupadas de nuevo por católicos [12].

En Austria, donde el gobierno se mantuvo pasivo, y los obispos, especialmente Rauscher, trataron con la mayor indulgencia a los adversarios del concilio, con lo cual evitaron la confrontación, el movimiento de protesta procedió con gran lentitud. Desde 1872 existían cuatro comunidades viejocatólicas, que en 1877 fueron reconocidas oficialmente por el Estado. Mayor aceptación consiguió el movimiento, fundado en motivos más nacionales que religiosos, designado como el *Los-von-Rom-Bewegung* (= Movimiento de separación de Roma) de los años noventa. En 1879 se reunió el primer sínodo, que hizo suyas las conclusiones alemanas. Al frente de la pequeña Iglesia, cuya constitución proyectó también Schulte, estuvo desde 1881 un administrador diocesano.

Las diócesis viejocatólicas y la Iglesia de Utrecht, que antes de 1870 había estado completamente aislada, se asociaron en 1889 en la Unión de Utrecht de Iglesias nacionales autónomas, independientes de Roma, cuyo primado de honor corresponde al arzobispo de Utrecht. La declaración conjunta volvió a hacer profesión de adhesión a la fe del primer milenio y también de adhesión al primado romano en la medida en que se había realizado hasta la misma época. Volvió a repetirse la protesta contra los dogmas de 1854 y 1870, como también la buena disposición para «entenderse sobre las diferencias surgidas desde las escisiones de la Iglesia» [13].

La autoridad científica internacional de Döllinger y su actividad ecuménica [14] habían logrado ya en 1874-75 reunir en Bonn las conferencias unionísticas de teólogos viejocatólicos, rusos ortodoxos y anglicanos. Éstas fueron en el siglo XIX una audaz tentativa de diálogo interconfesional entre teólogos y consiguientemente un preludio del ecumenismo, a cuyo servicio se pusieron también los posteriores congresos internacionales de los viejocatólicos. Sin embargo, el resultado concreto de las conferencias fue realmente exiguo, pues estaban taradas por la estrechez de su base de despegue, así como por la polémica antirromana, cargada de resentimientos y antiecuménica, que en general ha acompañado largo tiempo al viejocatolicismo.

12. En 1902 fue erigida en la universidad de Bonn una cátedra de teología viejocatólica, dependiente directamente del rector.

13. Sobre el ulterior desarrollo del viejocatolicismo, que, si bien retrocedió en sus países de origen, aumentó en conjunto, debido a la incorporación de nuevas iglesias nacionales (Polonia, Estados Unidos), cf. ALGERMISSEN, l.c.; CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom*, 55, 68ss, 79ss, 81-102; K. ALGERMISSEN, LThK² I, 398-402; W. KÜPPERS, RGG³ I, 295-299.

14. Desde que Döllinger abandonó la actitud combativa de sus años juveniles, la ciencia teológica y el interés ecuménico formaron para él una pareja inseparable. Ya en la asamblea de científicos de Munich (cf. cap. XXIX, p. 714) había él señalado que la investigación imparcial de las diferencias confesionales en la doctrina, era obligación apremiante de la teología.

ÍNDICE ANALÍTICO

Aa de los seminarios sulpicianos 149
Abdul-Majid, sultán 789
Abel, Carl August von 532ss 704
Abisinia 339
Acción católica 185 230 377 387
  en Francia 377 474
  en Italia 388ss 912
Acquaderni, G. 912s
Acton, John Emmerich Edward Dalberg 722 959 999 1005
Acuerdo principal de la diputación del imperio (1803) 238
Achterfeld, J.A. 401 592 596
Ad limina, visita periódica 980
Adam Germano, obispo melkita 313
Adoración perpetua 856
Affre, Denis Auguste, arzobispo de París 479 555 568 615 642 644 693
África 168 329
Agence générale del clero francés 60
Agencia general para la defensa de la libertad religiosa 446
Agnosticismo inglés 875
Agustín, san 408 418
Agustinos (ermitaños, recoletos) 351 561
  en los Estados Unidos 303
  en Filipinas 819
  en India 333
  en Micronesia 823
Ahrens, L. 456 464
Alacoque, Margarita María 858 861
Albani, José, cardenal 116 181 186 187 423 495s
Albania 277
Al-Bashir 790
Alberdingk Thijm, Joseph 489 660
Albertario 956
Alcántara Herrán 928
Alejandro I, zar de Rusia 207 268 273 319
Alejandro II, zar de Rusia 770 780
Alemania 46 145 164 206 413 446 466 523 551 590 673 950
  actividad católica después de 1848 648ss
  asamblea nacional en la iglesia de San Pablo de Francfort (1848) 648
  asamblea de teólogos en Munich (1863) 890ss 962 988
  catequesis, enseñanza del catecismo 570s 572s
  catolicismo

de federación 711
y liberalismo 956ss
y ultramontanismo 986ss
ciencia eclesiástica entre el racionalismo y el idealismo romántico 398ss
contraste entre liberalismo y catolicismo en la mitad del siglo XIX 697s
controversias internas en el catolicismo 711
episcopado 699 714
acción conjunta del episcopado después de 1848 649
y la cuestión obrera 710
episcopalismo 556
exigencias de sínodos diocesanos 655
estudiosos católicos y ultramontanismo 988
fin de la confederación alemana 647s
Iglesia y Estado 957ss
instrucción religiosa 570 651
integración del catolicismo en la federación Norte de Alemania 713
intentos de iglesia nacional (1848) 654
liberalismo económico 697
libertad del científico 958s
matrimonio civil 651
misiones populares 580
movimiento
de asociaciones católicas 530 649 699 709 850
católico 711
social católico 709 970s
los países de la confederación germánica (1830-48) 520ss
particularismo jurídico de la iglesia nacional 239
proyecto de una universidad católica 710
publicaciones católicas 369ss 621
reorganización eclesiástica e iglesia nacional en los países de la Federación alemana 235-252
repercusiones de la revolución de 1848 647ss
restauración católica 204s
romanización del catolicismo alemán 712
situación
de la Iglesia en los países de la Confederación germánica 1848-70 697ss
y renovación de la Iglesia en Alemania sudoccidental (después de 1930) 534s
teología
moral 584ss
pastoral 576ss
teólogos y neoescolástica 987s
ultramontanismo 204ss 557 711 985 987ss
vida religiosa 699
Alepo
vicariato apostólico 279
concilio nacional de los melkitas (1866) 794s
Al-Halu, Yohanna, patriarca maronita 310
Alimonda, Cayetano, cardenal 914
Allemand, J.J. 141 377 581
«Allgemeine Zeitung» (Augsburgo) 1006
«Allgemeiner Religions und Kirchenfreund» (Wurzburgo) 370
Allignol, hermanos 473
Allioli, Joseph Franz v. 368 406 605
Alzog, Johann Baptist 890
Alzon, Emmanuel d' 386 474 476 694 772 773 787 849
Amberger, J. 578
América 168
las iglesias de América 281-308
las iglesias de Iberoamérica 283ss
misiones para negros 333
véase también Iberoamérica, Estados Unidos de América

América Latina 168 673
catolicismo en el siglo XIX 759ss 764s
clero y escasez de sacerdotes 760
liberales regalistas y francmasones 926ss
Amerio, R. 393
Amicizia cattolica 389s
Amicizie 155 389s 624 798
«Amico d'Italia» 390 416
Ammann, A.M. 774
Amorin Pessoa, J. Crisost. d', arzobispo de Goa 805 806
Ancaroni, maestro general de la O.P. 562
Andlaw-Birseck, Heinrich Bernhard von 535 556 649
André, canónigo 977
Andrea, d', cardenal 873
Andrews, W.E. 267
Angiolini, P. S.J. 347
Anglicanismo, anglicanos 168 543
y catolicismo 208
y Vaticano I 993
Angola 168
Ankwicz, A.A. arzobispo 320
«Annales de philosophie chrétienne» 476 617 623
«Annali cattolici» 957
Annam, véase Indochina
Anselmo de Canterbury 418
Anticlericalismo 839
en Baden 938ss
en Bélgica 487 915ss 920 954
en Colombia 928
en España 752 757s
en Francia 90ss 221 645s 679 689s
en Iberoamérica 926ss
en Italia 230 955s
en México 926
en los Países Bajos 921s
en Portugal 758 923ss
en Prusia 942
Antiguo régimen 170
continuación en el Sur de Europa 224-234
restablecimiento en España y Portugal 231ss
Antiintelectualismo 399
Antiliberalismo
y catolicismo social 968ss
romano 231
Antillas 168
Antonelli, Giacomo, cardenal 117s 124 127 634 636 638 669 671 728 803 857 896 898 899s 903 909 963 981 1007
Antonino de Florencia 1009
Antoninos 792
Antonio di S. Giacomo, general de los pasionistas 842
Año santo (1825) 183 185 196
Apariciones de la Virgen María 861
Ape, primera revista católica en el siglo XIX 155
Apologética 402 416 433 476 875ss
Aporti, Ferrante 388 510
Apostolado 378 386 453 849
métodos 852
Apostolado de las mujeres en ultramar 333
Apostolado seglar 583
Apostolado para los trabajadores 710
Appels comme d'abus 201
Aquisgrán, diócesis 243
Araujo, M. de 766
Arbués 988
Arendt, W. 608
Argel, diócesis 471
Argentina 291 292 761s 763 929
Arme Schulschwestern U.L.F. 358
Arnoldi, Wilhelm, obispo de Tréveris 530
Arqueología cristiana 868
Arqus, Felipe, Patriarca de Siria 794
Artículos orgánicos 145 147 201 212 244 257 554 567 569 644 677
Asia
desarrollo de la Iglesia bajo Gregorio XVI 333s
reorganización de las misiones 801

Asamblea constituyente véase Francia
Asambleas de obispos en Roma (1854 1862 1867) 981
Asia
desarrollo de la Iglesia en tiempo de Gregorio XVI 333s
este de 168
nuevo orden de las misiones de 81ss
Asili infantili 510
Asociación
para la ayuda a las escuelas de Oriente 831
católica de Alemania 653
para la propagación de la fe 303
Asociaciones
católicas 104
de trabajadores 709
del Corazón de Jesús 859
de trabajadores manuales 581 709 971
Associatio perseverantiae sacerdotalis 847
Association
des bannières (Caballeros de la fe) 213
pour la défense de la religion catholique 381
des enfants de Marie Immaculée 581
Astros, d', vicario general en París 146 150 201 460 461
Asuncionistas 474 476 685 772 787
en Turquía 790
Aubert, Roger 41 166 343 467 626 674 838 894 974
Audo, Joseph. patriarca caldeo 793
Auersperg, ministro austríaco 935
Augsburgo, diócesis 242
Aulike, Matthias 700
Australia 329 673
clero 748
episcopado 749
erección de la jerarquía 748
inmigración 748
problema de las escuelas 749
progresos del catolicismo en el siglo XIX 748s
Austria 163 165 169s 180 188 190 198 239 250 276 522
antiliberalismo 702
catequesis 571
concordato (1855) 537 571 656 674 701s 778 784s 933s 983
conferencia de todos los obispos de Austria en Viena (1849) 656s
cuestión de los matrimonios mixtos 655
derrota en Königgratz (1866) 903
desarrollo de la Iglesia 1848-1870 702ss
Estado e Iglesia 932ss
y Estado de la Iglesia 493ss
exclusión de la Confederación germánica (1866) 713
e iglesias orientales 773
instrucción pública 702
intervención en la Romagna (1831-1832) 493s
ley de la escuela elemental imperial (1869) 933
leyes político-eclesiásticas (1874) 934s
misiones populares 580
movimiento de asociaciones católicas 655 983
y ortodoxia 771
partido social cristiano 936
renovación de las antiguas órdenes religiosas 348s
reorganización eclesiástica e iglesia nacional 248ss
restablecimiento de la Compañía de Jesús 346 348
secularización 48 249
ultramontanismo 557 983s
Austria-Hungría
los eslavos en 783ss
iglesias uniatas 317ss
por motivos políticos 322

Autodeterminación de los pueblos 433
Avendaño, Diego de 833
Avian, d', arzobispo de Burdeos 135 141
Aviñón 75 157 182
anexión 108
Aynès 149
Azara, embajador español en Roma 109
Azarian, Stephan, patriarca de los armenios 793
Azeglio, Cesare d' 155 389 390 582
Azeglio, Massimo d' 506 631 909

Baader, Franz von 365s 369 406 532 599
Badan, F. 286
Baden, archiducado de 246 716
anticlericalismo liberal 938ss
concordato (1859) 674 707
contienda sobre la escuela 939
la cuestión de los matrimonios mixtos 535
desarrollo de la política eclesiástica (después de 1848) 707s
escuela simultánea 939 942
Kulturkampf 938ss
legislación eclesiástica (1868-76) 939
ley
sobre la escuela (1876) 939
sobre las fundaciones (1870) 940
del matrimonio civil (1869) 940
sobre los viejos católicos (1874) 940
leyes sobre las órdenes religiosas (1872) 940
partido popular católico 941
«Badischer Beobachter» 941
Bahut, Clemente, patriarca de los melkitas 794
Bailly, E. 380 475 978
Bailly, L. 408
Balabin, P. 772
Balbo, Cesare 505 956
Balmes, Jaime 207 610 754 757 925
Baltimore, diócesis 297
concilios provinciales (1829 1833 1837) 301s 339
Baltzer, Johann Baptist 599 881 1012
Bamberg, provincia eclesiástica 242
Baraga, A.F. 739
Baraldi, P. 390
Barat, Magdalena Sofía 139 358 859
Barberi, Domenico 544 580
Bardstein, véase Luisiana
Barnabitas
en Birmania 808
Barnabò, Alessandro, cardenal 671 774 797s 829s 832 833 982
Barron, Eduard 339
Barruel, abad 151
Bartels, Adolf 438 439
Basilea, diócesis 100 251
Basilianos 319s
Bassville, encargado de negocios francés 108
Bátava, república 96 99
Batllori, P. 285
Baudry, Ch. 615 873
Bauer, Ferdinand Christian 880
Bauerband 650
Bautain, Louis Eugène Marie 207 216 408s 475 591 593 612ss 692 872
Baviera 165 169 198 239s 367s 531 935ss
concordato (1871) 240ss 938
declaración de Tegernsee (1821) 242
edicto sobre la religión (1818) 242
Iglesia de estado bajo Luis I 533
Kulturkampf latente 938s
movimiento de asociaciones católicas 937
nombramiento de obispos bajo Luis I 533
partido popular patriótico 937
política eclesiástica después de 1848 704

primera conferencia episcopal en Freising (1850) 704
secularización 935ss
Beckmann, Johannes 166 797
Beckx, Pedro, general de la Compañía de Jesús 833 843
Beelen, Th. 608
Belarmino 205 986 997
Bélgica 104 170 173 187 392 413 422 429 442 447ss 457 466 479 502 507 581 674 950
anticlericalismo 487 915ss 920 954
bajo la Convención y el Directorio 96ss
catolicismo liberal y la encíclica *Mirari vos* 460
clero (después de 1830) 483ss
cofradías 98
congresos católicos (1863 1864 1867) 919
constitución (1831) 447 ss
cuestión de la reforma social 456
enseñanza de la religión 482
episcopado (después de 1830) 483ss
episcopado y liberalismo 917
formación de los sacerdotes 436s
gobierno provisional (1830) 449
la Iglesia y el problema de la enseñanza 438
insurrecciones de campesinos 98
movimiento social católico 970
la opción de los católicos belgas por las libertades 436ss
pervivencia del liberalismo católico 482ss
política en la enseñanza 482 917s
prensa católica 623s 919
restauración católica 484
revolución (1830) 449 460
seglares 486
y *Syllabus* 966
teología moral 589
ultramontanismo y católicos fieles a la constitución 919
unionismo 436ss 447s 451
Beloken Tijd 98
Belvederi, R. 152
Bellisoni, cardenal 117 153
Benedictinas 352s
Benedictinos 64 352 369 559 563s 840 842
en Australia 748s 823
en Baviera 369
en Brasil 295
en España 753
en Francia 474
renovación litúrgica 864s
Benedicto XIV, papa 44 796 983
Benkert, Franz Georg 370
Benvenuti, cardenal, obispo de Osimo 494
Béranger, Pierre-Jean de 221
Berg, Franz 399
Bergier, Nicolas Sylvestre 409 618
Berlage, Anton 604
Bernetti, Tommaso, cardenal 186 275 424 429s 497 628 896
Bernier, abad 124 128 131 133 146
Bernis, de, cardenal 52 75
Berthier, general 323
Bertier, Ferdinand de 151 583
Bertier, G. de 223 356 379 774
Besi, L. de 336
Bettachini, Orazio, vicario apostólico de Jaffna 807
Beuron, abadía de 842
Beust, Friedrich Ferdinand von 934s 937
Bible Society 267
Biblia 384 577
en la catequesis 571ss
Bibliothèque catholique 380
Bichier des Ages, Jeanne-Elisabeth 139
Bigandet, A.T., vicario apostólico de Birmania 809
Bigelmair, Andreas 887
Bigot de Préameneu 137
Bihlmeyer, Karl 403
Bilio, L., cardenal 671 963 1008
Billiart, Marie-Rose-Julie 139 358

Binterim, Anton Josef 372 556 592 655
Birmania 335
misión e Iglesia 808
Bismarck, Otto von 714 937 942 1015
Bisping, August 880
Biunde, F.X. 594
Bizzarri, cardenal 829 839 845 1002
Blaj, sínodos
(1821, 1833) 318
(1868) 786
Blanc de Saint-Bonnet 475
Blanchet, vicario apostólico en Estados Unidos 735
Blancis, obispo de Syros 279
Blanco, Guzmán, presidente de Venezuela 929
Blondel, Mauricio 877
Bludov, ministro ruso 776
Blum, Peter Joseph, obispo de Limburgo 707
Bluntschli, Johann Caspar 939
Bob, Johannes, obispo de Fagaras 318
Boehmer, Johann Friedrich 208
Bofondi, secretario de Estado 671
Böhme, Jakob 406
Boisgelin, obispo de Aix 69
Bolandistas 608 618 856
Bolívar, Simón 286 288s
Bolivia 283 762ss 928
concordato (1531) 674
Bolzano, Bernhard 597
Boll, Bernhard, arzobispo de Friburgo 534
«Bollettino di archeologia cristiana» 868s
Bommel, C. van, obispo de Lieja 258 413 448s 479 482 657 918 921
Bonald, Louis Gabriel Ambrosio de 143 172 207 381s 410s 412 948
Bonald, Louis Jacques Maurice de, cardenal 566 680
Bonaparte, Elisa 144
Bonaparte, José 110 156 158 345
Bonaparte, Napoleón, véase Napoleón I
Boncompagni, Ludovisi, cardenal 53 108
Boni, de 504
Bonifatiusverein 709
Bonjean, E.C., arzobispo de Colombo 808
Bonn, círculo de 372
Bonnand, Clément, vicario apostólico de Pondichery 804s 808 830
Bonnechose, Henri Marie Gaston de, cardenal 680
Bonnetty, Agustín 476 617 872
Borbón, Luis de, cardenal 158ss
Borbones 164 172 200s 379 387 634
caída de los (1830) 221
Boré, hermanos 386
Borgia, Stefano 323
Borret, Theodor 660
Borromäus-Verein 530
Borromeo 669
Bosco, San Juan 389 581 799 849 857 908
Bosnia 789
Bosnia-Herzegovina 277
Boston, diócesis 298
Bossuet, Jacques-Bénigne 201 411 555 870 985 988 998
Boulogne, de, arzobispo de Troyes 150
Bourget, obispo de Montreal 745 857
Bouvier, J.B. 408 589
Brancadoro, nuncio 99
Braschi, Gianangelo, véase Pío VI
Brasil 169
clero 765s
concordato (1862) 674
Iglesia y Estado 929
liberalismo y ultramontanismo 929
misiones populares 765
política e Iglesia 294s

situación y estancamiento de la Iglesia bajo Pedro II 765s
Braun, G. 585
Braun, Johann Wilhelm Joseph 594 595 622
Bravi, Giuseppe 808
Breda, vicariato apostólico 254
Brentano, Clemens 365 372 406 855
Breslau, diócesis 243
Brest, unión de (1595) 318
Breves
Caritas (1791) 78
Dum acerbissimas (1835) 524 593ss
Eximiam tuam 601
Gravissimas inter (1862) 888
Litteris altero ab hinc (1830) 525
Nuntium ad te 334
Quod de fidelium (1821) 243s
Quot aliquantum (1791) 78
Re sacra (1827) 247
Tuas libenter (1863) 891
Briche, Mme. de la 144
Brière, Y. de la 765
Brien, diócesis 249
Broeders van Liefde 355
Broere, C 413 447 489s 921
Broglie, de, sulpiciano 346
Broglie, Jacques Victor Albert duque de 693 951
Broglie, Maurice Jean M. de, obispo de Gante 150 256
Brosses, Charles de, presidente 45
Brothers of St. Patrick 355
Brownson, Orestes 742
«Brownson's Quarterly» 742
Bruckner, Anton 698
Bruguière, Barth, vicario apostólico de Corea 817
Brumanis, A. 270
Brunetière, F. 382
Brunner, Franz Sales 579
Brunner, Sebastián 655
Bruno, Frà di 914
Brunoni, Paolo, vicario apostólico 787 829
Brunswick, archiducado de 245
Brzozowski, Tadeo, general de la Compañía de Jesús 347
Buchner A. 605
Büchner, Georg 875
Büchner, Ludwig 875
Buck, V. de 871
Budismo, en Siam 810
Bühlmann, P.W. OFMCap. 803
Bufalo, Gaspare del 579
Bulas
Ad Dominici gregis custodiam (1827) 247
Aeterni patris (1868) 827s 993
Auctorem fidei (1794) 54
De salute animarum (1821) 243s
Impensa romanorum pontificum 245
Inter graviores (1804) 158 349
Pastoralis sollicitudo (1718) 110
Post diuturnas (1800) 121
Reversurus (1867) 792ss 795 982
Sollicitudo ecclesiarum (1831) 291 429
Sollicitudo omnium (1814) 327
Unam sanctam (1302) 999
de circunscripción 240
de circunscripción *Provida sollersque* (1821) 247
Bulgaria 277
propaganda en favor de la unión 786
Bunsen, Christian Karl v 280 526 527 595 881
Buol, Ch.-R. obispo de Coira 374
Burg, Joseph Vitus, obispo de Maguncia 535
Busca, cardenal 111
Buss, Franz Josef von 535 556 582 649 650 652 971
Butler, C. 669 964 986 1010
Buzzetti, Vincenzo 417

Cacault, delegado francés 110 124
Cafasso, Giuseppe 389 908
Calendario republicano en Francia 87

Caleppi, nuncio de Lisboa 294
Caloen, Gérard van 865
Canadá 265 673
Acta de unión (1840) 307 743
anticatolicismo 306
catolicismo (1840-70) 740ss
clericalismo 746s
clero y nueva generación de sacerdotes 745
contienda escolar (1871-74) 747
erección de nuevas diócesis 744s
falta de sacerdotes 308
Iglesia católica 305ss
inmigración 744
organización escolar 307
Quebec Act (1774) 305
tratado de París (1763) 305
Canónigos regulares 352
en Francia 64
Canosa, príncipe de 228 390
Canossa, marqués de 357
Canova, Antonio 196
Cánovas del Castillo 925
Cantú 870 957
Capecelatro, cardenal 957
Capes, John Moore 722
Cappacini, Francesco, cardenal 199 259 431 439 450 488 595 759
Cappellari, Bartolomeo Alberto (fra Mauro), véase Gregorio XVI
Capponi, Gino 511 515 956
Caprara, Giovanni Battista, cardenal 130 131 133 134 146 153
Capuchinos 281 350 801
en África 825
en España 753
en Francia 64 473
en India 805
en Indostán 335
en Polonia 783
en Suiza 374
Carbonari 192 193 493 501
Carbonelle 109 876
Carlos IV, rey de España 157 349
Carlos X, rey de Francia 203 213 222 384 424
Carmelitas 47 351
en Cochinchina 812
en España 753
en India 805
Carné, L. de 383 386
Carol I, rey de Rumania 788
Carolus Franciscus a Breno 833
Carrera, R. 762
Carroll, John 297 300 304 738
Cartesianismo 874
Cartujos 47 473
Casalès, E. de 386
Casaretto, abad de Subiaco 840
Caselli, P. 124
Casolani, A., vicario apostólico en África Central 823
Casoni, abogado 912
Castelfidardo, combate del ejército pontificio (1860) 899
Castiglioni, Francesco Saverio, véase Pío VIII
Castilla, R. 763s
Castlereagh, lord 165 263
Casuística 405 408 584s 587
Catacumbas 868
Catalina II, emperatriz de Rusia 319 327
Cataluña 158
Catecismos 570ss
Catequesis 405 576
los caminos de la instrucción catequética 570ss
Catholic Association 264
Catholic Organisation (Irlanda) 653
Catholic Rent 265
Catolicismo
alemán 531
y autoridad de la Iglesia romana 984
controversias entre católicos con respecto al liberalismo 947-973
y cultura moderna 513
y liberalismo 432ss
(después de 1848) 947ss
movimiento católico
en Alemania 362ss 526

en Francia 377ss
en Italia 388ss
en Suiza 373
político 465 518
rehabilitación en Alemania 399
véase también los distintos países
«Catholische Kirchenzeitung» (Aschaffenburg) 370
«Catholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst» 602
Cavaignac, Eugène-Louis 643
Cavanis, hermanos 355
Cavour, Camillo Benso 889 897 900 902 909s
política italiana 910
separación de la Iglesia y el Estado 910
Ceilán 807
Censura de libros 173
Censura de Toulouse 461
Cerdeña, reino de 96 229
clero 230
conventos y órdenes religiosas 229s
Cerna, presidente de Venezuela 929
Ciamberlani, vicesuperior de la misión holandesa 254
Cieciszewski, G., arzobispo de Mogilew 272
Ciencia y fe 414
Ciencia de la religión 412
Ciencias eclesiásticas, su compleja vivificación 396-418
Ciencias experimentales 45
Cienfuegos, canónigo 287
Círculo
de Gallitain 364 399 526
de Görres, véase Círculo de Munich
de Landshut 368
de Munich o de Görres 367 446 466 527 590 604 607
de Viena 401
Círculos renanos 372
Cisalpina, república 96 101s 153
Cisma de los melkitas 794
Cispadana, república 102
Cistercienses 352 753 842
de la *observantia communis* 352
Claret, Antonio María 757
Clarisas 351
Claudius, Matthias 364 367
Clausel de Montals, obispo de Chartres 479 643
Clemens, Franz Jakob 599 600 884 887
Clemente XIII, papa 52.
Clemente XIV, papa 51
Clérigos de San Viator 745
Clericalismo 848
véanse también los distintos países
Clermont-Tonnerre, Mgr. de 201
Clero 173 184 567s 668
el clero diocesano y su actividad pastoral en el siglo XIX 846ss
religiosos y clero secular 846
secular, crisis en el siglo XVIII 49s
véanse también los distintos países
Clet, J.-Fr., lazarista 328
Clorivière, P. de 142 346
Club católico 650
Clubs del pueblo en Francia 82
Cluny 64
Cobb, R. 86
Cochin, A. 672 951 966 970
Cochinchina 335
misión e Iglesia 811
Código civil 211
Cofradía de la Santa Infancia de Jesús 580
Cofradías 178 580
en Bélgica 98
en Francia 143 377 686
Cohen, Hermann 857
Coindre, A. 355
Coira (Chur), diócesis 251
Colapietra, R. 182
Colegialidad 739
Colegio
cardenalicio bajo Pío IX 670
Germánico en Roma 886
Norteamericano en Roma 737

Pío latino-americano en Roma 762
polaco en Roma 779
Romano 610s 869 886 889
Romano de teología alemana 886ss
Colin, J.Cl., superior general de los maristas 355 822
Collège de Juilly 475 616
Colmar, Johann Ludwig 370
Colombia 287ss 291s 764 928
clero 929
liberalismo 926 928
secularización 928
separación de Iglesia y Estado 928
Colonia
conflicto de 426 428 467 524 528 532s 593 652
provincia eclesiástica 243
sínodo provincial (1860) 875
Combalot, Théodore 553 567
Combori, Daniel, vicario apostólico de África Central 799s 824 836 913
Comité des évêques réunis 90
Comité de salut publique 87
Comité pour la défense de la liberté religieuse 480
Commissio pro Ecclesia Orientali et pro Missionibus del Vaticano I 829ss
Commission des réguliers 49 64
Commissione di archeologia sacra 868
Comte, Auguste 875
Compañía de Jesús (Jesuitas) 90 119 138 183 185 201 216 220 221 228 231 327 386 390 416 428 451 452 455 461 504 518 559ss 580 608s 611s 635 639 700 833 842s 872 884 948 984
breve de disolución de la Compañía 51
culto del Sagrado Corazón de Jesús 859
ejercicios espirituales para sacerdotes 855
en África 823
en Alemania 958
en Argentina 761
en Austria 346 349 983
en Bélgica 916
en Canadá 745
en Cerdeña 229
en Colombia 928
en Chile 761s
en China 327 337 813
en España 233 346 348 753 924
en Estados Unidos 297 303 346 742
en Filipinas 820
en Francia 346 348 474 951
en India 803 805
en Indonesia 820
en Inglaterra 346
en Italia 914
en Madagascar 825
en los Melkitas 314
en Nueva Granada 761
en Portugal 758
en Rusia 270s 327 345s 348
en Siria 281
en Suiza 373 539 945
en Turquía 279 790 792
orientación de la piedad 854ss
persecución y expulsión en distintos países europeos (1830-48) 330s 560s
readmisión bajo Pío VII y reconstrucción de las antiguas provincias en Europa y Ultramar (1830-51) 172 346s 560s
y *risorgimento* 506
y ultramontanismo 979
Compañía de María véase Maristas
Comunión
primera 575 580
temprana 857
Concilio
nacional de los maronitas en Bkerke (1856) 796
de Constantinopla (1869) 792
de Kakafeh (1806) 313

de Lowaizeh (1818) 310
de Sarfeh (1853-54) 794
Vaticano I (1869-70) 992-1011
agitación sobre la infalibilidad del papa 1004ss
anuncio por Pío IX (1868-69) y preparación 714 827 992ss
apertura y composición 995s
episcopado francés y misiones entre infieles 830s 836s
primeros debates conciliares 1001ss
catecismo 1003
disciplina eclesiástica y derecho canónico 1101
modernos errores 1001
y las misiones 827-837
entre infieles 829ss
en Oriente 830ss
de los rutenos (720) en Zamosc 318
Concordataria, política 181 183 196 197ss 674
Concordato
de Fontainebleau (1813) 151
de Haiti (1960) 674
de Honduras (1861) 674 762
de Nicaragua (1861) 674 762
de Turín (1841) 508
Condillac 416 417s
Conférences de Notre-Dame 476
Conferencia
episcopal alemana
en Fulda (1867) 714
en Fulda (1869; cuestión de la infalibilidad pontificia) 942 995
primera en Wurzburgo (1848) 653s
episcopal de la Renania superior (1851) 705
de Gaeta (1849) 638
Conferencias
de Baden (1834) 538
de Francfort (1818) 246
de San Vicente de Paúl 475 581s 620s 709 916
en Bélgica 916
unionísticas de teólogos viejocatólicos, rusos ortodoxos y anglicanos en Bonn (1874-75) 1116
para los asuntos eclesiásticos extraordinarios 199
casinense OSB 840
de Estado 183
del Inmaculado Corazón de María (en Scheut, Bruselas) 800
de París 378ss 677
De propaganda Fide, véase Propaganda fide
de reforma para la restauración de las órdenes 350
de sacerdotes del Corazón de Jesús 142
del Sagrado Corazón de Jesús 799
de los Sagrados corazones de Jesús y María 325
de Saint-Pierre 415
Super statu regularium 839
Congregaciones
docentes femeninas 477
docentes masculinas 477
femeninas 353ss; véase también Órdenes religiosas
de hermanos en Francia 473
religiosas 843s
consagradas al Corazón de Jesús 859
consagradas a la Virgen María 862
para la enseñanza y el cuidado de los enfermos 564
florecimiento de nuevas congregaciones e institutos 353ss
en Francia 377ss
en Italia 913
véase también Institutos; Órdenes religiosas
romanas bajo Pío IX 671
sacerdotales 354s 844
Congregatio
cassiniana primitivae observantiae 840

Sacrorum Cordium Iesu et Mariae, véase Picpus, Sociedad de
Congrégation
des Dames Enfants de Marie 581
de Lyon 149
de Saint-Pierre 476 562 588
Congreso
internacional de los católicos belgas en Malinas (1863) 962s 970
de París (1856) 897
de teología de Munich, véase Alemania
de Viena 164 169 195 239 263
Congresos eucarísticos 858
Consalvi, Ercole, cardenal secretario de estado 117 121 125 127 130 147 158 163s 179ss 182 186 189s 191ss 196 198 212 226s 239s 246 256 263 268 286 287 291 346 348 367 389 429 493 498 669 910
Conseil de prêtres 73
Conservateur 383 440
Constant, Benjamin 410 414 442
Constanza, diócesis 247
Constitución
civil del clero (1790) 49s 72ss 105 109 128
Cum ecclesiastica disciplina (1869) 793
Dei Filius (1870) 1003
Divina sapientia (1824) 193
Pastor aeternus (1870) 1008ss
Contrarrevolución
en España 233
en Francia 212s 220s
en Italia 226
Convention de Messidor (concordato entre Francia y la Santa sede) (1801) 127
Conventos 47ss 184
decadencia 345
femeninos en Francia 64 71
en Francia 63ss 70 82s
en Iberoamérica 349
secularización en el siglo XVIII 48
véase también Órdenes religiosas
Conventuales 351
en Moldavia 277 787s
Conzemius, V. 999 1005
Corboli-Bussi, consejero de Pío IX 630 633 639 770 776
Corea 168 336s
misión y persecución de cristianos 337 817
Corish, Patrick J. 466 674
Cornelius, C.A. von 1012
Cornoldi, Juan María 874
«Correspondance de France» 994
Corsi, cardenal 908
Costa Rica 929
concordato (1532) 674
concordato (1852) 762
Costantini, C. 340
Coste 380
Cottolengo, Giuseppe 226 388s
Coucy, obispo de la Rochelle 132
Coudrin, J.P. 355
Courier, Paul-Louis 221
«Courrier de la Meuse» 437
Cousin, Victor 478 613 645 870
Coutinho, Azevedo 294
Coux, Charles de 444 445 608
Cox, E. 552
Craig, gobernador de Canadá 306
Cramer, J.W. 489 921
Crétineau-Joly 426
Criollos 284
Crítica textual 886
Criticismo kantiano 400 401
Croce, Benedetto 174
Croke, arzobispo de Cashel 730
Crolly, George 729
Cuba 298
Cuenca, Toribio 754
Cuestión
de los matrimonios mixtos 187 205 426 524ss 535 538
de Oriente 769
romana 896-904 950 952 955ss
Cullen, Paul, cardenal 722 725 726ss

Culto
al Sagrado Corazón de Jesús 390 685 855 858ss
a los santos 854
en Francia 685
Cura de almas (pastoral) 362 396 405 847ss
en Italia 914
organización pastoral en ciudades y pueblos 851s
renovación 570ss
Curci, Carlo María 639 956
Curtis, P. 266
Cuvier, George de 382
Czartoryski, príncipe 774

Chaignon, Pierre 855
Chamard OSB 871
Chambord, conde de 693 953
Chambre introuvable 212
Chaminade, Guillaume-Joseph 142 355 380 583
Champagnat, Marcellin 216 355
Charbonneaux, Étienne, vicario apostólico de Mysore 804 830
Charbonnel, Armand François M. de, obispo de Toronto 747
Charitable Bequest Act (1844) 547
Charlottetown, diócesis 307
Charvaz 913 957
Chastan, J.H. 817
Chateaubriand, François René de 143 175 208 211 325 393 396 410 604
Chaumont, Denis 324
Chevalier, J. 799
Chevaliers de la foi 151 346 380
Chevallier, L. 49
Chevrier, P. 574
Chiaramonti, Luigi Barnaba, véase Pío VII
Chile 287 762 764 929
desarrollo de la Iglesia 287s 291
China 168 678
baño de sangre de Tientsin (1870) 814s
derechos de Propaganda 803
establecimiento de los vicariatos apostólicos 814
libertad religiosa 813s
padroado de Portugal 336s
persecuciones de extranjeros y cristianos 814
progresos del cristianismo misionero 812ss
Chisholm, Caroline 749
Christian Brothers 262 355
Chur, diócesis 251

Dalberg, Karl Theodor von 205 238s 246
Dalgairns, Bernanrd (John Dobree) 857 863
Dalwigk 706
Damas del Sagrado Corazón 139 303 358
en Chile 763
en Turquía 790
Dames de la doctrine chrétienne 139
Daniel-Rops, Henry 848
Darboy, Georges, arzobispo de París 965 989 1008
Darras, abad 871
Darwin, Ch. Robert 875
De Foere, abad 256 413
«De katholik» 489 624 660
«De Tijd» 489 491 624 921 923
Declaración
de los derechos del hombre 71 75 84
de Ems 54
Decreto *Multa praeclare* (1838) 334 803
Dechamps, A. 966
Dechamps, Victor, cardenal 876 995 1004 1006s
Degola, Eustachio 103 105 512
Deharbe, Joseph 573
Deinlein, Michael, arzobispo de Bamberg 938
Delacroix, S. 133 140
Delpuits, P. 142

Demarco, profesor 122
Demeter, Ignaz Anton, arzobispo de Friburgo 534
Democracia 434 642
y evangelio 434
Denzinger, Heinrich 887
Déprêtrisations 87
«Der Katholik» (Maguncia) 371 383 557 591 622 649 698 884 887
Derechos de patronato
del emperador de Brasil 294
español 164 169 285
en Iberoamérica 285ss 760ss
francés en China 813
portugués *(padroado)* 759
en China 813
en India (Vaticano I) 834
retroceso del patronato 810ss
sacerdotes del *padroado* de Malaya 809
Dereser, maestro de Lucerna 374
Derré, J.R. 415 456 619
Descartes 948
Descristianización de la ciudad 852
Deshayes, P.G. 354 355
Desmet, P. SJ 739
Desmoralización a consecuencia de la revolución 175
Despuy, cardenal 118 157
Deutinger, Martin 587
«Deutsche Volksblatt» (Stuttgart) 649
Deutscher Nationalverein 711
Devie, obispo de Belley 574 588
Devoción 975
en Bélgica 916s
desarrollo de las formas de devoción en el siglo XIX 854-865
eucarística 856s
litúrgica 865
Devoción a san José 854
Devoción a María 390 581 854 861s
en Francia 686
en Polonia 782
Devociones del mes de mayo 862
Devoti, Giovanni 204
«De Wachter» 660
Diderot, Denis 64
Diepenbrock, Melchior, von, príncipe obispo de Breslau 368 407 531s 599 651 656s 698
Dieringer, Franz Xaver 600 602 622 892
Diesbach 389
Dietz, Hermann Josef 372
Diezmos 50 61 69
Digby, Kenelm 263 541
Dillon, arzobispo de Narbona 132
Dinamarca 245
Dio e popolo 501
Directorio 110 123
y papa 110
Directorio misional 833
Disputa de la nunciatura de Munich 54
Dissenters 307
Doctrina social católica 366 973
Documento papal *Cum primum* (1832) 274
Dogma 397 875s 879 882
y moral 584s
Dogmática 397 403 408 598 876 891
Dolfini, obispo de Bergamo 104
Döllinger, Ignaz von 369 406 532 605s 616 622 650 652 654 704 709 711 712 715 723 866 881ss 887 888ss 958 962 965 988 994 999s 1006 1011 1012 1014 1016
Domènec, obispo 738
Dominicos 350s 559 562 753 793 840
en Colombia 284
en China 815
en los Estados Unidos 297 303 351
en Filipinas 819
en Formosa 815
en Francia 64 474 951
en Italia 350
en los Países Bajos 350s
Don Carlos 233 752
Donnet, obispo auxilar de Nancy 614

Donoso Cortés, J. 582 610 754 757 948
Doria, cardenal 111
Dostoyevski, F.M. 778
Doutreloux, obispo de Lieja 858
Doyle, James Warren, obispo de Kildare y Leighin 208 264 266 547
«Dublin Review» 544 624 960 984s
Dubois, H. 578
Dubourg, obispo 326
Ducpétiaux, E. 919 970
Dudon, P. 456
Dufresse, J.-G.-T. obispo de Szetschwan 328
Duine, F. 387
Dulac, L. 386
Dumont, Ch. 787
Dupanloup, Felix 214 387 452 478 479 573 643s 645s 680 685s 691 692 747 772 849 893 951 966s 978 989 997 1000 1004s
Duparquet, Ch. 825
Duphot, general 111
Dupin, André 201 554
Dupont des Logos, obispo de Metz 687
Durando, Giacomo 505
Duruy, Victor 682
Duuin, Martin von, arzobispo de Gnesen-Posnania 528s
Duvoisin, obispo 409
«Drapeau blanc» 383 386 388 440
Drey, Johann Sebastian 403 404s 586 599 604 879 885
Droste zu Vischering, Clements August von, arzobispo de Colonia 428 526 593s
Droulers, P. 458
Druffel, A. con 1012

Ecclesiastical Titles Bill (1851) 719
Eckhart, Meister 406
Eckstein, Nikolaus von 382 410 414 435 442
Eclesiología 67 397 404s 878 1002
según Rosmini 513s
Ecuador 292 764 929
concordato (1862) 674 762
Edes, miss 740
Education Bill (1870) 721
Egaña, J. de 292
Egipto 280
Eichendorff, Joseph von 365
Eichstätt, diócesis 241
Einsiedeln, abadía 718
«El Diario de Barcelona» 951
«El pensamiento español» 758
«El pensamiento de la nación» 624
Elección de papa 52 116s 181 186s 329 423s 628s
Elgin, lord 743
Elvenich, P.J. 585 593s 595
Émery, Jacques-André 84 89s 133 141 144 148 573
Emmerick, Anna Katharina 416 855
Empirismo inglés 875
Encíclica
Commissum divinitus (1835) 426
Etsi iam diu (1824) 288
Etsi longissimo (1816) 286s
Etsi multa luctuosa (1873) 944
In suprema Petri sede (1848) 770
Inter multiples (1853) 978 985
Levate (1867) 781
Mirari vos (1832) 456 458ss 466 483 490 519 949
Neminem latet (1857) 840
Nullis certis verbis (1860) 898
Probe nostis (1843) 330
Quanta cura (1864) 739 963 969
Qui pluribus (1846) 596 630
Quo graviora, de León XII 185
Rerum novarum (1891) 971
Singulari nos (1834) 464 483
Traditi humilitati nostrae (1829) 197
Ubi primum (1824) 185 197
Enciclopedistas 323
England, John, obispo de Charleston 264 301s 304
«English Historial Rewiew» 723

«Eos» 369
Eötvös, J. 951
Epigrafía cristiana 415 868
Episcopado 567ss 976 1003
y clero 567s
e infalibilidad pontificia 998s
y formación de los sacerdotes 847
preparación del concilio 993ss
universal, véase Papado
véase también los distintos países
Episcopalismo 91 371 998s
Ercolani, obispo de Nicopolis 278
Erdeli, obispo de Grosswardein 785
Ermland, diócesis 243
Errázuriz, presidente de Chile 929
Errongton, George 721
Esclavitud 737s 826
Escocia 265
erección de la jerarquía 725
progresos del catolicismo después de 1848 724s
Escolástica 397 404 406 416 598 603 613 884; véase también Neoescolástica
Escuela
de la Chênaie y Malestroit 612s
de Estrasburgo 613
histórica, métodos de la 605
de Malinas 658
de Molsheim 612s
nazarena 373
de Tubinga 363 397 403ss 535 577 590 602s 876 879 892s
Eslovenia 771
Esmirna
provincia eclesiástica 280
concilio regional (1869) 789
España 157 163 169 172 173 198 231ss 422s
anticlericalismo 753ss 758 924
catolicismo y liberalismo 924s
ciencia teológica 610
clero 755
clero y órdenes religiosas 231
concordato (1753) 752 756
concordato (1851) 674 756
convenio con la Santa sede (1859) 756
conventos y órdenes religiosas 158s 232
constitución (1876) 925
desamortización de los bienes de la iglesia 753
desarrollo de la Iglesia a partir de la muerte de Fernando VII (1833) 752ss
disolución de la antigua organización de la Iglesia española (1834-1844) 752ss
cierre y disolución de conventos 48 753
Estado e Iglesia 924
y las Filipinas 819
guerra carlista 752
guerra de la independencia (1809) 159
Iglesia y Estado 752ss
jerarquía y liberalismo 925
juntas 159
liberales y católicos intransigentes 752
libertad religosa 924s
y órdenes mendicantes 350
publicaciones católicas 624
reforma eclesiástica 231ss
renovación teológica 396ss
restablecimiento de la Compañía de Jesús 345s
revolución (1868) 924
Espartero, general español 753 756 924
Espen, Zeger Bernard van 204
Espiga, J. 157
Espira, diócesis 241
Estados de la Iglesia 157 164 176 179 180 182 184 226 238s 268 422 429s 455 458 523 536 628s 632 669 673 690 711
bajo Pío VI 52s
bajo Pío VII 122
bajo Pío IX 629ss 897s
fermentación en el 492ss

instituciones de beneficencia 192
laicización de la administración 190 193
levantamiento en el (1831) 493
levantamiento en el (1932) 495
misiones populares 579
modificaciones en la administración bajo Gregorio XVI 495
motu proprio sobre la reforma del (1816) 190
ocupación (1798) 110
ocupación de Roma por Napoleón I (1808) 147
ordenación de la justicia civil (1817) 190
reforma de la secretaría de estado 497
renovación de las órdenes 350
restauración 188ss
bajo Pío IX 639
de la restauración papal a la guerra de Italia 896ss
retroceso en el siglo XVIII 44
reunión con Francia (1809) 148
en la revolución francesa 108ss
Estados Unidos de América 168 442 673 674s 950
aislamiento católico 740ss
catolicismo y cuestión social 743
católicos y guera civil (1861-65) 737
clero 736s
concilio plenario de Baltimore (1852) 739
concilio plenario de Baltimore (1866) 739 740
cuarto concilio provincial de Baltimore 738
cuestión de las escuelas 740ss
desarrollo de la Iglesia 297ss
educación católica 303
episcopado 298s 735s
escuelas parroquiales católicas 740
falta de sacerdotes 299
formación de sacerdotes 299
fundación de nuevas diócesis 735
inmigración irlandesa y alemana 733
libertad religiosa 297 739
obras benéficas 303
prensa católica 302
problemas raciales 739
progreso del catolicismo en el segundo tercio del siglo XIX 733ss
sacerdotes europeos 299
separación de la Iglesia y el Estado 304
Estrada, José Manuel 764
Etruria, reino 155
«Études de théologie, de philosophie et d'histoire» 772 951
Eudistas 78
Europa 168s
continuación de la renovación católica en 551-625
Exauvillez, Ph. d' 623
Exégesis 396 408 880s 885
Expilly, designado obispo de Quimper 76
Extra Ecclesiam nulla salus 984

Faber, Fredrick William 542 855 857 863
Faillon, sulpiciano 573 871
Falloux, Alfred de 642s 951 976
Fani, M. 912
Farini, L.C. 499
Faurie, Louis, vicario apostólico en Kweitshu 828 834s
Fausti, P. 868
Favre, J.M. 388
Fe
y ciencias naturales 875s
y razón 453
Fe, crisis a consecuencia de la revolución 173
Febronianismo 44 195 200 204 205 367 372 427
Febronius, Justino 979
Federación de Alemania del Norte 713
Federico I, archiduque de Baden 942
Federico Guillermo III, rey de Prusia 244
Federico Guillermo IV, rey de Prusia 528s 531
Feijo, D.A. 765
Felicianas 783
Feliciani, Antonio 336
Félix, P. SJ 877
Fenians, movimiento de los 727
Fenwick, E.A. OP 350
Fernando I, emperador de Austria 536
Fernando I, rey de las dos Sicilias (Nápoles) 116 156 226
Fernando III, gran duque de Toscana 228
Fernando VII, rey de España 158ss 204 232 757
e Iberoamérica 285 290
Ferréol, J. obispo de Makao 817
Ferretti, secretario de Estado 671
Fesch, Joseph, cardenal arzobispo de Lyón 134 135 138 140 142 145
Fessler, Josef, obispo de St. Pölten 933 983 996
Feudal, abolición del sistema en Francia 69
Feuerbach, Ludwig 597 875
Feye, Henri 871
Fichte, Johann Gottlieb 401 503
Fideísmo 397 399 402 408 412 591 593
Figlie della Carità 357
Figuereido, Pereira de 294
Filadelfia, diócesis 298
Filipinas 168
misión y desarrollo de la Iglesia 337 819
Filippone, G. 109
Filosofía 45 397 414 872
filósofos en Francia 62ss 73
y teología 45
Filosofía de la ilustración 410
Filósofos teístas 323
Filles de la Croix 139
Filles de la Sagesse 354
Fingerlos, Mathias 399
Flaget, Ben. Jos. obispo 326
Fleury, Claude 553
Flir, A. 888
Florentini, Teodosio 717
Flórez 870
Foisset 214
Fonck, Martin Wilhelm 372
Fontana, cardenal 424
Fontanes, gran maestre de la universidad de París 144
Fontbonne, S. Jean 354
Forbin-Janson, Charles de, obispo de Nancy 330
Forcade, P., vicario apostólico 337
Fornari, R., cardenal 317 554 609 977
Fortis, Luis, general de la Compañía de Jesús 348 560
Fouché, Joseph 127
Foucher, L. 877
Foulon, obispo de Nancy 680
Fourier, François-Charles 969
«Fracción católica» en Prusia 700
Francesa, revolución 58ss
causas 67
y la Iglesia católica en Europa 59s
y labor misionera 323
y Pío VI 58-112
repercusiones en los países vecinos 94ss
Francfort
asamblea nacional (1848) 648ss
reivindicaciones eclesiásticas 648ss
Francia 54 164 169 172 198 207 276 432 495 509 551 590 950 976
acción católica seglar 377ss 474 482
alianza de trono y altar 211-223
antagonismos internos en el catolicismo 692ss
apostolicidad de las iglesias de Galia 871

«artículos orgánicos» (1801) 127ss
la Asamblea constituyente y la Iglesia 68ss
asistencia a los pobres y hospitales 683
aumento de vocaciones sacerdotales 679
catecismo único de Napoleón 146s
catholiques tout court 952s
catolicismo y anticlericalismo 694
clero 60s 66 413s 677ss
después de 1801 135ss
y jerarquía 67
en la monarquía de julio 470ss
días de retiro y conferencias sacerdotales 215
y tercer estado 71
clero secular y regular y juramento constitucional 76ss
concilio nacional (1797) 90
concilio nacional (1801) 123
concilio nacional (1811) 150 200
concilios provinciales 644 977
concordato (1516) 60 74 213
concordato de Napoleón I con Pío VII (1801) 107 124ss 198 212 566s
concordato de Fontainebleau (1813) 151
concordato (1817) 201 212s
control de natalidad 211
creación de nuevas congregaciones 345ss
y cuestión romana 898ss
cuestión social 689
deficiencias del catolicismo a nivel intelectual 691
descristianización 85s 123 217
discusiones sobre la sociedad cristiana ideal 950
división de los católicos 950ss
educación cristiana de la juventud 218
y la encíclica «Mirari vos» 466
episcopado 214 442 976s
y Lamennais 452
y nombramiento de obispos en la monarquía de julio 472s
esfera de la enseñanza 644 618ss
y Estado de la Iglesia 494ss
golpe de estado (1851) 643
la Iglesia católica en la segunda república 640ss 644s
adaptación de las diócesis a la nueva organización 131
cisma de la Iglesia católica 76ss 126 128
después de 1801 130ss
éxitos aparentes de la Iglesia en el segundo imperio y orden moral 677-694
ambivalencia de la efectiva situación religiosa 686ss
Iglesia
y condiciones del proletariado industrial 689ss
constitucional y refractaria 77ss
y Estado 200ss
galicana en vísperas de la revolución 59ss
e iglesias orientales 771s
igualdad de cultos bajo Napoleón I 147
ilustración 46
industrialización y proletariado 689s
institutos misioneros 954s
intolerancia clerical 954
jerarquía 66 128 132s
consolidación de la 214ss
y constitución civil 78ss 81
juramento de odio contra la monarquía 92
ley sobre la emigración 83ss
ley de prensa (1822) 213
libertad de enseñanza 471 477ss 554
medidas contra los sacerdotes (1798) 92
misiones 324ss 341
en Oceanía 338
populares 218s 579

movimiento
católico 377ss
social católico 969s
nacionalización de los bienes de la Iglesia 69s
neogalicanos 952
neoultramontanismo 692s 988s
nivel de formación de los sacerdotes 615
obras de caridad 683
obras misionales 683
ofensiva ultramontana 200ss
oposición al concordato 132s
oratorio 692
órdenes y congregaciones 216 222 281
pastoral y catequesis 573
persecuciones y descristianización 82ss
pervivencia del catolicismo liberal 469ss
Petite Église 132
preparación de la restauración de la vida religiosa 93
publicaciones católicas 381ss 623
racionalismo y positivismo 690
reconocimiento de la libertad de cultos (1795) 89 93
recristianización: el despertar religioso 141ss 217ss
relaciones con la santa sede 60
remedio de la falta de sacerdotes 214s
renovación del pensamiento filosófico-teológico bajo la monarquía de julio 612
repercusiones de los acontecimientos de 1848 640-646
restauración de conventos, órdenes religiosas y congregaciones 138s
restauración del estado católico 211ss
balance 222s
revolución (1789) véase Revolución francesa
revolución (1848) 641ss
revolución de julio (1830) 470ss
romanticismo 690s
secularización de los bienes y personas de los conventos 70
segunda república 640ss
segunda revolución (1792) 83s
separación de la Iglesia y el Estado 85 88ss
sínodos diocesanos 67
supresión de conventos y órdenes religiosas 48s 83s
y *Syllabus* 965
tentativa de reconquista de la sociedad y reacciones anticlericales 217ss
la teología en camino hacia una nueva apologética 407ss
teología moral 587s
teología pastoral y práctica 578
ultramontanismo 200ss 551ss 680 977 985 988
universidades católicas 684 692
vida devota y obras devotas 683ss
Franciscanos 281 350 369 562 753 841
en Baviera 370
en Bosnia-Herzegovina 277
en California 926
en Croacia 789
en China 328 815
en Estados Unidos 303s 735
en Filipinas 819
en Francia 64
en Jerusalén 280
en México 293
Francisco II (I), emperador de Austria 117 121 250 354 537 655s
Francisco José I, emperador de Austria 701 771
y catolicismo austríaco 932ss
negociaciones concordatarias 701
Franckenberg, Johann Heinrich Ferdinan von, cardenal 98
Francmasonería 63 178 192 228 292 434 964

en América latina 764s 926ss
en Bélgica 487 918s
en Brasil 766 929
en España 819
en Estados Unidos 735
en Francia 87 690
en Italia 501 912
en Portugal 234 758 924
Franco-canadienses 307
Franchi, cardenal 671
Fransoni, arzobispo de Turín 909
Fransoni, caso 909
Franzelin, Johannes B. SJ 612 864 869 886
Frassinetti, Giuseppe 857 914
Frayssinous, Denis 141 203 219 385 386 408 409 411 573
«Free Press», de Glasgow 725
Freire, general 287
Freppel, Charles Émile 681 870
Frères des écoles chrétiennes 216s 257 281
Frères de l'instruction chrétienne 216 355
Frères de Ploermel 355
Frères du Sacré-Coeur du Puy 355
Frey, Franz Andreas 205
Frezza 458
Friburgo de Brisgovia
provincia eclesiástica 247
facultad de teología de 604
Friedberg, Emil 932 939
Friedrich, Johannes 715 892 1012 1014
Frohschammer, Jakob 888
Frumencio, hermano de las Escuelas Cristianas 354
Fuchs, Bernhard 587
Fulda, diócesis 247
Fundación leopoldina 303 327 330
Fürstenberg, Franz von 364

Gabet, J. 816s
Gabrielistas 355
Gadille, J. 951
Gagarin, I. (J.X.SJ) 275 771
Gagern, M. von 650
Galeotti, Leopoldo 505ss
Galetti, abogado boloñés 499
Galicana (constitucional), Iglesia 90
Galicanismo 44 73 74s 79 132 171 195s 200 212 221s 386 413 427 458 552ss 587 681 691 964 986
y la cuestión romana 981
Galizia 320 784
Galuppi, Pasquale 418
Galura, Bernhard 571
Gallitzin, Amalie, princesa 205 363 399 582 594
Gambasin, A. 908
Gandolfi 310 312
Gangauf, abad 599
Garampi, Giuseppe, cardenal 52
García Moreno, Gabriel 764 929
Garibaldi, Giuseppe 899 903 907
Garibaldi, nuncio en Francia 471 554
Gasser, Vinzenz, obispo de Brixen 983 1010s
Gaude, Fr. cardenal 671
Gaultier, P. 553
Gaume, abad 646
Gautrelets, F.X. 860
Gay, Charley 863
Gaysruck, arzobispo de Milán 229
Gebsattel, L.A. von, obispo de Münich 372
Geiger, F. 374 403
Geiselmann, Rudolf 401
Geissel, Johannes von, arzobispo de Colonia 371 530ss 557 566 568 600 602 650 653 655s 698 699 700 886 972 984
Genga, Annibale della, véase León XII
Genoude, Antoine de 383 618
Génova, república 170 225
Gentili, L. 580
Gerbert, Philippe 380 386 415 443s 616 961s
y el Syllabus 961

Gerdil Hyacinthe Sigismond, cardenal 52
Gerhardinger, K. 358
Geritz, obispo de Ermland 650
Gerlache, de 439 447 460
Gerle, cartujo 72
German Roman Catholic Central Union 741
Germánicos 886 984
Gertrudis de Helfta 865
Ghisalberti, A.M. 637
Gialong, emperador 335
Giannone, Pietro 227
Giessen, facultad de teología 604
Ginebra, república 96 100
Ginebra-Lausana, diócesis 251
Ginoulhiac, Jacques-Marie-Achille 870
Gioberti, Vincenz- 392 418 503ss 513 514 515 561 611 633 639
«Giornale degli apologisti della religione cattolica» 391
«Giornale ecclesiastico» 391
Giovine Italia 494 501
Girard, Cl. R. 772
Girard, P. 818
Girondinos 82
Giuntella, V. 105
Giustiniani, nuncio 233 423
Gizzi, cardenal secretario de estado 628ss 671
Gladstone, William Ewart 728 730
Glaire, abad 623
Glorieux, abad 564
Gnessen, caso 426
Gnessen-Posen, provincia eclesiástica 243
Gobel, Jean.-B., arzobispo de París 74 78 87
Godechot, J. 55 97 102 128
Godel 138
Godet 403
Godoy, Pedro de 157 160 198
Göldlin, B., vicario apostólico 374
Goldlin von Tiefenau, preboste de Beromünster 251
Golizin, príncipe 269
Gómez Farias, V. 926
González, Ceferino, cardenal 874
Gorham, J.C. 720
Gorham, juicio de (1851) 720
Görres-Gesellschaft 710
Görres, Guido 527s
Görres, Johann Joseph 205 346s 369 382 384 407 410 466 527 532 582 599 605 606 864
Gousset, arzobispo de Reims 553s 588 977
Goyau, Georges 340s 405 480 890
Goyenesche 763
Graf, Anton 577 603 864s
Gran Bretaña (Inglaterra) 46 164 169 181 276 673 674 950 959s 976 993
acta de emancipación católica (1829) 546
carácter de la enseñanza 721s
el catolicismo después de 1848 718ss
contactos entre el gobierno y Roma 263ss
emancipación política de los católicos 261ss 266 467
y Estado de la Iglesia 495
grupo de los viejos católicos (Newman) y ultramontanismo (Manning) 722
Iglesia y Estado (1830-48) 542ss
ilustración 46
inmigración irlandesa 545s
y misión en la India 333
y misión en Oceanía 338
y misiones 341
oratorio en Birmingham 722
y Pío IX 631
publicaciones católicas 624
restablecimiento de la jerarquía (1850) 719
sínodos provinciales (1852 1855 1859) 720
y *Syllabus* 964
ultramontanismo 551 984s

Gran Colombia, véase Colombia
Grande Chartreuse 352
Grandmaison, G. de 379 406
Grassi, Antonio 327
Gratry, A.J. Alphonse 408 691 863 877 951 1006
Gratz, Peter Alois 399
Gravina, nuncio en España 160
Gray, John 725
Grecia 502
  catolicismo 278
  levantamiento (1820) 276
  levantamiento (1827) 315
Grégoire, Henri, obispo de Blois 69 79 88 90 106 110 134 143
Gregoriana, universidad, en Roma 843
Gregoriano, calendario 794
Gregorio, de, cardenal 186
Gregorio XVI (Bartolomeo Alberto Cappellari, fra Mauro) papa 186 187 274s 279 289 329 355 372 373 421-430 455 458 467 491 493 496 498 504 508 523 527 529 532 533 536 547 551 559 562s 588 590 611 618 628 630 633 638 664 670 744 752 756 758 759 761 769 774s 780 794 803 839 850 868 924 928 950 961 975 979
  e Iglesia de Polonia 273
  e iglesias de Iberoamérica 289ss 291
  e iglesias uniatas del próximo Oriente 313 317 320
  labor misionera 329ss 340
  y Lamennais 455ss 460ss
  misión en China 336
  misión en la India 333ss
  y órdenes religiosas 559
  y *padroado* de Portugal 334
  y política rusa para con la Iglesia 275 774ss
  reformas en el Estado de la Iglesia 493ss
  y el zar Nicolás I 776
Greith, Karl Johann, obispo de St. Gallen 718
Grentrup Th. 814
Griffith, Raymund, vicario apostólico 750
Grignion de Montfort, L. María 354 862
Grou, Jean-Nicolas 863
Gruber, A., arzobispo de Salzburgo 571
Guatemala 762 764
  concordato (1532) 674
  concordato (1852) 762
Güelfismo 502
Gueranger, Prosper Louis Pascal 387 474 553 555 559 563 619 842 864 953 961 982 985
Guerber, J. 587
Guérin, Maurice de 387
Guerra de Crimea 789s
Guerra de Italia (1859) 897
Guerras de liberación 363
Guerrier de Dumast 475 951
Gügler, J. 374 403
Guidi, cardenal 884 1009
Guillermo II, rey de los Países Bajos 488 658
Guillermo I, rey de Württemberg 708
Guizot, Fr. 610
Gulfi 192
Günther, Anton 590 596 597 876 879 882 887
Güntherianismo 884 887 958
  auge y decadencia del 596ss
Gurian, W. 65
Gury, P. 589
Gutkowski, obispo de Podlaquia 275
Guyot, R. 109
Haag H. 435 439
Haak, J. 72
Haeckel, Ernst 875

Haeffelin, Kasimir von, cardenal 240
Haffner, Paul Leopold 714 884
Hahn, Heinrich 327
Haití, concordato (1860) 674
Hajjar, J. 312-315
Haller, Karl Ludwig von 172 366 374 382 513 539
Hamann, Johann Georg 364
Hamon, A.J.M. 863
Hannover
  reino 198
  concordato (1824) 244
Hanseáticas, ciudades 245
Harel de Tancrel 443
Häring, Bernhard 586
Hartmann, Anastasio, vicario apostólico de Bombay 335 801 802ss 805 807
Haskenscheid, Bernard 447
Hassun, Antonius, cardenal 792s 982
Haxthausen, Werner von 372 771
Haynald, Ludwig, cardenal 1005
Hazard, Paul 43
Hébert, Jacques René 87
Hecker, Isaac 666 742
Hefele, Karl Joseph von, obispo de Rotenburgo 603 708 715 881s 1000 1008 1011 1013
  la cuestión de la infalibilidad 943
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 403 404 418 597 603 875
Hegelianismo 260 598
Heinrich, Johann Baptist 649 698 706 714 882 884 984
Helfferich, J.A. 239
Helvética, república 96 100 250
Helvetische Gesellschaft 374
Hello, Ernest 863
Heneberg, Daniel-Bonifaz von, abad 605 715 829 880 890
Herbst, Johann Georg 603s
Herder, Johann Gottfried von 399
Hergenröther, Joseph, cardenal 714 772 887 892
Hermanas
  de la Asunción (orantes) 844
  del Buen Pastor 745
  de la Caridad de Gante 359
  de la Caridad de San Vicente de Paúl, véase Hijas de la Caridad
  grises de Ottawa 746
  de Niederbron 564
  de Nuestra Señora de Namur 303 357
  de Nuestra Señora de Sión 790
  del Sagrado Corazón de Jesús 745
  de San José de Cluny 303 325 332 353 358 790
    en África 332
Hermandad de San Miguel 711
Hermanitas
  de la Asunción 844
  de los pobres 564
Hermanos
  de las Escuelas cristianas 138 216 354 801 842
    en Cochinchina 812
    en el próximo Oriente 790
  de la Inmaculada Concepción 564
  de Nuestra Señora de la Misericordia (Bélgica) 564
  de Nuestra Señora de la Misericordia (Holanda) 564
  de San Vicente del abad Glorieux 564
Hermes, Georg 372 397 401 402 524 557 585 591s 597 876
Hermesianismo 371 526 530 614
Herzan, Franz von, cardenal 117 120
Herzegovina 789
Herzog, Eduard 944 1012 1014 1015
Herrera, Bartolomé 764
Hess, Johann Jacob 585
Hessen-Darmstadt 246 705
Hessen-Nassau 707
Hettinger, Franz 715 887 892
Hijas
  de la Caridad (Hermanas de San Vicente de Paúl, Hermanas de la Caridad) 64 138s 281 354 358 564 581 790 924

de la Caridad de Montréal 746
del Corazón Inmaculado de María 844
del Corazón de María 93
de María Inmaculada 844
Hijos de San Juan B. de la Salle 801
Hildesheim, diócesis 245
Hilgers, B.J. 1012
Hill, P. O.P. 350
Hindi, Agustín, metropolita de Diarbekr 312
Hirn, obispo de Tournai 150
Hirscher, Johann Baptist 405 434 534 572 577 585s 603 655 864
Historia
del dogma 404 879s 881
de la Iglesia 364 396s 400 408 856 870s
en Alemania 881
en España 870
en Francia 870s
en Italia 870
primitiva 410
de las religiones 400 410 875
«Historisch-politische Blätter» en la Alemania católica 527 592 600 622 698 884
Hnogek, A.A. 864
Hobeich, Yussuf, patriarca maronita 310
Hoche, jefe supremo del ejército del Rhin 98
Hofbauer, Clemens María 204 354 365ss 373 400 597
Hogares juveniles 581
Hohenlohe-Schillings, Chlodwig, príncipe de 936s 995
Hohenlohe-Schillings, Gustav Adolf, príncipe de, cardenal 669 696s
Holanda, véase Países Bajos
«Home and Foreign Review» 959
Home Rule 730
Hommer, Joseph von, obispo de Tréveris 372 527
Hormez, Juan, metropolita de Mosul 312
Hornstein, barón de 536
Hovanyi 983
Huber, Johann Nepomuk 892
Hubst, Maurice d' 859 874
Huc, E. 816
Hughes, G., arzobispo de Nueva York 736 738 740s 743
Hugo, Victor 384 422
Hugonin 873
Hulst, Maurice d' 859 874
Humanismo cristiano 413 444
Humboldt, Alexander von 382
Humboldt, Wilhelm von 121
Hungría 277
cuestión de los matrimonios mixtos 538
Hurter, Friedrich 539 578
Hutt, M.G. 71

Iberoamérica 168 673
catolicismo en el siglo XIX 759ss 764s
clero y escasez de sacerdotes 760
liberales regalistas y francmasones 926ss
Idealismo 397 401
Ideología
de la ilustración 175
de la restauración 363
Iglesia
católico-cristiana en Suiza 944 1015
de Estado 367 373 523 524 933
libre en Estado libre, véase *Libera chiesa*
restauración de la 176
bajo León XII 181ss
v. también Estados de la Iglesia
Iglesias de rito oriental 309-322
«Il mediatore» 902
Iluminismo 103 106 389 392 511 693
Ilustracionismo 407
Ilustración 45 63 362 366 373 399
católica 46
Imbert, L. Jos. M., vicario apostólico de Corea 337 817
Imperio otomano, véase Turquía

India 168 329
desarrollo de la Iglesia bajo Gregorio XVI 333s 334
falta de clero indígena 805
erección del vicariato apostólico 334
Índice de libros prohibidos 183 952
Indiferentismo 183 197 302 373 428 459 963
Indios 168
Indochina 678
intervención franco-española (1858) 811
misión y persecución de cristianos 335
Indostán, misión de los capuchinos 335
Indulgencias 854
Industrialización y la cuestión de los trabajadores 971
Infalibilidad del papa 202 206 371 382 390 552 555 710 724 833 890 925 934 942s 979 986 994ss 997 1012
infalibilistas y antiinfalibilistas 996ss
resistencia política contra el dogma 937
en el Vaticano I 1004ss
Inglaterra, véase Gran Bretaña
Inmaculada Concepción, proclamación del dogma (1854) 862 932 979
Innsbruck, facultad teológica de 715 884
Inocencio XI, papa 149
Inquisición 156ss 173 232s
Instituto
de misiones para África 799
secular 142
Institutos
de hermanos laicos 844
religiosos 843s
véase también Órdenes religiosas
Instrucción religiosa 570ss
Interconfesionalismo 206s
Intermediate Education (Ireland) Act (1878) 728
«Internationale kirchliche Zeitschrift» 1015
Intransigenti (Italia) 507 509 510 513 517 628 913 956
Irish Christian Brothers 548
«Irish Ecclesiastical Record» 729 853
Irlanda 164 169 187 261s 298 422 427 442 446 545s 720
catolicismo después de 1848 726ss
cuestión escolar y universidad católica en Dublín 728s
y emancipación de los católicos ingleses 261
Estado e Iglesia (1830-48) 542ss
Queen's Colleges 727
sínodo en Thurles (1850) 727
Irlandeses 741 748
en USA 214
Isabel II, reina de España 752 754 757
Istituto della carità 356
Italia 104 145 153s 164 169 180 225ss 384 413 446 466 590 628 934 950 955ss
anticlericalismo 230 955
y Austria 629ss 900
catolicismo y papado como fuente espiritual del renacimiento nacional 504s
los católicos y el problema de la unidad italiana 500ss
ciencia teológica 610s
clero 225 907 914
y la cuestión romana 903
tendencias liberales 956
comienzos de la ación católica 388ss
concordato (1803) 154
congresos científicos en capitales italianas 501
constitución de Bolonia (1796) 101
corriente católico-liberal 506
despertar de la conciencia nacional 500

y Estados de la Iglesia 713 897
fundación de nuevas congregaciones 345
desde la fundación del reino hasta la ocupación de Roma 898ss
Iglesia y Estado en la primera mitad del siglo XIX 507ss
separación de la Iglesia y el Estado 957
institutos misioneros 798
introducción del código de Napoleón 155
misiones populares 579
movimiento católico 969
bajo la ocupación francesa 100s
ocupación de Roma (1870) 903
y Pío IX 630
política del reino para con la Iglesia 911s
política de secularización 907ss
primer congreso católico (1874) 912
publicaciones católicas 624
renacimento de la filosofía cristiana 415ss
renovación teológica 396ss
sociedades secretas 494
y *Syllabus* 963
tendencias de reforma hacia una democratización de la Iglesia 512ss
trienio revolucionario (1796-99) 100ss 104
Italiana, república 153s
introducción del catecismo imperial 155

Jacini 631
Jacobi, Friedrich Heinrich 367 399 585
Jacobini, Ludovico, nuncio en Viena 936
Jacobinos 97 101 103 111 153 517
Jacobitas monofisitas 313
Jandel, Alejandro, V., vicario general 563 840
Jansenismo 46 73 90 101 103 105s 119 157 226 228 301 516 985
Janssen, Johannes 400
Janus, véase Döllinger, Ignaz
Japón
libre ejercicio de la religión para los extranjeros 818
misión y persecución de cristianos 337 817s
Jaricot, Maria Paulina 326 380 582 861
Jarcke, Karl Ernst 372 528 537 592 599 606 622
Jarweh, Pierre, patriarca de Alepo 312s
Javouhey, Maria Anna 332s 358
Jemolo, A. 516 518
Jerarquía en el siglo XVIII 43ss
y *risorgimento* 506
Jerusalén 280
concilio de los melkitas 795
custodia de Tierra santa 280
restablecimiento del patriarcado latino 281
Jesuitas véase Compañía de Jesús
Jocham, Magnus 587
Jolly, Julius 708 939 942
Jónicas, islas 275
Jörg, Joseph Edmond 698
Jorge III, rey de Inglaterra 306
Jorge IV, rey de Inglatera 263
Jornadas de los católicos alemanes 708ss
en Breslau (1849) 653
en Colonia (1858) 710
en Innsbruck (1867) 713
en Maguncia (1848) 652
en Ratisbona (1849) 653
José II, emperador de Austria 54 97 250 255
Josefinismo 102 170s 195 197 204 205 229 250 260 366 536 702
Joseph von Hohenzollern, obispo de Ermland 244
Joset, Theodor 336s
«Journal de Bruxelles» 919

«Journal de Flandes» 483
«Journal historique et littéraire» 624
«Journal des personnes pieuses» 623
Joven Holanda 491
Joven Irlanda 548
Juan VI, rey de Portugal 294
Juárez, B. 927
Jubileo de la reforma 369
Judíos 168
en el Estado de la Iglesia 193
en Francia 60 147
en Italia 102 908
en Prusia 701
en Suiza 100
Jugan, Jeanne 564
Jugement doctrinal 256
Juilly, colegio, véase Colegio de
Junta apostólica 233
Juramento de libertad e igualdad 84
Juramento de odio 92 135
Jureurs y *non-jureurs* 77ss 81
Jürgensen, K. 435 439 441
Jurisdición eclesiástica en Iberoamérica 285

Kaiser, obispo de Maguncia 652
Kampschulte, F.W. 1012
Kant, Immanuel 401 418
Kantismo 402 428
Kasandschau, superior de los antoninos 793
Katerkamp, Theodor 364 578
Keble, John 543
Keller, Johann Baptist von, obispo de Rotemburgo 535
Kellermann, Bernard Georg 364
Kenrich, P., arzobispo de Baltimore 738 743
Kersten, Pierre 260 438 439 487 624
Ketteler, Wilhelm Emanuel von, obispo de Maguncia 604 650 653 699 706 713 882s 951 958 963 984 988 999
y catolicismo social 972
y la cuestión de la infalibilidad 943
Kiernan 756
Kim, Andrés 817
Kingsley, Charles 723
Kingston, diócesis 307
Klee, Heinrich 206 555 602
Kleutgen, Joseph 715 884 887 1003
Klinckowström, F.A. v. 365
Knoodt, F.P. 599s 1012
Knownothingism 734
Kohlmann, SJ 592
Kolowrat, Franz Anton 537
Kolping, Adolf 581 709 971
Koller, R. 847
Kominski, Honorat 783
Kopitar, B. 775
Korolevský 793 795
Kött, Christoph Florentius, obispo de Fulda 705
Kraus, Franz Xaver 655
Krausismo 758
Kreuzlage, A. 593
Križevci, diócesis 321
Kübel, Lothar von, obispo auxiliar de Friburgo de Brisgovia 941s
Kuhn, Johannes E. 593 603s 715 880 882 887 888 892
Kulm, diócesis 243
Kulturkampf 673 1013s
primeros pasos 930-945
Kurhessen 246 705
Kutschker, Johann Rudolf, cardenal 934
Kuyper, A. 923

«L'ami de la religion et du roi» 383 873
L'année liturgique 864
L'armonia della religione colla civiltà 910
«L'avenir» 444ss 451 452ss 457ss 461 466 470 476s 511 517 623 951 970 985
«L'ère nouvelle» 642
L'opera per la propagazione della fede 390

«L'univers» 476 480 554 623 646 680 871 910 955 977 985 989
«L'université catholique» 616s 623
La Bouillerie, François A.R. de 858
«La ciencia tomista» 874
«La civiltà cattolica» 639 843 873 910 948 956 962s 969 980 986 989 994
«La civilización» 624
«La correspondance de Rome» 977
La Chênaie, escuela de Lamennais 414 441 476
«La Época» 951
«La libre pensée» (Bélgica) 920
La Plata 286s 290
  Iglesia y Estado 292
La Revellière-Lépeaux 91 111
La Salette, peregrinación a 685 861
«La scienza italiana» 874
«La sociedad» 624
«La Terre Sainte et les églises orientales» 772
La Tour du Pin 973
La Valsainte 352
Labastida, P.A., arzobispo de México 927
Labouré, Cathérine 581 861
Lacordaire, Henri-Dominique 385 387 444 446 454 457 474 476 480 559 562 584 614 620s 642 646 840 863 951
Lachat, Eugène, obispo de Basilea 944
Lagrené 337
Laibach (Ljubliana) congreso y tratado (1821) 169 190
Lamartine, Alphonse de 383
Lambruschini, Luigi, cardenal secretario de Estado 186 226 413 430 455 471 474 498 501 504 595 628 776
Lambruschini, Raffaele 106 434 511 515 910
Lamennais (La Mennais), Félicité Robert de 185 202s 205s 216 219s 260 274 305 380 381s 384s 391 397 402 407 411 413 416 429 434 439 466 472 474 476 483 485 490 515s 554 556 588 591 595 608 609 616 692 872 877 921 950 961 970
  la apelación a Roma 452ss
  y «L'avenir» 461
  y la encíclica *Mirari vos* 159ss
  la evolución hacia el liberalismo 440ss
  influencia en Italia 517
Lamennais, Jean-Marie de 216 355 384 588
Lamey, August 708 939
Lamoricière, general 899s
Langen, J. 1012 1016
Langillat, A., vicario apostólico de Kiangnam 835
Lanteri, Pio Brunone 226 356 389 588
Laouënan, J.M., vicario apostólico de Pondichery 830
Lartigue, obispo de Montréal 745
Lasaulx, Peter Ernst von 650
Lassalle, Ferdinand 972
Lasso de la Vega, obispo 286
Latil, Johann Baptist de, cardenal 470
Latreille, A. 49 67 76 124 127 140 150 472 684 694
Latreille, Camille 200
Laurent, J.Th. 489
Laurentin, R. 863
Laval, Honoré 339
Lavater, Johann Kaspar 367
Lavigerie, Charles, cardenal 680 772 800 824 988
Lazaristas 138 220 281 790
  en China 812 815
  en Estados Unidos 303
  en Turquía 279
«Le bien public» 955
Le Bras, G. 140 686
«Le catholique» 383
«Le catholique des Pays-Bas» 438

Le Cocq d'Armandville 821
«Le correspondant» 443 477 623 691 873 951s 989
Le Coz, obispo constitucional 90 133
«Le Globe» 443
Le Guillou, L. 460 462
Le Pappe du Trévern, Jean-François, obispo de Estrasburgo 216 613s
Le Play, Frédéric 970
«Le rappel» 977
Le Sage ten Broek, J.C. 260 413 446s 489ss
Lebeurier, V. 847
Lecanuet, E. 478
Lédochowski, Mieczyslaw Halka von, cardenal 700
Ledreuille, abad 475
Lefebvre, G. 82 140
Lefebvre, P.C. 747
Leflon, J. 74 118 120 131 140 415
Lefranc de Pompignan 65
Leibniz, Gottfried Wilhelm 418
Lenhart, Ludwig 602
Lennig, Adam Franz 622 649 652 706 882
León X, papa 52
León XII (Annibale della Genga), papa 163 181ss 187 191 192 196 199 208 222 228 231 247 259 279 315 329 348 350 351 358 371 387 389 416 424 430 495 581 588 961
  e iglesias de Iberoamérica 289ss
León XIII (Gioacchino Vincenzo Pecci), papa 311 418 427 664 667 672 673 724 784 793 837 859 874 878 913 945 966 971
Leonrod, Franz F. von, obispo de Eichstätt 938
Leopardi, Monaldo 509
Leopoldo I, archiduque de Toscana 229
Leopoldo I, rey de los belgas 282 486
Leopoldo II, archiduque de Toscana 229 511
Lepidi, Albano 874
Lequeux 978
Lercari, arzobispo 103
Lerdo de Tejada, S. 927
Leroy-Beaulieu 1000
Lestrange 352
Leturia, P. de 286
Lettre au gran-maître 385
Lewicki, M., cardenal 320 784
Ley
  Falloux (1850) 644 679 681 747 950
  Guizot (1833) 477
  sobre los jesuitas (1872) 938
  Salvandy (1847) 480
Leyendas sobre los santos 856
Líbano 168 796
«Libera chiesa in libero stato» 900 910 963
Liberales y católicos 176 516
Liberalismo 163 186 197 226 302 432ss 442 667 673 966 1012
  en Alemania 697s 932
  agravamiento del conflicto con la Iglesia católica en países de habla alemana 931ss
  anticlericalismo 434
  en Baden 938
  condenación por el *Syllabus* 712
  disputas entre catolicismo y liberalismo 896ss
  en España 753s 923ss
  en Italia 912
  la ofensiva de los gobiernos liberales 907ss
  en Países Bajos 490 921ss
  en Portugal 923ss
  reacción católica contra el liberalismo 664s
  en Suiza 715s 932 943
  tendencias de iglesia nacional 933
  en Venezuela 929
  véase también Liberalismo económico

Liberalismo católico 305 382 393 966s
en Alemania 697 957ss
en Bélgica 450 916ss 954
en Canadá 746
diversidad del liberalismo católico en Italia 506ss
en Francia 646 690ss 951s
fuera de Francia hacia 1860 954ss
en Inglaterra 959
en Italia 515ss 955s
pervivencia en Europa occidental 469-492
primera fase 432-465
del unionismo belga a la campaña de «L'avenir» 436-451
Liberalismo económico 969 971s
Liberatore, P. 874
Liberia 339
Libermann, Franz Maria 331 825
Libertad de investigación 958s 975
Libertad de prensa 433 437 442 458s 509 963s
Libertad religiosa 433 437 443 449 458 674 964
Liebermann, Franz Leopold 205 370 372 398 555
Lieja, principado eclesiástico 96
Ligas de laicos 178
Ligorio, Alfonso Maria de 587ss 855 863 997
Ligue de l'enseignement (Bélgica) 918
Ligue française pour l'enseignement public 682s
Ligur, república 96
constitución de 1797 103
Liguria 169
Lill, Rudolf 166 343 466 626 674 894 974
Limburgo, diócesis 247
Lincoln, Abraham 738
Linde, Justin T.B. 650
Lingard, J. 267 552
Lipp, Joseph, obispo de Rottenburgo 708s
Litta, cardenal 794
Litteris altero abhinc 525
Liturgia 362 384 403 490 552ss 576 864 985
oriental 981
Litúrgica, renovación 864
Ljubliana, ver Laibach
Locke, John 416 417s
Lola Montes, caso 534
Lombardía 169 225 519 633 908 943 976
secularización de conventos 48
Lombardo-veneciano, reino 225 229
Lomeni, I., obispo de Fagaras 318
Loménie de Brienne, arzobispo de Toulouse 49
Loreto Sisters 548
Los-von-Rom-Bewegung 1016
Lourdes, peregrinaciones a 684 685
Löwe, profesor 599
Luca, Antonino de, cardenal 786
Lucas, Fr. 624
Lucca, ducado 98 225 229
república 155
Ludwig-Missionsverein 303 327 330
Luis I, rey de Baviera 353 368ss 406 529 531s
Luis II, rey de Baviera 704 937
Luis XIV, rey de Francia 149
Luis XVI, rey de Francia 54 75 83 859
Luis XVIII, rey de Francia 117 212s 222
Luis-Felipe, rey de Francia 187 428 452 472 632
Luis Napoleón, véase Napoleón III
Luis de Parma 155
Luisiana, diócesis 298
Luna Pizarro, F.X. de 763
Luquet, obispo 331s 340 770
Luttenbeck, A. 604
Lutterbeck, J. 880
Lutz, Johann Frh. von 937
Lützow, conde 430
Luxemburgo 257
Luzerne, de la, cardenal 409

«Lydia», revista filosófica 600
Lynch, James 725
Lynch, John Joseph, obispo de Toronto 738

Llorente, J.A. 158

Maass, F. 558
MacAuley, C. 358
Maccarrone, M. 1009
Macchi, nuncio en París 218 424
Macdonnell, A. 307
Macé, Jean 683
Macedo Costa, A. de, obispo de Para 929
MacHale, John, arzobispo de Tuam 264 547s 727
Madelin, L. 109
Magisterio eclesiástico 885 959 998
Maguncia
círculo de 205 370 557 649 714 y *Syllabus* 965
seminario de 370s 398 604
Mai, Angelo, cardenal 196 611 868
Maignen, abad 689
«Mainzer Journal» 649
Maior, Pedro 318
Maistre, Joseph de 143 201s 205s 260 269 366 382 410s 416 513 556 771
su obra *Du Pape* 201 203 206
Malabar 793
Malaca 334
Malaya, misión e iglesia 809
Malou, Jean-Baptiste, obispo de Brujas 609 863
Mallinckrodt, Hermann von 701 713
Manchuria 336
Mandello, G.B. 328
Manitoba, diócesis 307
Mann, Horace 740
Manning, Henry Edward, cardenal 267 669 720ss 723 724 730 847 863 960 993 995 1000 1004 1008
Manteuffel, Otto von 699
Manzoni, Alessandro 175 384 392 418 502 517s 956
Mañé y Flaquer 951
Maoríes 822
Marazán, presidente de Guatemala 762
Marc-Bonnet, H. 345 673
Marcas 189s 493 898 899
Marcilhacy, Mme. 851
Marchi, Giuseppe SJ 868
Maréchal, Christian 440
Marengo, victoria de Napoleón en (1800) 124
Maret, Henri Louis Charles 616 870 873 952 965 988s 1008
Margotti 956
María I, reina de Portugal 54
María Cristina, reina regente de España 752s
María Teresa, emperatriz 250 318
María II, reina de Portugal 758
Marianas, congregaciones 142 374 581 862
Marilley, Étienne, obispo de Lausana-Ginebra 716s
Mariño, I. 284
Marion Brésillac, Melchior de 799
Maristas 216 326 355
en Oceanía 338 822
Maronitas
iglesia maronita 168 309s 315s 795s
patriarcado maronita 310
Marrow, H.I. 868
Martignac 184 222 381
Martin, K. 589
Martina, P. 634 668 848 961
Martínez de la Rosa, Francisco 752
Martinov, J. 772 829
Masad, Paul, patriarca de los maronitas 796
Masdeu, hermanos 417
Masnovo 417
Massaia, Guillermo 339
Massillon, Jean-Baptiste 385
Mastai-Ferretti, Giovanni Maria, véase Pío IX

Mata, Jerónimo José de, obispo de Macao 802
Matanzas de setiembre 84
Mathieu, Adrien Jacques Marie, arzobispo de Besançon 472 566
Mattei, Marius, cardenal 117
Maubant, Pierre 817
Maurain, J. 952
Maurinos 619 856 985
Maury, Jean L., cardenal 69 83 108 117s 150
Max I Joseph, rey de Baviera 242
Maximiliano, emperador de México 678 927
Maximiliano II, rey de Baviera 533
Maximos III Mazlum, patriarca de los melkitas 313 316 794
Maynooth Act (1845) 547
Maynooth, seminario de 261 264 729
Mazenod, Eugène de, obispo 133 355 358
Mazio, Raphael, cardenal 199
Mazzini, Giuseppe 494 501 504 517 637
Mazzuconi, G. 822
McAvoy, P. 742
McCloskey, cardenal 743
McMaster, J. 740
McNamara, W. 297
Méan, François-Antoine de, arzobispo de Malinas 256 449
Meaux, conde de 742
Mecklenburgo 245
Meglia, nuncio en México 927
Mekitaristas 314
«Mélanges théologiques» 853
Melchers, Paulus, cardenal 700
Meletios, arzobispo de Grecia (1861) 787
Melun, Armand de 581s 683 969
Melzi d'Eril 154
«Mémorial catholique» 386 415 442
«Memorie di religione, di morale e di letteratura» 390
Mendizábal, ministro español 752
Menéndez Pelayo 157
«Mensajero del Corazón de Jesús» 860
Menzel, A. 1012
Mermier, P. 388
Mermillod, Gaspard 717 858 944 986
Merode, Xavier de 669 899
Mertel, cardenal 671
Messner, J.A. 1012
Mestizos 168
Método lionés 89
Método parisino 89
Metternich, Klemens, príncipe 172 185s 192 198 250 256 274 429 455 456 460 464 493 496 514 529 536ss 539 558 595 630 655
México 283 287 291 293 678 764 926 963
  catolicismo y liberalismo 925s
  clero 926
  matrimonio civil 927
  problemas raciales entre indios y españoles 926
  separación de la Iglesia y el Estado 927
  secularización 926
Mey, Gustav 572
Micara, cardenal, general de los capuchinos 350 445 518
Mickiewicz, Adam 461
Micronesia 823
Michaud, general 144 207
Michelet, Jules 479
Michelis, Friedrich 715 1012 1014s
Migne, Jacques-Paul 618s 623
Miguel, rey de Portugal 234 758s
Milán, ducado 109 154
Milde, Vincenz, arzobispo de Viena 571 656
Milner, John 264 266s
Mill Hill véase Padres de San José
Ming Mang, rey de Tonkín 335 811
Minguetti 956
Mink, diócesis 272
Miollis, general 147

Misión
  de los Búlgaros 779
  de las cabilas 824
  cambio de estructuras 340
  el concilio Vaticano I y las misiones 827ss
  de China 323s 327s
  bajo Gregorio XVI 336s
  y Vaticano I 834ss
  falta de misioneros 323 333
  holandesa 254
  de la India 329 801ss
    y poder colonial 806
    visita papal (1859-62) 804
  en Indonesia 337 820
  en Madagascar 825
  las misiones desde 1840 hasta 1870 797-837
  en Mongolia 816
  bajo Pío IX 672s
  y poder colonial 342
  portuguesas 330
  preparación de una restauración antes de Gregorio XVI 323ss
  reanudación bajo Gregorio XVI 330ss
  del Sudán 799 824 836
  véase también Directorio misional
Misioneros
  de la Consolata 799
  del Corazón de María 332
  de Lyón 800
  de Milán
    en Birmania 809
    en China 815
    en India 805
    en Polinesia 822
  de Mill Hill (Londres) 739 800
  de París
    en Birmania 809
    en China 813 815
    en India 805
    en Japón 818
    en Malaya 809
  de la Preciosísima Sangre 579
  de Scheut en China 815
Misiones en África 332s 823ss
  bajo Gregorio XVI 340
  en los indios 735 760
  disolución 760
  católicas en Levante 279s 789ss
  de negros 339
  de Oceanía 243 821ss
  parroquiales véase Misiones populares
  populares, parroquiales 178 843 859
  en Alemania 579 699
  en Austria 579
  en Brasil 765
  en Estados Unidos 737
  en Francia 216ss 579ss 687
  en Inglaterra 720
  en Italia 579
  en Suiza 373
Mística 175 407
Modena, ducado de 101 225 229 422 493 908
  concordato (1841) 508
  concordato (1857) 674
Modernismo 671s
Moeller, J. 608
Mogilew, diócesis 272
Mohamed Alí 280 311 315
Möhler, Johann Adam 205 208 405 415 587 603 605 614 616 869 877 879
Moldavia 277
Molé, Louis Mathieu 471 642
Mollat, G. 125
Mommsen, Theodor 868
Monarquía de julio e Iglesia en Francia 469ss
Monarquía siciliana 227s
Mönchen-Gladbach, movimiento de 972
Monfortianos 220
Mongkut, rey de Siam 810
Mongolia 336
Montalembert, Charles René Forbes 407 444 445 454 461 467 475

477ss 519 554 561 582 620 623 642s 646 692 747 893 919 949 951 954 955 962s 967 989
Montclos, X. de 615
Monte Cassino 353
Montgelas, Maximiliano 368 369
Montigny, de, cónsul francés 811
Montlosier, conde de 201 221 380
Montmorency, Mathieu de 380
Montréal, diócesis 307
Moralismo del siglo XVIII 397 405
Morel, Gall OSB 718
Morelli, E. 497
Moreno, M., obispo de Ivrea 910
Mornet, D. 63
Mortara, caso 897
Mosquera, M.J., arzobispo de Bogotá 928
Moufang, Franz Christoph 698 706 711 714 882 984
Mountain, lord, obispo anglicano de Quebec 306
Mouvement d'oeuvres 583
Moy de Sons, Karl Ernst von 532 983
Müller, párroco de Suiza 374
Müller, Adam 365
Müller, Johann Georg, obispo de Münster 650 700
Mun, Albert de 689
Munich-Freising, provincia eclesiástica 241
Munich, escuela de 616s 876 891s
  joven escuela muniquesa 892
Münster, diócesis 243
Murat, rey de Nápoles 156 227
Murdoch, Dr. 725
Murialdo, Leonardo 908
Murray, Daniel, arzobispo de Dublín 262 266 547
Murray, Patrick 729
Muzi, vicario apostólico 284 287

Nada, N. 497
Napoleón I, emperador de Francia 59 101 103 107 109 123ss 145 195 197 199 219 255 263 285 346 417
  agresión al Estado de la Iglesia y marcha sobre Roma 109
  y misiones católicas 323s
  nueva boda con María Luisa de Austria 148s
  y Pío VII 116-160
Napoleón III (Luis Napoleón), emperador de Francia 638 643 669 678 692 811 820 834 897 899 902 989 1007
Nápoles, reino de (las dos Sicilias) 155 168 172 198 225 228 505 634 899s 907
  concordato (1818) 227
  concordato (1834-39) 508s
  véase también Sicilia
Narváez 757 924
Nassau 246
«National Catholic Almanac» 741
Nativismo en Estados Unidos 301s
Naxos, diócesis 279
Nellessen, Leonhard Aloys 372
Neoescolástica 397 572 715 873 885s 988
Neogótico 373 660
Neogüelfismo 190 502ss 513 519 520 908 955
  del mito neogüelfo a la revolución romana 629ss
Neotomismo 610 874
Neoultramontanismo 986ss
Nesselsrode, C.R. 186 775ss
Nève, F. 608
Newman, John Henry, cardenal 543s 616 722ss 728s 863 877s 960 985
Nickes, H. 599
Nicolas, Auguste 617
Nicolás I, zar de Rusia 207 269 319 630 774
  política para con la Iglesia católica 774ss
Niebuhr, Barthold Georg 243 525

Niereberg, Juan Eusebio 864
Niza, condado 96
Nodier, Charles 383
Nuestra Señora de Lourdes 854
Nueva Granada véase Colombia
Nueva Inglaterra 301
Nueva York, diócesis 298
Nueva Zelanda 749
Nunciatura, nuncios
  como decanos del cuerpo diplomático 195
  del papa 671 980
Nuyens, W. 660

Oberthür, Franz 399
Oblati di Maria Vergine 356 389
Oblatos
  de san Carlos 720
  san Luis Gonzaga 388
  de María de Turín en Birmania 808
  de María Inmaculada 325 355 377
  en África 825
  en Ceylán 807
Óbolo de san Pedro 546
Obra
  de los santos Cirilo y Metodio 772
  de la Santa Infancia 330 831
  de la propagación de la Fe, Lyón 326 330 830
Obras misioneras
  en Bélgica 916
  en Estados Unidos, activación de las 303
Obrera, cuestión 968ss 971
O'Connell, Daniel 265 304 467 544 546s 582 624 653 725 726
Oeuvre des cercles 689
Oeuvres des Écoles d'Orient 772
Oehler, vicario general de Rotenburgo 706
O'Higgins, Bernardo 287
Oldenburg, gran ducado 245
Olier, J.-J. 573
Oliveira, V. de, obispo de Olinda 930
Olivieri 455
Ollé-Laprune, Léon 877
Ontologismo 418 873
Orantes, véase Asuncionistas
Oratoire de France 877
Oratorianos 78 951
Oratorianos de Goa 808
«Orbis catholicus» (1815) 168ss
Órdenes religosas 47s 163 173 177 198 325 672 677 964
  actividad misionera 341s
  crecimiento de las grandes órdenes internacionales 584ss
  decadencia 348s
  y congregaciones 838ss
  en Alemania 699 708
  en Austria 935
  en Baden 940
  en Baviera 369
  en Bélgica 450 485 916ss
  en Brasil 294 765
  en Canadá 746
  en Cochinchina 812
  en China 815s
  en España 330 753 924
  en Estados Unidos 297 299s 302s 737 739
    cura de almas de los negros 739
  en Filipinas 819
  en Francia 64 83 216 222 281 452s 474 645s 678 681 695
  en Hispanoamérica 283s 287 292 330
  en Inglaterra 721
  en Italia 913
  en México 927
  en Nápoles 226
  en los Países bajos 489
  en Polonia 782s
  en Portugal 330 758s
  en Rusia 271 775 779
  en Suiza 945
  en Toscana 228
  en Turquía 789
  espiritualidad misionera 341
  femeninas

en Baviera 369
en China 816s
en Italia 913
importancia para la unidad romana, la centralización y el ultramontanismo 558ss
mendicantes 48 350 559s 561
en España 158
véanse también Dominicos; Franciscanos
el renacimiento de las antiguas órdenes 345ss
resurgimiento en los países católicos de Europa 281
secularización y sus consecuencias 345
Ordre Moral 684
Organizzazione civile del clero ligure 105
Orientalismo 410 415
Oriente, proceso de latinización 281
«Orthodox Journal», primera revista católica mensual inglesa 267
Ortodoxia, ortodoxos 168
y Vaticano I 993s
Osnabrück, diócesis 245
Osterrath 650
Otón de Wittelsbach 279
Oudinot, general 638
Overberg, Bernard 364s 570
Oxford, movimiento de 542 545 993
Ozanam, Frédéric 328 475 582 620s 630 642

Pablo I, zar de Rusia 112 207
Pabst, J.H. 598
Pacca, Bartolomeo, cardenal 147s 176 184 189 199 346 416 423 457 459
Paccanari, N. 346
Paderborn, diócesis 243
Padres
blancos, véase Sociedad de los padres blancos
del Espíritu Santo 138 325 800 801
en África 339 824
de la Iglesia 397 404
de la Santa Cruz 745
en Estados Unidos 303
de san José de Mill Hill 739 800
Pagganuzzi, G.B. 912
Países Bajos 164 169 198 206 384 413 447 466 673 674 950
anticlericalismo 921ss
repercusiones en la revolución (1848) 656ss
el catolicismo en aislamiento 659
los católicos en el reino de los Países Bajos 254ss
clero, conventos y órdenes religiosas 255ss 659
escuelas libres católicas 922ss
iglesia jansenista 659
evolución de la Iglesia católica (después de 1830) 255ss
e Indonesia 820
laicización de la escuela 257s
liberalismo y catolicismo 921ss 965
movimiento de abril (1853) 658
movimiento de asociaciones católicas 659
negociaciones concordatarias 259
política escolar liberal 922s
primer concilio provincial (1865) 659
la provincia de Bélgica 254ss
publicaciones católicas 624
restablecimiento de una organización episcopal regular 657s
y *Syllabus* 965
Palafox y Mendoza, Juan de, obispo de Puebla 833
Palafrén blanco en calidad de tributo 53
Palestina 280 791
Palotta, edicto de (1824) 193
Pallavicini, cardenal 53
Pallegoix, J.B., vicario apostólico en Siam 810
Pallotti, Vicente 583
Paneslavismo 784s

Pannikar, K.M. 820
Panteísmo 399 963
Papa 165 185 239 455 367 501ss
aparición de Lamennais 462s
culto del papa en Francia 985s
y colegialidad 551
y desarrollo de la Iglesia en los Estados Unidos 297ss
y desarrollo del ultramontanismo 558
la destrucción de la Santa sede 107ss
desvalorización de la autoridad del papa en el siglo XVIII 44
y elección de obispos orientales uniatas 982
y episcopado 1008
episcopado universal 204 984 1012
y Estado de la Iglesia 187ss 673 889
gestiones para la unión de las iglesias orientales 773ss
e iglesia ruso-ortodoxa 321
e iglesias de Iberoamérica 283ss
e iglesias uniatas del próximo Oriente 316s
mengua del prestigio 898
la nueva situación de la Santa sede en la Iglesia en el siglo XIX 194-209
y poder temporal (Estados de la Iglesia) 896ss 964
política en Austria 934s
política centralizadora 791 975ss
primado e infalibilidad, véase Concilio Vaticano I
creciente significado a partir de mitad de siglo 980
supremo magisterio 197 202s 206
véanse los diversos papas
Papas de la restauración 178
Pappalettere, Simplicio 599
Papp-Szilaggi, J. 786
Paraty, conde 924
Paray-le-Monial, manifestaciones en 685 859
Parisis, Pierre Louis, obispo de Arras 479 553 687 977
Parlamento y cuestión de la infalibilidad 943s
Parma, ducado 155 225 229 422 493
secularización de conventos 48
Parnell, Charles Stewart 730
Partenopea, república 96 103
Partido de la Gran Alemania 711
Pascal, Blaise 382 411
Pasionistas 842
Passaglia, Carlo 612 863 886 902 979
Passau, diócesis 241
Passerat, J. 354
Passerin d'Entrèves 520
Pastor, Ludwig von 324
Pastoral, véase Cura de almas
Pásztor, L. 118 122 199 495
Patriarcados orientales 791ss
Patriotismo alemán 363
Patrizi, Costantino, cardenal 671
Patrizi, F.X. 612
Patrología 415
Paulistas 742
Paulus, Heinrich 399
Pecci, Vincenzo Gioacchino, véase León XIII 875 913 961
Pedro I, emperador de Brasil 294
Pedro II, emperador de Brasil 765
Pedro IV, rey de Portugal 758
Pedro el Grande, zar de Rusia 269
Peel, Robert 265 547
Peeters, P. 872
Pellerin, vicario apostólico de Cochinchina septentrional 811
Pellico, Silvio 500
Pelliot, Paul 816
Penitentes negros y blancos 580
Pères de la foi 138 142 346
Peregrinaciones 178 711 854
con finalidad de expiación 858
Pérez Alhama 756
Périer, Casimir 473 477
Périn, Charles 920 970
Permaneder, Franz Michael 605

Perreyve, Henri 863
Perrone, Giovanni, SJ 592 612 860 873
Perry, Matthew, almirante 818
Persico, I. 807
Persico, Ignazio, cardenal 804
Perthes, Friedrich 364
Perú 283 291 762 763s 928
Pestalozzi, J.E. 368
Petau, Dionysius 869
Petite Église 200 212
Petitjean, Th., vicario apostólico de Japón 818
Petrucci, vicario general 348
Petrusverein 771
Pfeilschifter, Joh. Bapt. von 370
Pfordten, Ludwig von der 704
Philaret, metropolita de Moscú 771
Philippe, superior general de las Escuelas cristianas 842
Philipps de Lisle, Ambroise 263 541
Phillips, George 206 528 532 555 605 606 622 650 983
Piamonte 198 416 422 505 510 633 893 897 900 908 922 950
  política de secularización 909
  ultramontanismo 551
Piamonte-Cerdeña, reino 225
Picot, Michel 383
Picpus, sociedad de 325 355 859
  en Oceanía 338
  en Polinesia 822
Pichler, Alois 892
Pie, Louis, obispo de Poitiers 691 870 953 961 1008
Pierling, J. 771
Pietro Leopoldo, archiduque de Toscana 54 907
Pietroboni, P. 347
Pignatelli, José María 346
Pigneau de Behaine, Pierre 335
Pinto, ministro de asuntos exteriores de Chile 287
Pío VI (Gianangelo Braschi), papa 52ss 75 83 92 108 116 124 146 181 199 346 354 524 961
  y constitución civil del clero 76 78
  y declaración de los derechos del hombre 79
  deportación a Francia 112
  y evolución de la Iglesia en la Francia de la revolución 75
  negociaciones de paz con Francia y paz de Tolentino (1797) 110s
  y revolución francesa 108ss
Pío VII (Luigi Barnaba Chiaramonti), papa 59 104 107 142 159 163 182 192 196 198 208 213 228 232 246 263 268 273 277 280 311 324 329 345 347 350 352 424 441 551 579 588
  carácter 118s
  cocordato con Francia (1801) 124ss
  consagración de Napoleón I 145s
  elección 117s
  homilía de Navidad (1797) 171
  e Iglesia en Estados Unidos 298
  e Iglesia en Iberoamérica 285s
  y misiones 327s
  y Napoleón 116-160 esp. 145ss
  los papas de la restauración 178ss
  y política eclesiástica española 156
  protesta contra los «artículos orgánicos» 129s
  reconstrucción religiosa y reorganización de las iglesias 163ss
  reformas en la curia y Estado de la Iglesia 121
  regreso a Roma (1814) 163
  reorganización de Propaganda Fide 329
  y república italiana 153
  restablecimiento de la Compañía de Jesús 345s
  restauración del Estado de la Iglesia 188ss
  y rutenos uniatas 319s
  traslado a Savona (1809) 148
Pío VIII (Francisco Saverio Castiglioni), papa 181 187 193 197 199 329 418 422 470 525s 532 588
  e iglesia de Iberoamérica 291
Pío IX (Giovanni Maria Mastai-Ferretti), papa 196 281 372 427 480 506 559 563 580 583 596 601 612 628ss 632 641 655 669 693 705 714 717 718 721 737 744 755 758 762 764 770 777 780 786 793 802 804 821 854 857 859 867 878 888 889 893 915 925 928 935 943 947 950 955 964 966 969 978s 981 982 986 1005 1009s 1014
  actividad misionera 797ss
  actuación después de 1848 664-673
  asamblea de obispos (1862) 900
  bajo nivel de la vida científica en Roma 867
  características de su personalidad y actuación 664ss
  y congreso de teólogos alemanes (1863) 890
  la consolidación de la restauración gregoriana en las misiones 797-827
  la cuestión romana 899ss
  y devoción al Corazón de Jesús 860
  elevación del nivel espiritual del clero 846s
  y el emperador Francisco José 935
  huida a Gaeta (1848) 636s
  e iglesias uniatas 317 770
  y liberalismo 904
  y misión de China 815s
  sobre la misión de la teología 891
  y misión en Siam 810
  nombramiento y la crisis de 1848 628-660
  política centralizadora 791
  política concordataria 910
  y política eclesiástica italiana 910ss
  y política eclesiástica en el Piamonte 908
  y política eclesiástica en Rusia 780s
  y política josefinista en Austria 633
  primeros años de su pontificado 626-640
  reorganización y centralización de antiguas órdenes y establecimiento de nuevas congregaciones 839ss
  restauración del poder pontificio (1849) 638
  restauración y reforma del Estado de la Iglesia 629ss 896s
  y *risorgimento* 632
  y soberanía temporal 961
  y Suiza 944
  y *Syllabus* 960ss
  y unión de las iglesias orientales 772s
  y el Vaticano I 992ss
  el Vaticano I y las misiones 827ss
Pío X, papa 914
Pirés Pereira, Gaetano 336
Pisani, P. 89
Pitra, Jean-Baptiste, cardenal 619 733 867
Pitzipios, J.G. 773
Piusverein für religiöse Freiheit 649
Pius-Vereine 701 711
Placet del gobierno 244 247 294 438 529 651 656 716 756 937s
Planchet, 793
Planque, Augustin 800
Platón 408 418
Plessis, O., obispo de Quebec 305s 307
Plöermel, *Frères de l'instruction chrétienne de* 216
Plongeron, B. 65 78
Podcarpática 785
Polding, John Bede, arzobispo de Sidney 748s
Polifonía clásica antigua 373
Polonia 169s 187 243 268 270 422 427 779 963 976

disolución de conventos 273
la Iglesia católica bajo el imperio ruso 774ss
la Iglesia católica en el reino autónomo de 269 272ss
insurrección (1830-31) 274 456 462
levantamiento (1863-64) 780
nacionalización y rusificación de la Iglesia católica 274
resurgimiento espiritual del catolicismo 782s
Pombal, marqués de 54 234 295 806
Pompallier SM, obispo 338
Pontons de Rochefort 92
Popiel, Michael 781 784
Portales, D., ministro chileno 762
Portalis, Jean 128 130 137 140 324
Portalis, jr. 213
Port-Royal 382 985
Portugal 54 163 169 231 233s 422
anticlericalismo, cierre de los conventos y supresión de los jesuitas 758 925ss
concordato (1857) 674 803s 809 813
evolución de la situación religiosa en el segundo tercio del siglo XIX 758s
y misión en África 824s
y misión en la India 33s
misiones 800ss
padroado véase Derechos de patronato
restauración de la Iglesia 233s
secularización 924
Positivismo 175 875 929
en España 925
Postel, M.M. 357
Poupard, P. 409 472
Pouthas, Ch. 145 196 286 427 680 916
Pouthas, M. 685
Powondra, Th. 576
Poynter, W. 266s
Prebendas 47
en Francia 60 66
Predicación 576s 621
Premonstratenses 352
Prensa, publicaciones católicas 591
auge 621ss
y apostolado 852
en Alemania 370ss 622
en Bélgica 916 919
en Estados Unidos 302
en Francia 381ss 623
en Inglaterra 624
en Italia 390s 624 912
en Países Bajos 624
en Suiza 374
Presbiterianos 91
Presentation Sisters 548
Prêtres de la Miséricorde 355
Prêtres des missions de France 220
Primado del papa 205 889 979 1007
Principados eclesiásticos en Alemania 98 169
Probabiliorismo 589
Probabilismo 584 611
Probst, Ferdinand 587
Procesiones 178 854
Propaganda fide, congregación *de* 340 423 789ss
e Iglesia de los Estados Unidos 297 302
e iglesias de Iberoamérica 290
y misión en China 812
y misión de los jesuitas 330s
y misión en los países extraeuropeos 323ss
y *padroado* portugués en China 813
política de centralización latina respecto a los patriarcados orientales 791ss
retroceso del *padroado* portugués en la India 801ss
y uniatas del próximo Oriente 313 317
y unión de los orientales 772ss
Vaticano I y misiones 829ss
Protestant association 301
Protestante, movimiento renovador 174 363 475 511

Protestantismo 169 207s
y catolicismo 208
en España 753
en Francia 475
bajo Napoleón I 147
en Italia 510
en Suiza 374
y Vaticano I
Protestantismo comparado con el catolicismo, El (1841-1844) 207
Protestantismo nacional 363
Provenches, misionero 744
Prusia 165 169 198 239 242 650 651 674 903 942
artículos de la constitución relativos a la Iglesia (1848-50) 652
y Austria 714
conflicto sobre la constitución (1862-67) 701s
cuestión de los matrimonios mixtos 524
derecho común nacional (1793) 243
edictos de Raumer (1852) 699
y Estado de la Iglesia 495
política eclesiástica 523ss 942s
práctica pública de la religión 651
Pugin, Augustus Welby 541
Purcell, J.B., arzobispo de Cincinatti 735
Pusey, Edward 542

Quebec, diócesis 305s 745
Queen's Colleges Act (1845) 547
Quélen, arzobispo de París 471 573
Quin, M. 624
Quirinus véase Döllinger

Rabban Hurmuz, convento 312
Racionalismo 398s 402 406 426 428 458 924 963 1003
Radowitz, Josef Maria von 372 650
Ram, Xavier de 413 608
Ramazotti, patriarca de Venecia 799 914
Ramière, H. 860
Ranke, Leopold von 607
Ranscher, Joseph Othmar von, cardenal 366 537 600 656 701s 714 884 934 983 988 998 1000 1008 1016
Rapin, René 985
Räss, Andreas, obispo de Estrasburgo 205 370s 572 615
Ratio studiorum de los jesuitas 46 560
Ratisbona, diócesis 241
Rauner, Friedrich von 700
Raurac, república 100
Rauzan, J.-B. 142 220 355
Ravignan, P. de 951
Rayneval, de 896
Recursus ab abusu 244 247
Redentoristas 230 589 840
en Austria 983
en Bulgaria 278
Refractarios (a prestar juramento) 77ss 87
Regalismo 389 467
Reichensperger, August 650 701 709 713
Reichensperger, Peter 650 701 713 943
Reinhard, M. 86
Reinkens, Joseph Hubert 599s 1012 1014s
Reino de las dos Sicilias, Véase Nápoles
Reisach, Karl August von, cardenal 533 557 592 601 654 671 704 707 773 844 884 887 984
Reithmayr, Franz Xaver 605 880
Religión natural 45 63 400
Religione con libertà 517
Religiosas del Sagrado Corazón 581
Rémond, R. 685s
Rémusat, Mme. de 144
Renan, Ernest 608 690 870 963
Renania 104 243 402 523s 581
bajo la ocupación francesa 98s
superior, provincia eclesiástica 247
Rendu, L. 475

Restauración de Europa 185
Resurreccionistas 779 787
Retord, Pierre, vicario apostólico de Tonkín occidental 811
Reusch, Fr. H. 880 1012 1014s
Revelación 364 368 400 **410 412 872** 879 992
Revelación originaria 410 476
Revolución 362 422 427 442 445 458
de 1848: repercusiones en Alemania, Austria y Países Bajos 647-660
y contrarrevolución 172
«Revue catholique» 442 609
«Revue européenne» 623
«Revue générale» (Bélgica) 919
«Revue internationale de théologie» 1015
«Revue des questions scientifiques» 876
Rezzi, P. 347
«Rheinische Kirchenblatt» 623
«Rheinische Volkshalle» (Colonia) 649
Riachi, metropolita de Beirut 794
Riances, Henry de 617
Riancey, de 480
Riario Sforza 913
Ricasoli, Bettino 512 910 956
Ricci, Scipione de', obispo 54 155 512 669
Richer, Edmond 67 308
Richerianos 73
Riegler, G. 585
Riess, Joseph Florian 892
Riffel, Kaspar 649
Rigorismo 588
Ringseis, Johann Nepomuk 369 406 532
Rio, Alexis-François 407 619
Río de la Plata 764
Risorgimento 104 231 492-520 901
Ritter, Joseph Ignaz 596
Ritter, M. 1012
Rivadavia 287
Rivarola, A., Cardenal 189 191 193
juicio Rivarola (Bolonia, 1825) 193
«Rivista universale» 957
Robespierre, Maximilien 87
Robiana-Merode 439
Robiano, L. de 260
Rock, D. 552
Rodat, Émilie de 357s
Roermond, diócesis 255
Rogier, L. 44 99
Rogier-Frère Orban 918
Rohan, Louis René, cardenal 455 470
Rohrbacher, René-François 553 617
Romagna 189 191 194 463 493 496 499 898
Romana, república (1848) 96 111 637
Romanticismo 175 363ss 373 397 398 404 422 426 433 490
en España 758
francés 383s
teología del 403
Romeo 226
Romher, ministro 903
Romo, P.P., arzobispo de Sevilla 754
Ronsin, P. SJ 378
Roothaan, Philipp, general de la Compañía 330 337 559s 579 595 771 824 843 855 873
Rosario 861
Rosario vivo 861
Rosas, Juan Manuel 763
Roscovany, obispo 830
Rosmini-Serbati, Antonio 356 389 390 392 397 418 434 503 512ss 515 517 564 568 610s 635 639 872s 909 914 956
Rospigliosi, príncipe de Toscana 228
Rossi, Giovanni Battista de 868s
Rossi, Pellegrino 417 474 635 639
Rossini, obispo de Syros 278
Rota, E. 516
Rotenburgo, diócesis 247
Rouland, ministro francés 678 682
Rousseau, Jean-Jacques 374
Royer-Collard 144
Rozaven, P. SJ 455 613s
Rubino, B. 388

Rudigier, Franz Joseph, obispo de Linz 933 983
Ruffo, T., cardenal, legado en Ferrara 52 118
Rumania
didaskalos seglares 788
misión de los conventuales en Moldavia 787s
reorganización de la Iglesia católica 787s
Rusia 164 180 181 190 198 276 455 462 769 770
y Bulgaria 786
contactos con la Santa sede 268ss
convenio con Roma (1847) 777
difícil situación de los católicos (después de 1815) 268ss
disolución de monasterios 272
y Estados de la Iglesia 495
la Iglesia católica bajo el zar Nicolás I 774ss
e iglesia uniata de Ucrania 319
misiones de los jesuitas en China 327
política eclesiástica después de 1847 777ss
reunión de los griegos uniatas con la Iglesia ortodoxa 782
Russell, Odo 727 1005
Russell, C.W. 729
Ryerson, superintendente canadiense 747
Ryland, secretario en el Canadá 306
Ryllo, P. SJ, provicario 824

Saboya 95 230 388 505
Sacconi, Carlo, cardenal 654 678
Sacerdotes
del Corazón de Jesús 346
matrimonio de los 81 85
de las misiones extranjeras 138
de la Santa Cruz 805
Sacerdoti delle scuole di carità 355s
Sailer, Johann Michael 208 260 367s 400 403 531 532 571 576 585s 605 672 854 984
Saint-Simon 969
Saint-Sulpice 141 201 215 408 413 452 573 680 872 985
Sainte-Beuve, Charles-Augustin de 386 985
Sainte-Foi, Charles (Élie Jourdain) 387 406
Sajonia, reino de 245
Sala, Joseph Anton, cardenal 199 226
Salamon, encargado de negocios del papa 108
Salat, J. 585
Sales, San Francisco de 863
Salesianos
en India 805
en Inglaterra 722
Salesianos de Annecy 800
en India 805
Salinis 380 386 475
Salzburgo, provincia ecclesiástica 249
Salzmann, A., obispo de Basilea 374
Salle, San Juan Bautista de la 354 801
Samhiri, Antonio, patriarca de Siria 794
San Salvador, diócesis 285
cisma 285 291
concordato (1862) 674 762
San Sulpicio 215
Sánchez de Tejada, J. 289
Sanfedisti 106 118 173
Sansculottes 83 87
Sansen, Franz J. 649
Sanseverino, G. 874
Santa Alianza 172 433 456
Santa Sede, véase Papa
Santísimo Sacramento, formas de adoración 857s
Saraiva, Fr. 234
Savigny, F.K. 367
Savonarola, Girolano OP 518
«Scienza e fede» 874
Scitowsky, cardenal primado de Hungría 702 841
Scott, Walter 263 490

Schaepman 923
Scharfeh, monasterio 313
Scheeben, Matthias Joseph 714 863s 885 892
Scheffczyk, L. 604 885
Schegg, Peter Johann 880
Scheill, Joseph 205
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph v. 399 404 406
Schenk, Eduard v. 369
Schenkl, Maurus v, OSB 585
Schepper, obispo 564
Scherer-Boccard, Theodor, conde v. 718
Scherr, Gregor von, arzobispo de Munich-Freising 705 938
Schiess, J. 239
Schlegel, Friedrich von, 175 204 208 365s 382 399s 410
Schleiermacher, Fr. 399 404 585
Schleswig-Holstein 245
Schlosser, Johann Friedrich 365s 372
Schmid, Christoph von 368 572
Schmid, Heinrich, abad 718
Schmid, L. 604
Schmidlin, Joseph 287 340 798
Schmidt, A. 892
Schmitt, H.J. 207
Schmöger, K.E. 856
Schnabel, Franz 557
Scholz, P. 880
Schrader, Clemens 869 884 966 980 983 1003
Schrant, sacerdote 260
Schreiber, H. 585
Schrörs, Heinrich 402 594 595
Schüch, I. 578
Schulte, J.F. 1012 1015
Schuster, Ignaz 572
Schuvarov, P. 771
Schwäbl, Franz Xaver 368
Schwarz, historiador de la Iglesia 585 886
Schwarzenberg, Félix zu 655
Schwarzenberg, Friedrich zu, cardenal 599 653s 655 841 935
«Schweizerische Kirchenzeitung» 374
Schwendimann, Ignaz, superior de los padres del Espíritu Santo 825
Schwetz, Johannes Baptist 600
Sebregondi, G. 496s
Secchi, Angelo 775
Secretaría de Estado del papa 191 199
Secularización 164 174 362 848
Sedlag, obispo de Kulm 650
Sedlnitzky, Leopold, príncipe obispo de Breslau 528
Segessen, Anton Philipp von 717
Seglares
  acción católica en Francia 377s
  actividades de apostolado y obras de caridad 580ss
  y jerarquía (según Rosmini) 514
Ségur, Louis Gaston Adrien de 683 855 856 858 863 985
Selkirk, lord 307
Semaine religieuse (Tournai) 852
«Semaines religieuses» 852
Semeria, St., vicario apostólico de Jaffna 808
Seminario(s)
  de Estrasburgo 408
  francés en Roma 680 985
  de misiones de Milán 799
  de misiones de París 324ss 331
  pontificio de los Santos Pedro y Pablo 799
  nacionales en Roma 980
Senegal 168
Senestréy, Ignatius von, obispo de Ratisbona 836 938
«Señores de San-Sulpicio» 847 854
Serra di Cassano, nuncio en Baviera 242
Sertillanges, Antonin-Gilbert 877
Servia 278 321 785
Seton, Elisabeth 298 303
Settele 868
Severoli, Antonio G., cardenal 181 183 191 367

Shaughnessy 734
Siam (Thailandia) 335
  misión e Iglesia 810
Sibour, arzobispo de París 568 644 978
Siccardi 909
Sicilia, reino de las dos Sicilias, véase Nápoles
Siemaszko, J. 319
Siestrazencewicz, arzobispo de Mogilew 270ss 319
Sigismondi 393
Signay, obispo de Quebec 744
Signoriello, N. 874
Silesia 524 599
Silva Coutinho, obispo de Río de Janeiro 294
Silva Torres, José María da 334 802 806
Sillani, Ilarione 808
Simeoni, cardenal 782
Simon, A. 429 431 435 441 448 482 483 484 487
Simon, Jules 684 690
Simpson, Richard 722 959
Sindicatos, movimiento de 971
Sínodo
  de Blaj (véase Blaj)
  de Chelm 782
  de Pistoia (1789) 516
  de Polozk (1829) 319
  de Pondichéry (1844) 340
  de Oŕzemysl (1818) 320
  de Szetschwan (1803) 328
Siria 280 281 678 772
Sismondi, Jean Charles 511
Sisters
  of Charity 298 303 548
  of Charity of Nazareth 303
  of the Holy Family 303
  of Loreto 303
  of Mercy 358 548
  of Providence 303
Sitten, diócesis 251
Sixto v, papa 999
Slomšek, A.M., obispo de Lavant 771
Smedt, Ch. de SJ 872
Smits, J. 489 491
Soberanía del pueblo 459
Soboul, A. 86
Socialismo 964 969
  utópico 422
Sociedad
  de Damas del Sagrado Corazón de Jesús 859
  del Espíritu Santo 332
  de Hijas del Corazón de María 844
  de los Hijos del Sagrado Corazón 799
  para las misiones africanas 799
  de los padres blancos 800 913
  en África 824
  de San Vicente de Paúl 970
Sociedades
  bíblicas 178 209 271 510
  secretas en Italia 426 501
Società
  delli amici 390
  della Gioventù cattolica italiana 912
Société
  des bonnes études 378
  des bonnes lettres 380
  des bonnes oeuvres 378
  catholique des bons livres 379
  d'économie charitable 683 969
  d'éducation 307
  de St. François Xavier 475
  hagiographique 617
  Saint-Joseph 378
  de l'Océanie 821
  des Prêtres du Sacré-Coeur 346
  pour la Propagation de la foi 380
  scientifique de Bruxelles 876
  de St. Vincent de Paul 582 683
Soeurs
  de la Charité 139
  de St. Joseph, véase Hermanas de San José de Cluny
  de Notre Dame 139
  de la Sainte Famille 358

Sofía, archiduquesa de Austria 934
Soglia, Giovanni, cardenal 671
Sokolski, J., arzobispo de los búlgaros uniatas 787
Solari, B., obispo de Noli 105
Solaro della Margarita, conde 508
Solesmes, abadía 563 842 871
Somaglia, cardenal 183 184 186 191
Sorbona 616
Sordi, hermanos 417
Sorel, A. 109
Sorg, P., 600
Soubirous, Bernadeta 862
Spadolini, G. 956
Spalding, Martin John, arzobispo de Baltimore 737 739 742
Spelta, L.C., vicario apostólico de Hupe 815s
Spencer, George 541 875
Spiegel, Ferdinand August, arzobispo de Colonia 372 401 524ss 592
Spina, cardenal 124
Spirinater, véase Padres del Espíritu Santo
Staniewski, administrador de Mogilev 781
Stapf, J.A. 585
Staudenmaier, Franz Anton 534 604
Stella 669
Sterckx, E., cardenal arzobispo de Malinas 258 259 448 450 484 566 918s 955
Stöckl, Albert 892
Stolberg, Friedrich Leopold zu 175 364 399 709
Stolberg-Wernigerode, príncipes 367
Stolz, Alban 604 709
Stösser, Franz Ludwig von 942
Stieve, F. 1012
Stifter, Adalbert 698
«Stimmen aus Maria Laach» 892
Strauss, David Friedrich 603
Stremayr, ministro austríaco de culto 934
Strickland, G. 807
Strossmayer, J.G., obispo de Diakovar 783 1004 1008 1011
Sturdza, A. 269
Suárez, Francisco de 232 874 884
Sudáfrica 750
Sudamérica, creación de nuevas diócesis 761
Sudamericanas, repúblicas
  clero 928
  liberalismo 928s
  libertad religosa para los protestantes 928
  matrimonio civil 928
  separación de la Iglesia y el Estado 928
Suigurski, J. 320
Suiza 165 169 198 522 958
  antiultramontanismo 717
  asociaciones de católicos liberales 943
  bajo la ocupación francesa 100
  comienzo del movimiento católico 373
  constitución federal (1874) 945
  constitución de mediación (1803) 254
  evolución de la Iglesia (1830-48) 538ss
  guera de la confederación especial (1847) 539
  Kulturkampf 943s
  liberalismo y catolicismo 943
  movimiento de asociaciones católicas y organizaciones benéficas 717
  movimiento viejocatólico de iglesia nacional 945
  política represiva contra la Iglesia después de 1848 715
  regeneración (desp. 1830) 538ss
  reorganización eclesiástica e iglesia nacional 250ss
  ruptura de relaciones diplomáticas con Roma 944
  ultramontanismo 943
  Wessenbergianos 716s

Sulpicianos 150 386 408 413 613
  en Canadá 306
  en Estados Unidos 298 302
Suore
  della carità 564
  della Provvidenza 564s
Surin, Jean-Joseph SJ 863
Sušil, F. 771
Swetchine, Mme. 475 771
Syllabus de Pío IX (1864) 639 690 694 697 714 727 739 764 920 921 925 929 932 943 958 961s 970 988s 995 999
  y sus consecuencias 960ss
Syros, *Isola del papa* 278
Szumborski, obispo de Crelm 320

Taché, Alejandro Antonino 744
Tailandia véase Siam
Taiping, rebelión de 813
Talamo, S. 874
Talbot de Malahide, George 669 723
Talleyrand, Charles-Maurice de 69 74 78 124 127
Tamburini, Michel Angelo 204
Tamisier, E. 858
Taparelli d'Azeglio, Luigi 417 519 612 969
Taparelli d'Azeglio, Massimo, véase Azeglio
Tarnoczy, cardenal 599
Tecca de Capestrano, J. 351
Teísmo 875
Teocracia 391 440s 983 986
Teofilantropía 91
Teología 362s 396ss 400 403ss 413 597 890
  la ciencia eclesiástica fuera de Alemania 867ss
  y cultura profana 397
  escolásticos y «germánicos» contra los teólogos alemanes 878ss
  en Francia durante el segundo imperio 870
  de A. Günther 598
  de G. Hermes 590ss
  y libertad para la ciencia 890
  política 413
  el pensamiento católico en busca de nuevos caminos 590-625
  retraso de la ciencia eclesiástica y la controversia sobre los «teólogos alemanes» 865-898
  trabajo científico en Roma 867ss
Teología moral 397 405 408
  reacción de la teología moral contra el racionalismo de la ilustración y del rigorismo 585ss
  y Sagrada Escritura 585s
Teología pastoral
  ética profesional 576
  y práctica pastoral en el siglo XIX 575ss
Teólogos alemanes: los escolásticos y los «germánicos» contra los teólogos alemanes 878ss
Tercer estado (burgueses y labradores) 68
Termidorianos 88
Terranova 744
Tesino 252
Testaferrata, nuncio en Suiza 251
Teysseyrre 573
«The Chronicle» 264
«The Lamp» 624
«The Rambler» 959 985
«The Tablet» 624
Theiner, Augustin 770 775 867
Thémines, obispo de Blois 132 200
«Theologisch-praktische Quartalschrift» 853
«Theologische Literaturblatt» 891
«Theologische Quartalschrift» de Tubinga 881
Theux, de 482
Thibaudet, Albert 382
Thiers, Louis Adolphe 642 963
Thieu-Tri, rey de Tonkín 811
Thomassin, Luis de 869
Thorbecke, Jan Rudolf 657
Thorwaldsen, Bertel 196

Thun, conde 703
Tierney, M.A. 552
Timon-David 574 581 850
Tirol 536
  rebelión 173
Tits, Arnold 609
Tocqueville, A.C. de 674
Tomás de Aquino 232 406 459 884 997
Tomás de Jesús, carmelita 832
Tomismo 874s
Tommaseo, Niccolò 502 515 517
Tondini, P. 771
Tonello 911
Tongiorgi, F. 868
Tonkín 335
  misión e iglesia 811
Torelli, Luigi 505
Toronto Catholic Institute 747
Torre, P. dalla 896
Toscana, archiducado de 155 198 225 228 447 510 511 519 633 907
  concordato (1851) 674 907
  convención (1815) 228
  conventos y órdenes religiosas 228
  secularización de conventos 48
  véase también Etruria, reino de
Tosti, Luigi 870 957
Tournely 346
Tradición 175 397 401 404 413
Tradicionalismo 382 392 402 412 417 447 612 872ss 953
  condenación por Gregorio XVI en la encíclica *Singulari nos* 464
Traniello, F. 514
Trannoy 480 643
Transilvania 317 785
  concilio provincial en Blaj (1872) 786
Trapenses 47 352 473
Trascendencia del cristianismo 875
Tratado chino-francés de Whampoa (1844) 337
Tratado de paz (1860) 813
Tratado de Tientsin (1858) 813
Tratado de Tolentino (1797) 110 188
Tréveris, diócesis 243
Trevern, véase Le Pappe
Trienio revolucionario 119
Triento, diócesis 249
Triest, Pierre-Joseph 139 355
Triora, Giovanni de 328
Trono y altar 174 179 211ss 250 434 443 446s 470 522
Troya, G. 502
Trusteeísmo 300ss 736
Tubinga, facultad de 614
Turban, Ludwig Karl Fr. 942
Turquía 169s 208
  los católicos latinos en el imperio otomano 275ss
  iglesias uniatas 309ss
  libertad religosa 789
  presencia católica 789ss
Tuyll, general 268

Ubaghs, Gerhard Casimir 608 609 873
Ultramontanismo 196 391 424 428 519 524 587 590 673 715 908 932
  acción sistemática de Roma 979ss
  los excesos del neoultramontanismo y la reacción en Alemania y Francia 986ss
  el movimiento ultramontano hacia 1850 974ss
  progreso 551ss
  y últimas resistencias galicanas 974-990
  victoria del ultramontanismo 974ss
  véanse también los distintos países
Ullathorne, William, obispo de Birmingham 722s
Umbria 493 898 899
Umpierres, Raffaele 336
Urquijo, M.L. de 157s
Utrecht
  iglesia de 1014 1016
  unión de 1016

Uniata, iglesia
  armenia 314 777 792 982
  caldeos 311 315s 793
  coptos 168 311
  de Chelm 781s
  emancipación de las iglesias orientales 316
  en Europa oriental 317
  y jurisdicción papal 982
  melkitas 313 315s 794
  patriarcados 164 168
  del próximo Oriente 309ss
  rumanos 317s
  de Transilvania 785
  en Rusia 269
  rutenos 318ss
  en los Cárpatos 321
  en Galizia 320
  en Ucrania 319s
  siria 312s 315s 793s
  de Ucrania 776; véase también Rutenos uniatas
Union apostolique des prêtres séculiers 847
Unionistas
  tendencias de la iglesia 206
  tendencias en Croacia 783
«Unità cattolica» 956
Universidad
  católica de Dublin 728s
  católica de Lovaina 486 591 607ss 874
  Gregoriana de Roma 416
  de Munich 605

Valaquia 277
Valdenses 229
Valdivieso, R.V., arzobispo de Chile 762
Valerga, Giuseppe, patriarca latino de Jerusalén 791 829 831 833 982
Van Bommel, véase Bommel
Van ders Horst, sacerdote 258
Van Maanen, ministro de los Países Bajos 258
Vancea, Ioan 786
Vargas Laguna, embajador español 288
Varin, P. 142 346
Varsovia, diócesis 273
Vaticano I, véase Concilio Vaticano I
Vatimesnil, de 480
Vaughan, Herbert, cardenal 739 800
Vaughan, Roger William, arzobispo de Sydney 749
Vázquez, canónigo 291
Vechta, oficialato 245
Veggezzi 911
Veith, Johan Emmanuel 592 598
Vénard, Théophane 812
Venecia 154 169 225 908
Venecia, república 101 170 908
  concordato (1855) 908
  secularización de conventos 48
Veneración de reliquias 854
Venezuela 763 764
  concordato (1862) 674 762 763
  constitución (1879) 929
  política de laicización 929
Ventura, Gioacchino 185 389 390s 416 447 453 455 463 519 630 631 639 867
Verbist, Theophil 800
Verboitte, músico 860
Vercellone, barnabita 868
Verein von der unbefleckten Empfängnis Mariens zur Unterstützung der katholiken im türkischen Reiche 772
Vering, Friedrich 983
Verot, vicario apostólico de Florida 738
Verucci, G. 441
Verricelli, Angelo Maria 832s
Verrolles, Em. J., vicario apostólico de Manchuria 816 828
Veuillot, Louis 476 582s 623 642 646 680 690 747 863 910 919 921 951 953s 960 965s 978 985 1006

Veuster, Damián de 822
Viale-Prelà, Michele 529 557 701
Vianney, Jean-Marie 215 574 849
Viatte, A. 384
Vicari, Hermann von arzobispo de Friburgo de Brisgovia 535s 705 941
Vicariato apostólico 255
de las misiones nórdicas 245
Vicarios apostólicos 340
Vicentinas, véase Hijas de la Caridad
Victor Manuel I, rey de Cerdeña 229
Victor Manuel II, rey de Italia 898 899
Viejo catolicismo 601 717 937 1011 1012ss
congreso de viejos católicos (1871 1872 1873) 1013s
congresos internacionales 1017
elección de obispo (1873) 1014
en Alemania 1012ss
en Austria 1116
en Baden 939
en Suiza 943s 1015
nacimento de la comunidad de los viejos católicos 1011-1017
primer sínodo (1874) 1015
Vietnam 812
Vieusseux, G.P. 510
Vigener, F. 999
Villanueva, Joaquín 159 233 870
Villèle, Joseph 186 222
Villemain, François 478
Villers, Charles 414
Viollet-le-Duc 864
Virchow, Rudolf 932
Vogt, Karl 875
Volkonskaia, princesa 769
Volksverein católica 972
Voto simple 845
Vrau, Philibert 857
Vree, F.J. van, obispo de Haarlem 489 491
Vuarin, párroco 373
Vulcan, obispo de Oradea Mare 318
Waibel, A. OFM 589
Wagner, obispo de Sankt Pölten 558
Waldburg-Zeil, Constantino von 536
Walsh, William, arzobispo de Dublín 544 730
Walter, Ferdinand 372 650
Wallis, conde 250
Wambold, F.v. 239
Wangenheim, K.A. von 246
Ward, Wilfrid S. 960 986
Ward, William George 542 723
Warmond 657
Weber, Beda 650
Weber, Th. 1012 1014
Weis, Nikolaus, obispo de Espira 370s 557 572 705
Wellington, Arthur 265
Weninger, F.X. 580 737
Wenzel, P. 597 599
Werner, Franz 593s
Werner, Karl 587 885 892
Werner, Zacharias 365
Wessenberg, Ignaz Heinrich von 205 239s 246 250 366 373 534 716 944
Westfalia 243
Wijckerslooth, barón van 488
Wilna, diócesis 273
Will, P. 594
Windischmann, Friedrich 532 533
Windischmann, Karl Joseph 372 402 592 608 704 884
Windthorst, Ludwig 713 943
Wiseman, Nickol 182 407 544 552 624 719ss 960
Witestschek, J. 597
Witlox 491
Wittmann, Georg Michael 178 358 368
Wolter, Marcus 599 842 864
Wolter, Placidus 599 842
Württemberg 164 239s 246 536
concordato (1857) 674 707
desarrollo eclesiástico después de 1848 707s
Wurzburgo, diócesis 241

Xaveriani 799
Xaverius-Verein 327 336

Yussef, Gregorio, patriarca de los melkitas 795

Zaccaro, L. 902
Zazaleta, administrador de la diócesis de Buenos Aires 287
«Zeitschrift für Philosophie und katolische Theologie» 592 622
Zelada, cardenal 52 110
Zelanti 52s 111 118 127 147 176s 180 181s 185ss 191ss 212 226s 233 371 423ss 427 429 498
y política concordataria 197s
Zengerle, obispo de Seckau 366
Zeya, Nicolás 312
Ziegler, Gregor Thomas, obispo de Linz 366
Zillertal, *Inclinanten* de 536
Zimmer, Patricio 399
Zirckel, obispo auxilar de Wurzburgo 367
Zukrigl 599
Zwerger, J.B., obispo de Seckau 933
Zwijsen, Johannes, obispo de Utrecht 489 658s